

К вопросу об авторитете в Восточной Православной традиции: *Протестантский взгляд*

Виктор ШЛЁНКИН, Санкт-Петербург, Россия

© Виктор Шлёнкин, 2008

Реформация не породила целостного протестантского движения или конкретной церкви, оставив после себя многочисленных наследников, которые продолжали отстаивать свои конфессиональные взгляды даже ценой человеческих жизней. Тем не менее, протестантские деноминации узнаваемы благодаря общим принципам, одним из которых является *Sola Scriptura* (или *Scriptura Suprema*). Так богословы начинают изложение своих систематизированных доктрин, принимая за правило, что Библия является первостепенным источником их богословия. Следовательно, протестанты стремятся придерживаться заданного девиза, который диктует те рамки, в пределах которых может реализовываться творческое содержание богословствования: *quod non est biblicum, non est theologicum*, (что не является библейским, то не является и богословским).

Протестанты в России, испытывая интерес к православному богословию и стремясь дать ему критическую оценку, пытаются выяснить, какой источник богословствования принимается ими как авторитетный. Некоторые некритично принимают на веру, что идея *Предания* в Восточном Православии соответствует идее Библии в протестантизме или авторитету *par excellence* в западном христианстве. Мы изначально в этой статье желаем представить тезис, что этот вопрос является самым проблематичным в богословии Восточного Православия. Изначально хочется предупредить читателя, что изложение мыслей автора имеет полемический характер.

В презентации данной темы мы взяли на рассмотрение работы не только тех богословов, которые имеют академическую репутацию и признание в России, но и в мире. Неко-



Виктор Шлёнкин

родился в Ленинграде в 1978 г. В 1997 г. он поступил в СПбХУ. После обучения служил в качестве молодежного руководителя в международной баптистской церкви и позже в 2002 г. учился в Евангельском Богословском Факультете в Лёвене (Бельгия). После своего обучения в магистратуре он занимался преподаванием в ряде ВУЗов в Санкт-Петербурге и Москве. Работает менеджером в отделе клиентского сервиса в туристическом агентстве. Основная сфера интересов: философия и патристика.

торые православные читатели могут возразить и указать на других православных ученых, которые внесли свой вклад в развитии догматического учения ПЦ. Однако рамки данной работы будут ограничиваться современными православными теологами, которые представляют лучшее и зрелое свидетельство Православия в мире. О других направлениях в богословии Православной Церкви мы будем говорить отдельно.

Умаление авторитета в Восточном Православии

Иоанн Мейендорф в своей книге *Живое предание* пишет:

Это отсутствие в православной экклесиологии четко определенного, точного и постоянного критерия истины помимо Самого Бога, Христа и Духа Святого, несомненно, является одним из основных отличий Православия от всех классических Западных экклесиологий^[1].

Подобное высказывание может обескуражить евангельского исследователя. Примерно в том же духе выражается Георгий Флоровский, который убежден, что единственным критерием истины в Православии является Христос^[2]. Со свойственной себе интуицией подобное мирозерцание отражено и у православного философа Николая Бердяева, который утверждает:

Православию чужд рационализм и юридизм, чужд всякий норматизм. Православная Церковь не определима в рациональных понятиях, она понятна лишь для живущих в ней, для приобщенных к ее духовному опыту. Мистические типы христианства не подлежат никаким интеллектуальным определениям, они также не имеют признаков юридических, как не имеют признаков и рациональных^[3].

Однако, на наш взгляд, это не решает герменевтической проблемы, если Иисус есть истина, как мы находим, понимаем и отображаем эту Истину?

Существует вероятность, что имеющееся нежелание указывать на какой-либо существующий авторитет в Православии подсказано реакцией на протестантизм и католицизм. В случае протестантизма, например, православные апологеты часто указывают на фрагментарность протестантской экклесиологии. Таким образом, при четко очерченном понимании источника богословствования, церкви протестантов не могут обезопасить себя от богословского разномыслия и разделения. Протестанты, как это видят православные, представляют собой не церковь, а организации с *экклесиологическими признаками*, каждая из которых разнится с другими в своем понимании истины.

С другой стороны необходимо отметить, что ситуация в самом Правосла-

[1] Иоанн Мейендорф. *Живое предание. Свидетельство православия в современном мире*. – М.: Паломник, 2004. – С. 27.

[2] George Florovsky, "The Authority of Ancient Councils and the Tradition of the Fathers," in *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader*, ed. Daniel B. Clendenin (Grand Rapids, MI: Baker Book House), 119. Мейендорф называет единственным конечным авторитетом в христианской церкви Святого Духа. См. Иоанн Мейендорф. *Есть ли в*

церкви внешний авторитет? Исторический релятивизм и авторитет в христианском вероучении. // *Православие в современном мире*. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. – С.80. Так же выражается Сергей Булгаков: «Но истина есть Христос». См. *Православие*. – М.: АСТ, 2003. – С.111. [3] Николай Бердяев. *Истина православия*. – Библиотека Якова Кротова, сентябрь 1997. <http://www.krotov.info/berdyayev/afterlife/19520000.html> (Март 2008).

вии не такая и идеальная. Павел Евдокимов пишет:

Кажущийся беспорядок православия, который доходит до того, что создает впечатление анархии... и возможности для каждого богослова основать свою отдельную школу – насколько все это справедливо! Не существует никакого формального критерия вселенскости соборов, но соборы существуют и направляют всю нашу жизнь...Мы не могли бы более чувствовать себя свободно, как у себя дома вместе с Богом, если бы все в Церкви было бы регламентировано^[4].

Так или иначе, у нас может сложиться впечатление, что отсутствие «внешнего авторитета» несколько не беспокоит православных христиан. С другой стороны, подобный подход вряд ли удовлетворит евангельского исследователя: чем же все-таки руководствуются каноники церкви в своей артикуляции христианских истин?

Идея Предания в Православии

Некритичное рассмотрение понятия *Предание* в Восточном Православии может привести протестантского исследователя к мысли, что Предание есть что-то противоположное Писанию. Иными словами, может показаться, что Предание для православных христиан представляется неким корпусом авторитетных книг, текстов. Однако это далеко не так. Лосский говорит:

...Предание имеет характер пневматологический, оно – жизнь Церкви в

Духе Святом. У истины не может быть внешнего критерия, она очевидна сама по себе в силу некоей внутренней достоверности, данной в большей или меньшей мере всем членам Церкви, ибо все призваны познавать, хранить и защищать истины веры^[5].

Для Лосского Предание не имеет какой-либо текстуальный характер. Это, прежде всего, церковный опыт в своей целостности.

Особым образом идея Предания в Восточном Православии рассмотрена в книге евангельского исследователя Дональда Ферберна «Иными глазами»^[6]. Имеет смысл сослаться на то понимание Предания, которое выражает автор этого исследования, рассмотрев различные голоса внутри Православной Церкви, которые высказывались на этот счет:

Православное Предание не является ни авторитетным бытием, ни человеческим откликом на какое-либо авторитетное писание, такое как Библия. Предание, напротив, является потоком благодати, в котором вся Церковь охвачена Духом Святым; оно – жизнь, которой Церковь обладает во Христе. Никакое внешнее выражение жизни Церкви не обладает юридическим авторитетом над другими выражениями и поскольку между ними не существует разногласия или несогласия, то и нет необходимости делать выбор между различными «авторитетами»^[7].

Далее Ферберн заключает, что все частные случаи Предания (отцы, соборы и пр.) являются не Преданиями или

^[4] Павел Евдокимов. Православие. – М.: ББИ, 2002. – С. 64-65.

^[5] Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Боговидение. – М.: АСТ, 2003. – С. 258.

^[6] Дональд Ферберн. Иными глазами: взгляд евангельского христианина на Восточное Православие. – Ровно: Формат А, 2003.

^[7] Там же. – С. 82.

авторитетами, но *проявлениями, выражениями жизни*. Поэтому, акценты между западными и восточными образами богословствования выражаются формулой: авторитет *versus* жизнь. Тем не менее, представляется важным остановиться и дать оценку определенным «выражениям» Предания в Православии. Мы рассмотрим место Вселенских Соборов в догматическом богословии Православной Церкви и укажем на некоторые сложности, которые могут объяснить *нежелание* православных историков уделять особое внимание понятию авторитет.

Соборы и их Вселенскость

Некоторым очень знакома такая максима «Православная Церковь – это церковь семи соборов». Можно ли прийти к выводу, что соборы являются авторитетом для православного христианина? Например, православный богослов Антоний Кониарис уверен, что «самым высшим авторитетом в восточной церкви является Вселенский Собор, который подразумевает участие всей церкви»^[8]. Однако в этом вопросе важно разобраться: что же делает Собор «Вселенским»?

Греческий богослов Иоанн Зизиулас указывает на тот факт, что не существует такого консистория, который бы вынес то или иное решение до тех пор, пока оно не принято и не утверждено верующей общиной, которая послала своих епископов в роли делегатов на собор. Он заключает:

По этой причине истинный собор становится таковым только апостериорно; это не институт, но событие, в котором вся община участвует и которая показывает в действительности ли ее епископ действовал согласно своему *charisma veritatis* [дар истины]^[9].

Следовательно, Зизиулас утверждает, что Вселенскими Соборами Соборы становились тогда, когда их ортодоксию принимала вся поместная церковь. Но Мейендорф указывает на тот факт, что фактически в истории церкви были такие соборы, легитимность или кафоличность (вселенскость) которых была не одобрена в ходе самой истории^[10]. В другой работе он утверждает нечто подобное тому, о чем выше говорит Зизиулас:

«Региональный консенсус является, таким образом, более авторитетным признаком Истины, чем мнение одного епископа, а вселенский консенсус – высшим авторитетом в вопросах веры»^[11].

Однако при всей очевидной простоте решения вопроса, которое предлагают Мейендорф и Зизиулас, заметно, что на практике все было не совсем так и просто, в отличие от того, что утверждают православные историки.

Например, халкидонскую формулировку не приняли сирийские и коптские церкви. Означает ли это, что Халкидон не является Вселенским? Если придерживаться определения Зизиуласа, то мы можем сделать вывод, что собор в Халкидоне таковым не яв-

^[8] Anthony Coniaris, *Introducing the Orthodox Church* (Minneapolis, Minnesota: Light and Life Publishing Company, 1982), 4.

^[9] John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St.

Vladimir's Seminary Press, 1985), 242.

^[10] Мейендорф. Живое Предание. – С. 88.

^[11] Мейендорф. Есть ли в церкви внешний авторитет? – С. 78.

ляется. Или, напротив, сирийские и коптские церкви не являются «Церковью».

В отношении представительности можно также отметить, что даже признанные Вселенские Соборы не отвечают критерию той же епископской «посещаемости». Никакой Собор того времени не мог демонстрировать успеха по посещаемости по ряду причин, хотя бы коммуникационных. В 430 году на собор были приглашены только предпочтительные императорскому двору епископы западной церкви. На соборе 381 года западные церкви не представили свою делегацию вообще. А на Пятом Вселенском Соборе (553) папа Вигилий отказался принять в нем участие.

Каллист Уэр также чувствует определенную сложность в этом вопросе, перечисляя такие соборы, как Эфеский (449) и Флоренский (1438). Можно также добавить соборы, которые состоялись в 430, 449 и 1438 годах, которые также не являлись Вселенскими. Более того, продолжает Уэр, за последнее время не было такого решения, которое было бы удовлетворительным в разрешении этой трудности... Православные знают наверняка те семь соборов, которые являются Вселенскими, но что их делает Вселенскими – неизвестно^[12].

Актуальность вопроса не может быть преувеличена в Православии, поскольку учение о Церкви связано с вопросом признания всех Вселенских Соборов. Например, поскольку протестанты не признают, скажем, последний собор в Никее, их экклесиология не может быть ортодоксальной, и, следовательно, протестанты не являются церковью.

Например, Хомяков утверждает, что Собор тогда является вселенским, когда он принимается всей Церковью^[13]. Так же высказывает свое мнение по данному вопросу Иоанн Мейендорф:

«Соборное постановление должно быть принято всей церковью, только тогда оно могло рассматриваться как истинное выражение Предания»^[14].

В то же самое время, подлинная церковь это та церковь, которая принимает формулировки Вселенского Собора. Однако подобное решение вопроса носит циркулярный характер. У Хомякова в суждениях заметна круговая, замкнутая логика: Церковь тогда является Церковью, когда принимает Вселенские Соборы. Соборы, с другой стороны, тогда становятся Вселенскими Соборами, когда принимаются всей Церковью.

За подобной линией рассуждения и аргументации различных богословов на самом деле весьма трудно уследить, когда, например, Булгаков делает такое заявление: «Внутренняя соборность есть не количество, а качество»^[15].

Время как лакмусовая бумажка на ортодоксию

Возьмем пример с Собором в Никее (325г.). Как долго рассматривался народом собор в Никее и его доктринальные формулировки? Фундаментальная проблема, на наш взгляд, заключается в том, что определение Зизиуласа и Хомякова аннулируют весь смысл Вселенских Соборов. Итак, Никейский

^[12] Каллист Уэр. Православная Церковь. – М.: ББИ, 2001. – С. 260.

^[13] Там же. – С. 261.

^[14] Мейендорф. Есть ли в церкви внешний авторитет? – С. 80.

^[15] Булгаков С. Православие. – С.121.

Собор был созван, чтобы справиться с конкретной проблемой, подвергающей опасности церковное единство и духовное благополучие Вселенской Общины. Однако то, что православное понимание «соборности» не может объяснить, – дав настоящее понимание, что такое собор, – так это то, *как* Никея могла справиться с арианским спором?

После подписания кредо, епископы вернулись в свои церкви. Однако Константин отменяет постановление собора в пользу божественности Христа и примыкает к арианству. Фактически, на всем Востоке Афанасий остается единственным, кто публично и авторитетно противостоит арианам и императору (*Athanasius contra mundum*), отстаивая никейское учение о единственности Сына Отцу (350-361). Александриец был несколько раз в ссылке (пятнадцать лет он провел в изгнании) из-за своего негибкого упрямства. Можно заметить, что его можно в каком-то смысле обвинить в излишнем индивидуализме (*протестантствовании?*), раз он решил пойти против большинства, т. е. согласия всей вселенской Церкви. В дни правления Валента, также нужно отметить, Василий Кесарийский был единственным ортодоксальным (никейским) епископом в Восточной церкви. И Максим Исповедник отличился своим индивидуализмом. Когда ему сообщили, что он остался одним, кто верит в свою ересь (диофелитство), Максим не без пафоса заявил, что даже если весь мир причащается с еретиками, он один не причастится.

^[16] Мейендорф. Есть ли в церкви внешний авторитет? – С. 80.

Что же тогда заставляло этих отцов пойти против мнения большинства, т. е. нарушить(!) принцип *соборности*? Действие Духа? Но почему оно не распространялось на всю Вселенскую общину?

Некоторые православные христиане утверждают, что время является самым главным критерием истины в отношении соборов. Так Мейендорф пишет, что соборное постановление может даже подразумевать некий *риск веры*^[16]. Но если следовать подобному суждению, то в его случае и в случае других потенциальных «христиан-ортодоксов» единственная возможность проверить ортодоксию Максима – это прождать неопределенное количество времени (ни Афанасий, ни Василий, ни Максим не дождались триумфа своей ортодоксии: в случае первых двух – на Втором Вселенском Соборе в Константинополе (381), в случае последнего – на Шестом Вселенском Соборе в том же городе в 680 г.. Можно ли утверждать, что тот, кто идет против большинства таким образом совершает этот «риск веры»?

С пасторской же и практической точки зрения, возникает вопрос: может ли человек быть уверенным, что преобладающее мнение является верным и истинным – то мнение, которое поддерживает собор большинства? В этом случае появляется опасность: человек будет жить в постоянном, внутреннем напряжении, так как у него, на самом деле, нет никакого критерия для того, чтобы объяснить, что есть ортодоксия, или, скажем, ересь. Тогда, как следствие, человека вообще не должен волновать вопрос ортодоксии. Ортодоксальным является тот собор, который поддерживает нынешнее большинство.

А это приводит, как минимум, к богословскому равнодушию, к релятивизму – максимум.

Трудность в определении законности того или иного собора, да и вообще «соборного подхода» чувствует Александр Шмеман. Он пишет:

Западный читатель должен быть в курсе, что в православии «официальность» не может быть идентифицирована с голосом церкви. На помощь приходит история, чтобы напомнить нам, что нет такого официального заявления, которое имеет обязательный эффект, до того момента, когда оно принято всем телом церкви, хотя это очень трудно, если невозможно, дать четко выраженное определение того, как это принятие было достигнуто или выражено^[17].

Видимо, Александр Шмеман подразумевает ту историческую ситуацию, которая произошла в случае Флорентского Собора. Тем не менее, и в этой ситуации Шмеман принимает на веру то, что валидность соборов устанавливает большинство. Но та же история учит нас, что для некоторых отцов церкви «большинство» не являлось определяющим фактором.

Можно привести одно высказывание Уэра, которое отличается на первый взгляд своей категоричностью: «Именно дьявол любит запутанность и неточность, в то время как проявления Духа Святого отмечены прежде всего ясностью и прозрачностью»^[18]. Это-то

высказывание достойно поощрения, но автора этой статьи изумляет нежелание реализовать этот принцип именно в суждении о Вселенских Соборах Церкви.

Роль епископа

Роль епископа в православном богословии своеобразна. В отличие от католического учения, где епископ является в личном плане гарантом ортодоксальности церковной позиции, в Православии епископ является тем человеком, чья роль сведена к депутатству и представительству мнения всей общины на Соборе^[19]. Т. е. епископ не навязывает авторитет своей общине, как если бы он имел над ней личную власть, но представляет ее богословское согласие на синоде, будучи делегатом своей паствы, без которой его служение невысказано. Булгаков пишет, что епископ является «устаи общины», когда он выражает ее исповедание, находясь не над нею, но в ней, как ее глава^[20]. Как результат, православная эклезиология исключает какое-либо деление на церковь учащую и церковь учающуюся^[21].

В свете сказанного о соборах мы можем понять, почему непринятие некоторыми епископами империи никейской (халкидонской) доктрины не сделало арианство или монофизитство ортодоксальными. Формальная юридическая система не является определяющей для определения и познания полноты истины, но опыт^[22].

^[17] Alexander Schmemmann, "Moment of Truth in Orthodoxy," in *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader*, ed. Daniel B. Clendenin (Grand Rapids, MI: Baker Book House), 204.

^[18] Каллист (Уэр). Богословское образование в Писании и у св. отцов. – Библиотека Якова Кротова, сентябрь 1998. <http://www.krotov.info/history/20/krivova/ware11.html> (1 июня 2004).

^[19] Булгаков С. Православие. – С.109.

^[20] Там же. – С.107.

^[21] См. Евдокимов. – С. 224-225, 227.

^[22] John Meyendorff, *Catholicity and the Church* (NY.: STSP, 1983), 111.

Однако на практическом уровне в свете сказанного о роли епископа, представляется сомнительным, что роль епископа является только лишь представительной. Например, богословская позиция Афанасия и Кирилла подразумевает то, что их осведомленность в Писании и богословии на порядок выше уровня обычных верующих их общины. Знаменитый пример с Евсеваем Кесарийским, который спешно писал оправдательное сообщение о происшедшем на Соборе в Никее, является примером больше исключительным и характерным главным образом для времени ранней церкви. Ведь епископы в большинстве случаев были руководителями отдельных общин, а не регионов.

Надо добавить, что понимание епископа в Православии, как личности, которая не навязывает и не ставит свой авторитет над паствой, но выражает ее мнение на соборах, не разрешает ту историческую проблему, когда некоторые епископы сознательно шли против преобладающего сознания большинства других епископов. Например, при императоре Валенте Афанасий и Василий шли против согласия большинства ариан и умеренных ариан, и это делает понимание роли епископа весьма затруднительной. Другими словами, если допустить гипотетическую ситуацию, в которой большинство церкви впадает в ересь, смеет ли епископ, да и вообще верующий человек, осознанно пойти против установившейся «ортодоксальной традиции», критерием на истинность которой, как полагают православные богословы, является критерий большинства, который в свою очередь является «региональным консенсусом». Однако мы знаем, что

исторически такие прецеденты были возможны, как в случае тех же Афанасия, Василия и Максима Исповедника.

Изучив же нынешнюю ситуацию в РПЦ МП, мы можем вообще поставить под сомнение всё сказанное выше Сергием Булгаковым. В реальности роль епископа в РПЦ имеет такую же «навязывающую» функцию как в католичестве. В свете всего того, что происходит в канонической сфере этой церкви, становится трудно понять реальное место мирян во внутренней зоне храма. Как пишет Павел Адельгмейм (см. далее и ниже в заключении) Устав РПЦ МП не оставляет за ними никакой существенной роли:

Устав РПЦ не определил для мирян место в Церкви. Как можно оценить их место в Церкви, если неизвестно, кто они для РПЦ? Устав РПЦ знает «прихожан». Им определены обязанности, но Устав не предоставляет им права. По советской терминологии это «лишенцы». Возможно, вы называете прихожан «мирянами» и «христианами»? Как ни называй, они утратили субъектность и стали в храме объектами, на уровне аналогов, подсвечников и прочей утвари. Их перестали чтить, как продолжение иконостаса, т. е. живые иконы, которым в храме воздаётся каждение. Их роль свелась к ожидаемой от них «лепте». Прихожане оказались исключёнными из церковного бытия. Согласно Уставу РПЦ, в отличие от подсвечников, они не числятся даже в инвентарной описи. Их место занимает неизвестно откуда взявшаяся «десятка» – приходское собрание. Мирянам-прихожанам не оставлено в церкви ни места, ни голоса. Народ безмолвствует, и клир молчит. Их творчество, энергия, любовь, необходимые для служения Христу

и ближним, может осуществиться только за пределами храма. Там они могут осознать себя христианами. В этих условиях труднее быть христианином, чем во времена гонений на Церковь^[23].

Становится заметно, что экклесиология РПЦ МП с его монархическим епископалом оставляет за самим архиереем необыкновенно большую власть. Ею высший церковный чин не может и не хочет правильно пользоваться. Другими словами, антропологический (человеческий и по сути греховный) фактор в православном епископате дает о себе знать больше всего. Епископ, наделенный абсолютными правами и полномочиями, в действительности не защищен от массы различных искушений властью.

Неясность позиции по отношению к Писанию

При внимательном рассмотрении мнений православных авторов можно обнаружить отсутствие четкого понимания места и роли Священных Писаний в традиции Православной Церкви. Некоторые авторы (Агиоргусий, Уэр, Флоровский), с одной стороны, считают, что именно Церковь наделила определенные писания авторитетом, т.е. сотворила канон. С другой стороны, в Православии имеются богословы, которые считают, что Церковь только признала уже существующие авторитетные писания. Ее задача, полагают они, заключалась в том, чтобы официально

озвучить уже существующий список книг читаемый в Церкви (Мейендорф, Булгаков).

Неясность в отношении статуса Писания в самом православном Предании влечет за собой неясность в понимании того, как это Писание должно толковаться. Это касается вопроса герменевтики.

Историю библейской критики в самом простом виде можно разложить на два периода: до-критический и критический. Протестантские авторы склоняются к тому, чтобы видеть в герменевтике отцов церкви, на которых исключительно ссылаются православные исследователи, до-критический период. В этом периоде библейские исследователи (отцы церкви) видят в Писании не просто предмет исследования или референт, указывающий на некий объект *x* (событие, история, учение), но само Писание, которое и является *самим* объектом исследования. В критическом же периоде библейские исследователи видят в Библии прежде всего *средство*, которое указывает на объект *x*. Поэтому отцов церкви не сильно заботила *последовательность* в применении типологии, аллегории или историко-грамматического метода^[24]. Желание протестантов отделить и обособить свои доктрины со ссылкой на католическое извращение Божьего Слова по причине его чрезмерной аллегоризации и последующих спекуляций привело к тому, что протестанты оказались в авангарде библейских ис-

^[23] Портал Credo Ru. Интервью: Протоиерей Павел Адельгейм: «Моя судьба в какой-то мере повторяет судьбу архиепископа Ермогена (Голубева), только время тогда было другое». Портал Кредо, 2002. <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=61772> (8 апреля 2008).

^[24] Более подробно о библейской интерпретации отцов см. John J. O'Keefe, R.R. Reno, *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible* (The Johns Hopkins University Press, 2005), 115-7.

следований, независимо от того, либеральны ли были их взгляды на природу Писания, или нет. Все это и породило новую критическую эпоху в изучении Писания.

Скудность в области библейских исследований получила свою оценку и комментариев в книге еп. Каллиста (Уэра), согласно которому православная библейская наука еще не осуществила своего значительного вклада в изучение Писаний^[25]. Все это указывает на то, что православные авторы, пребывая в контексте своего Предания, не ощущают острой нужды в понимании вопроса: что же на самом деле говорит Писание. Содержание Преданий, видимо, компенсирует всякую нужду в критическом изучении Библии.

Постоянная ссылка на (восточных) отцов церкви в глазах протестантского специалиста в истории ранней церкви может навести на мысль, что православные богословы преследуют простое (некритичное) желание представить желаемое за действительность. Отцы никогда не вырабатывали единого и последовательного для применения метода для экзегетики^[26]. Чаще всего они лишь руководствовались имеющейся идеологией (правило веры/истины). Подобное некритичное отношение, по-видимому, остается и у православных богословов, что мы рассмотрим в отдельном параграфе.

Отцы Церкви

Важность изучения патристики в православном богословии трудно преувеличить. Однако не все отцы занимают выдающееся место в Предании Восточ-

ного Православия. Само понятие «восточные отцы» знаменует богословское предпочтение не только в работах такого исследователя ранней церкви как Георгий Флоровский, но и в общей догматической ориентации Православия.

В случае писателей ранней церкви, надо отметить, не все и не всегда представляют тот случай, когда можно говорить о «согласии отцов» (*consensus patrum*). Например, представим частный случай, у апостольских отцов нет консенсуса с более поздними авторами, которые принимают на веру древнее существование монархического епископата, о котором, главным образом, говорит Игнатий Антиохийский. Американский католический патролог Б. Рамзей комментирует слова Игнатия, указывая на то, что:

Никто не может сделать какие-либо обобщения о церковной традиции (того времени). Только потому, что Игнатий Антиохийский, возьмем известный пример, уделяет внимание епископству в церкви Антиохии Малой Азии второго века, не следует делать вывод, что его позиция разделялась таким же образом в то время, или то, что епископы существовали в других церквях в этот ранний период...^[27]

Комментарий Рамзея можно понять, принимая во внимание тот факт, что другие апостольские отцы учат двухступенчатой системе иерархии: пресвитеры и дьяконы. Так учит Климент Римский, Дидахе и Ерма. В случае с Климентом Римским, нужно отметить, что Климент пишет письмо от лица пресвитеров Рима пресвитерам Коринфа. Если же в Коринфе был монар-

^[25] Каллист (Уэр). Православная Церковь. С. 350.

^[26] John J. O'Keefe, R.R. Reno, 115.

^[27] Boniface Ramsey, *Beginning to Read the Fathers* (NY: Paulist Press, 1985), 10.

хический епископат, то письмо было бы адресовано епископу. Но оно адресовано пресвитерам. Дидахе также недвусмысленно повторяет идею Фил. 1:1. Примечательно, что Дидахе (15:1) настаивает, чтобы сама община назначала своих епископов и дьяконов. Пастырь Ерма (13:1) раскрывает ту идею, что в церкви существуют два руководящих служения: епископы (множеств. чис.) и дьяконы. Правда он добавляет среди них дар учителя. Однако он говорит и о даре пророков, которые во времена Ермы и Дидахе являлись странствующими служителями церкви. Кажется, что он цитирует на память послания Коринфянам и Ефесянам, однако он забывает о евангелистах и пророках в своем списке и ставит туда диаконов. Тем не менее, на лицо двухступенчатая система правления церковью.

Флоровский, видимо, соглашается с положением дел в ранней церкви: «и ввиду относительной малочисленности паствы епископ действительно мог быть пастырем»^[28].

Следовательно, вопрос с последовательностью в отношении отцов церкви не представляется простым для принятия к сведению того факта, что аргумент на отцов действительно гарантирует непрерывную связь с апостольской традицией.

Более того, удивителен тот факт, что всякий, кто берется изучать такой сложный и разнообразный раздел исторического богословия как патристика, столкнется с тем, как часто и порой исключительно отцы церкви обраща-

ются к Писанию (например, Ириней в своей работе «Против ересей» цитирует Ветхий Завет 629 раз, а Новый Завет 1065 раз)^[29]. Создается впечатление, что библейский материал является единственным, с помощью которого строится религиозное мировоззрение ранних христианских авторов. Если же принять во внимание богословский трактат Августина «О Троице», то становится занимательным: епископ Гипона только однажды обращается к «авторитету» Илария из Пуатье. Говоря же о творческой и плодотворной мысли греческого богословия, можно заметить, что оно строится также исключительно на Писании. Большинство восточных отцов считало важным создать свой комментарий на ту или иную книгу Библии. Со временем же, на Востоке происходит затухание творческого и оригинального подхода к богословским проблемам. Как утверждает Ганс фон Кампенхаузен:

Греческое богословие постепенно утало вследствие своего собственного традиционализма. Не в значительной степени оправдываемое поклонение своим концептуальным утонченностям, основательности и возвышенности может изменить этот факт. Отцы стали такими святыми, что, в конце концов, они не могли уже более породить сыновей, которые были бы равными им по своей важности. Богословие проживало свою собственную жизнь в постоянной ссылке на прошлое и потеряло всю прямую связь с Библией, внешней жизнью или чем-то отличным от самого себя^[30].

^[28] Георгий Флоровский. Восточные отцы церкви. – М: АСТ, 2002. – С. 22.

^[29] Eric Osborn, *Irenaeus of Lyons* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 172.

^[30] Hans von Campenhausen, *The Fathers of the Church* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2000), 175-6.

Вывод Кампенхаузена весьма категоричен даже в свете его общей неприязни Восточной Церкви, что так характерно для немецких ученых. Но, в целом, его высказывание верно. Церковь на Востоке уже после Иоанна Златоуста, Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина теряет творческий подход к Писанию в попытках решать те или иные вопросы богословия и современной жизни. Теперь она становится надзирательным институтом хранителей, который рассматривает проблемы современности исключительно в контексте того, что было сказано древними богословами.

То, что раньше было динамической «жизнью и опытом» стало чем-то антикварным, неким предметом для бережливого хранения, цитирования и созерцания.

Оценка, выводы и заключение

Для евангельских христиан подобное смещение авторитета покажется странным. Ведь понятие авторитета не чуждо библейскому содержанию откровения. Во время искушения в пустыне Иисус несколько раз сослался на Писания: «Ибо написано» (Лк. 4:1-12). В самом же Ветхом Завете пророки начинали свое обращение к Израилю со словами: «Так говорит Господь» (Ис. 10:24; Иер. 2:2; Иез. 2:4 и др.). Ослушников били камнями. Чем это не упоминание на *авторитет*?

Но, тем не менее, важно задаться вопросом: может ли нарочитое выделение понятия авторитета каким-то образом затемнять или загораживать идею жизни и опыта в богословии? Как кажется, эти две идеи не только уживаются, но и не могут существовать друг

без друга. В Писании подчеркивается та идея, что христиане должны испытывать духов (здесь, по-видимому, «учения», см. 1 Ин. 4:1-3). Опыт не всегда может быть положительным. Исследователь-христианин задается вопросом: как я могу отличить опыт от Святого Духа от какого-либо другого порой демонического опыта? В этом смысле Писание дает нам ориентиры и рамки, в пределах которых мы можем воспринимать в назидании тот или иной опыт.

Как кажется, православные теологи при всем своем желании защитить единство церкви, ссылаясь на ее кафолическую природу, даже не рассматривают ту идею, что однообразие не всегда есть единство. Практика показывает, что сами православные церкви питают и испытывают как политические, так и экономические интересы, порой нарушая евхаристическое общение по ряду вопросов. Напряжение между Москвой и Константинополем по поводу Украинской Православной Церкви известно всем церковным и околоцерковным обозревателям. При всем том, что, казалось бы, православные московской патриархии и православные Русской Зарубежной Церкви имели в прошлом (до воссоединения) одно Предание и одних святых, нередко последние называют первых отступниками и предателями Православия. Заметно, что богословие в этом случае играет не решающую роль.

В случае же епископов и юрисдикций, как пишет Каллист (Уэр), Православие в Америке не может родемонстрировать свое единство, когда, например, в одном только Нью-Йорке наличествует сразу тринадцать епископов^[31]. При этом епископ Каллист

озаглавил один из параграфов следующим образом: «Не смотрите на видимое»(!). Здесь трудно удержаться от явных полемических претензий и иронических замечаний, поскольку в теории получается одно, а в церковной практике – совершенно иное. Мейендорф же категорично называет подобное явление «расизмом и фактически ересью», когда в городе появляются приходы, формирующиеся по этническому признаку^[32]. В отношении РПЦ МП можно сказать то же самое, когда епископ Сергиевский, Василий (Осборн), управляющий Сурожской епархией РПЦ МП обращается к патриарху Московскому с просьбой благословить его переход из Московского патриархата в Константинопольский^[33]. По мнению архиерея, громадное количество эмигрантов из России нарушили сложившуюся традиционную для епархии ситуацию, при которой желание свидетельствовать Православие вне национальных границ было главным и решающим^[34]. Как видно из статьи, приход русских эмигрантов национализует жизнь прихода, делает его неким «национальным клубом» или «клубом по интересам»^[35].

В конечном итоге, можно заключить, что каждая церковь как поместная организация, всегда, так или ина-

че, преследует свои интересы. И здесь решается именно вопрос авторитета: русские или сербские американцы, учитывая нынешние националистические тенденции, вряд ли будут посещать храм, где епископ проводит служение на английском языке. Тем более на грузинском. Так же они не пойдут и к греческому архиерею. Последнее же касается вопроса национализма и церкви, который, как считает Мейендорф в той же книге «Живое предание» является пагубным для свидетельства Православия.

Вопрос *соборности* представляется самым туманным. Православие не предлагает никаких критериев для проверки ортодоксальности тех или иных решений, которые принимаются либо на поместных, либо на всеправославных соборах. Лишь время, утверждают они, и критерий регионального, всеобщего принятия может указать на корректность и непреложность принимаемых положений. Как результат, это приводит к глубокой неуверенности, поскольку никто не дает каких-либо гарантий: является ли то или иное принятое индивидуумом положение (догма) церкви православной, или же (даже после смерти человека) кафолическое сознание церкви по данному

^[31] Каллист Уэр. Странная и все же близкая: Мое путешествие в Православную Церковь. Библиотека Якова Кротова, сентябрь 1998. <http://www.krotov.info/history/20/krivova/ware14.html> (1 июня 2004).

^[32] Мейендорф. Живое предание. – С. 169. См. его понимание канонического вопроса: Meyendorff, "One Bishop in one City," *St. Vladimir's Seminary Quarterly* V (1961): 54-62. Нарушение канонического права в жизни церкви и, в частности, в вопросе количества епископов в одном городе, считает Мейендорф, приводит к экклезиологической ереси p. 55.

^[33] Управляющий Сурожской епархией РПЦ МП просит Патриарха Московского отпустить его в Константинопольскую юрисдикцию. Портал КРЕДО, 2002. <http://portal-credo.ru/site/act=news&id=42829&cf=> (9 мая 2006).

^[34] Там же.

^[35] «Новые русские» в Сурожской епархии восприняли лондонский Успенский собор как клуб по интересам, утверждает одна из старых прихожанок. Портал КРЕДО, 2002. <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=43982&cf=> (8 июня 2006).

вопросу может радикально поменяться? Поэтому Мейендорф ссылается на некоторый *риск*, на который идет церковь, принимая определенные положения вероучения.

Все это, как результат, может показаться неудовлетворительным не только для протестантского исследователя, но и для внешнего наблюдателя. Тогда как евангельские деноминации действительно многочисленны, они, тем не менее, узнаваемы и опознаны именно как протестантские, благодаря общим положениям в вероучении. Православные же церкви и их богословы также разнятся в своих суждениях по ряду вопросов, что делает приведенное в самом начале замечание Евдокимова вполне уместным: «Кажущийся беспорядок православия, который доходит до того, что создает впечатление анархии... и возможности для каждого богослова основать свою отдельную школу – насколько все это справедливо!»

При внимательном же рассмотрении понятия Предания, может создаться впечатление, что тогда как авторитет протестантов имеет вполне конкретные внешние формы, будучи «осязаемым» и проверяемым (Библия, систематические теологии и пр.), в случае православного богословия создается такое впечатление, что мы имеем дело с абстракцией, призраком, фантомом. Если Предание – это жизнь и опыт церкви, как проверить и описать этот опыт? Как его передать? Всегда ли опыт позитивен?

Тут мы встречаемся с еще одной практической трудностью. Когда про-

тестантские исследователи цитируют и приводят ту или иную догматическую работу очередного православного автора, любой православный может сослаться на «неортодоксальность» этого теолога или его непонимание проблемы, при всем том, что этот православный является признанным богословом^[36]. Они (другие православные) могут сослаться лишь на тот факт, что этот исследователь лишь *попытался* описать или выразить истину. Он всего лишь сделал, хоть и неудачную, но *попытку* отобразить ортодоксальное учение. Т. е. богослов – это не тот, кто выражает истинные утверждения, но тот, кто указывает на них. А они, в свою очередь, являются опытом и жизнью.

На это и ссылался Томос Хопко в своей статье «Критерии истины в православном богословии»^[37]. Православный богослов сетует на то, что у его коллег уровень общения и поддержания отношений очень низок, а выход из разных церковных структур, а также академических и литургических традиций, может привести к тому, что теологи могут оспаривать то, что конкретно представляет собой учение Библии и Предания Церкви в том или ином вопросе^[38].

Более того, тогда как протестанты испытывают (а они это признают) определенные трудности с 66 книгами Писания в своей попытке понять их содержание, как же тогда быть с тысячами творений отцов церкви, канонических, соборных постановлений и иконописных традиций, которые были созданы по ходу истории церкви? Способен

^[36] При всем мировом признании Владимира Лосского, его работы не всегда признаются русскими православными богословами.

^[37] Thomas Hopko, "Criteria of Truth in Orthodox Theology," *St Vladimir's Seminary Quarterly* XV (1971): 127.

^[38] Там же.

ли человек изучить и сделать подобающий синтез, который можно применить к конкретной исторической ситуации и современной церкви? Здесь исследователь встречается не только с герменевтической проблемой *понимания*, но и с элементарной проблемой *ресурсов и времени*.

Последний момент, который мы упомянем, касается самой практики. Взгляды и мнения, которые православные богословы выражают в своих работах, еще не указывает на возможность практической реализации в церковной жизни. Сама современная православная идеология и некоторые церковные факторы целиком и полностью препятствуют этому. Если говорить о РПЦ МП, то можно указать на существующий конфликт между архиепископом Евсеием в псковской епархии и его клириком отцом Павлом Адельгеймом. То, что было сказано выше касательно учения о епископской власти (особенно Сергием Булгаковым) не имеет никакого отношения к сложившейся ситуации в Пскове. Архиепископ ощущает себя фактически монархом в своей епархии, выражая бар-

ские замашки касательно упорядочивания церковной жизни в своей епархии^[39]. Ни каноны церкви, ни книги современных православных богословов ему не указ, поскольку, как духовный климат московской патриархии, так и общая церковная практика наделяет епископов властью монарха абсолютиста. Это вполне средневеково-феодалное положение дел на определенных местах в РПЦ МП.

Подводя итог, можно сказать, что по большей части манера богословствования православных теологов больше походит на нарочитую стилизацию, и романтизирование (идеализацию), которое сопровождается обилием *эстетических* преувеличений и энигматических высказываний. Ссылка на тот факт, что Предание является опытом и жизнью – привлекательна и звучит весьма апеллирующим образом. Но вряд ли исследователь может подойти к этому вопросу осязаемым образом. Писание на самом деле говорит нам об опыте. Но говорит о нем авторитетно, указывая и на другие пагубные, губительные опыты, которые христианину следует избегать.

Библиография

Адельгейм Павел. Догмат о церкви в канонах и практике. Второе издание, дополненное. – Псков, 2002.

_____. Портал Credo Ru. Интервью: Протоиерей Павел Адельгейм: «*Моя судьба в какой-то мере повторяет судьбу архиепископа Ермогена (Голубева), только время тогда было другое*». <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=61772> (8 апреля 2008).

^[39] Павел Адельгейм. Догмат о церкви в канонах и практике. Второе издание, дополненное. – Псков, 2002.

Булгаков Сергей. Православие. – М.: АСТ, 2003.

Евдокимов Павел. Православие. – М.: ББИ, 2002.

Лосский Владимир. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Боговидение. – М.: АСТ, 2003.

Мейендорф Иоанн. Живое предание. Свидетельство православия в современном мире. – М.: Паломник, 2004.

_____. Есть ли в церкви внешний авторитет? Исторический релятивизм и авторитет в христианском вероучении. // Православие в современном мире. – Клин:

- Фонд «Христианская жизнь», 2002.
- Управляющий Сурожской епархией РПЦ МП просит Патриарха Московского отпустить его в Константинопольскую юрисдикцию. Портал КРЕДО, 2002. <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=42829&cf=> (9 мая 2006).
- Уэр еп. Каллист. Православная Церковь. – М.: ББИ, 2001.
- _____. Богословское образование в писании и у св.отцов. – Библиотека Якова Кротова, сентябрь 1998. <http://www.krotov.info/history\20\krivova\ware11.html> (1 июня 2004).
- _____. Странная и все же близкая: Мое путешествие в Православную Церковь. – Библиотека Якова Кротова, сентябрь 1998. <http://www.krotov.info/history\20\krivova\ware14.html> (1 июня 2004).
- Ферберн Дональд. Иными глазами: взгляд евангельского христианина на Восточное Православие. – Ровно: Формат А, 2003.
- Флоровский Георгий. Восточные отцы церкви. – М: АСТ, 2002.
- Campenhausen, Hans von. *The Fathers of the Church*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2000.
- Coniaris, Anthony. *Introducing the Orthodox Church*. Minneapolis, Minnesota: Light and Life Publishing Company, 1982.
- Florovsky, George. "The Authority of Ancient Councils and the Tradition of the Fathers." In *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader*, ed. Daniel B. Clendenin, 115-124. Grand Rapids, MI.: Baker Book House.
- Нопко, Thomas. "Criteria of Truth in Orthodox Theology." *St Vladimir's Seminary Quarterly* XV (1971): 121-129.
- Meyendorff, John. *Catholicity and the Church*. NY.: STSP, 1983.
- _____. "One Bishop in one City." *St Vladimir's Seminary Quarterly* V (1961): 54-62.
- O'Keefe, John J. Reno, R.R. *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*. The Johns Hopkins University Press, 2005.
- Osborn, Eric. *Irenaeus of Lyons*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Ramsey, Boniface. *Beginning to Read the Fathers*. NY: Paulist Press, 1985.
- Schememann, Alexander. "Moment of Truth in Orthodoxy." In *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader*, ed. Daniel B. Clendenin, 203-210. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Zizioulas, John D. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.