

ИССЛЕДОВАНИЯ

УЗКИЙ ПУТЬ СВЯТООТЕЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

(ДВА ПАТРОЛОГИЧЕСКИХ ЭТЮДА)

Алексей Иванович Сидоров

профессор Московской духовной академии,
доктор церковной истории, кандидат исторических наук,
руководитель Научной школы патрологических исследований
кафедры богословия МДА
117311, г. Москва, ул. Строителей, д. 5, кв. 55
isid-agapit@mail.ru

Для цитирования: *Сидоров А.И. Узкий путь святоотеческого богословия (Два патрологических этюда) // Диакрисис. 2019. № 2 (2). С. 79–97. DOI:10.54700/diakrisis.2019.2.2.004*

Аннотация

УДК 2-12

В одной из самых последних своих подготовленных к изданию статей профессор МДА Алексей Иванович Сидоров рассматривает принципы православного подхода к изучению наследия святых отцов Православной Церкви и проводит в связи с этим различие между понятиями «патрология» и «патристика», указывая на необходимость соединения подлинной патрологической науки с православной духовной аскетической жизнью, в то же время указывая на недопустимость занятия дисциплинами вспомогательными (философия, филология, литературоведение, история и т.п.) места первостепенного в деле изучения святых отцов Церкви. Данные два этюда представляют собой своего рода «научное завещание» почившего профессора МДА.

Ключевые слова: патрология, патристика, святые отцы Церкви, протоиерей Георгий Флоровский.

В свое время наш известный богослов отец Георгий Флоровский писал, что путь богословия, который проложили святые отцы, «есть единственный истинный путь», поэтому «только через возвращение к отцам может восстановиться в нашем церковном обществе та здоровая богословская чуткость, без которой не наступит искомое православное возрождение»¹. Причем данный путь полностью исключает всякое топтание на месте. Наоборот, он предполагает постоянное движение вперед, раскрывая тайну широкого и узкого пути, где узкий путь, путь самоуглубления и исихии, открывает необозримые духовные просторы, а широкий лишает зоркости и концептуального видения. Унаследовав от святых отцов неразрывную связь теории с практикой (догматики с аскетикой), что характеризует узкий путь святоотеческого богословия и дает ему живительную силу, русское богословие (а с ним, естественно, и патрология) не может, и не имеет права, стоять на месте, ибо такое стояние, как и «застывание» в духовной жизни, есть, по сути дела, гниение. Тем более что оно оказалось в силу определенных исторических обстоятельств в зависимости от Запада. В этой связи и появились на свет два небольших этюда, из которых первый является хронологически последним, но важность его, на наш взгляд, заставляет поставить его вперед, поскольку второй этюд является подготовкой и как бы эскизным наброском первого.

Вот на этом бы и хотелось остановить наше внимание и поразмышлять над судьбой русского богословия, намечая пути выхода из сложившихся обстоятельств.

Этюд 1. Патристика и патрология

Всякий раз, когда говорится о «западном пленении русского богословия», то прежде всего следует помнить, что это был не *факт*, а *процесс*. Он наблюдается, например, в Киеве, в деятельности таких личностей, как Петр Могила и, позднее, Стефан Яворский. «Такое новое богословие, резко противоречащее Православной традиции,

¹ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 3–4.

воплощенной в богослужебных формах и духовной практике, можно назвать “западным псевдоморфозом” восточного богословия»². Одной из важных фаз его была Брестская Уния. По словам того же отца Георгия Флоровского, «это первая и открытая встреча с Западом. Можно было бы сказать, свободная встреча, — если бы она не окончилась не только пленом, но именно сдачей в плен. И потому эта встреча не могла быть творчески использована. Сложилась школьная традиция, возникла школа, но не создано духовного и творческого движения. Сложилась подражательная и провинциальная схоластика, именно “школьное богословие”, *theologia scholastica*. Это означало некую новую ступень религиозно-культурного сознания. Но в то же время богословие было сорвано с его живых корней. Кругозор киевских эрудитов был достаточно широк, связь с Европой была очень оживленной, и до Киева легко доходили вести о новых движениях и исканиях на Западе. И однако, была некая обреченность во всем этом движении. Это была псевдоморфоза религиозного сознания, псевдоморфоза православной мысли...»³ Случилась в России и попытка реформации, связанная с Петром I, но «Петровская реформация разрешилась протестантской псевдоморфозой церковности... Начинается “вавилонское пленение Русской Церкви”»⁴. По поводу этой попытки можно сказать, что власть была смята и подавлена и чуждое богословие было как бы насаждено на русской почве. Это грех не столько церковной иерархии, сколько гражданского правительства, созданного Петром и духом чуждого русскому народу. Порабощенная Церковь не могла свергнуть со своего богословия твердой рукой налагавшегося на нее латино-немецкого ига, угодного государственной власти XVIII века. Западные ереси были правительству русскому ближе и понятнее, нежели восточное Православие». А поэтому «западное влияние затронуло у нас решение самых живых вопросов, затронуло самую душу богословия». Среди них одним из самых главных вопросов был вопрос о спасении, ибо «душа веры — в спасении, а душа богословия — в учении о спасении»⁵. И не

² Флоровский Г., *прот.* Свидетельство истины: Сб. ст. СПб., 2017. С. 373.

³ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 59.

⁴ Там же. С. 91.

⁵ Там же. С. 95.

случайно, что в конце XIX — начале XX века в России возникли споры относительно этого учения и появилось стремление «освободиться от западных инославных влияний — будь то влияние немецкого протестантизма или путы латинской схоластики»⁶. Одним из серьезных проводников подобного влияния называлась «Догматика» митрополита Макария (Булгакова).

Не касаясь сложных и многообразных этапов этого процесса, можно сказать, что результатом его стало следующее: «Богословская наука развивалась в России в искусственной и слишком отчужденной среде, становилась и оставалась школьной наукой, превращалась в предмет преподавания, переставала быть разысканием истины или исповеданием веры. Богословская мысль отвыкла прислушиваться к биению Церковного сердца. И теряла доступ к этому сердцу». Поэтому у «многих верующих создалась опасная привычка обходиться без всякого богословия», вследствие чего возникла опасность «гносимахии», которая угрожала и самому «духовному здоровью. В самом духовном делании, и в келейной молитве, и в литургической соборности всегда остаются соблазн и опасность психологизма, соблазн принять и выдать душевное за духовное... Всегда это прелесть. И от такого прельщения ограждают только богословский искус, зоркость, четкость и смирение богословствующего ума»⁷. И отец Георгий делает наблюдение, к которому мы позднее еще вернемся: он говорит о кризисе русского византизма, который был «выпадением русской мысли из патристической традиции. В духовном опыте перерыва не было, и со стороны русское благочестие кажется даже архаическим. Но в богословии отеческий стиль и метод были потеряны»⁸.

От этих общих рассуждений нашего выдающегося церковного мыслителя теперь можно перейти к собственно патрологии. Как уже отмечалось, эта дисциплина разделила общую судьбу русского богословия. Именно на Западе, начиная примерно с XVII века, идет активный процесс изучения рукописной традиции, издания и исследования источников, который активно продолжается и поныне. Собственно

⁶ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 98.

⁷ Там же. С. 492–493.

⁸ Там же. С. 495–496.

русская патрологическая наука возникает лишь в XIX веке и проходит достаточно сложный путь развития⁹. Ряд ее конституирующих понятий и терминов («святые отцы», «учители Церкви» и т.д.) еще недостаточно четок, размыт. И в данном случае хотелось бы обратить внимание на два таких понятия: *патристика* и *патрология*, которые, с одной стороны, тесно связаны друг с другом, а с другой — коренным и существенным образом отличаются друг от друга. В западной науке имеет место достаточно сильная тенденция сопрягать оба эти понятия, но в то же время заменять их бесцветным и аморфным понятием «раннехристианские исследования». В свое время мы писали, что подобная тенденция представляется весьма опасной, поскольку патрологию можно низвести до уровня простой светской науки¹⁰. В настоящее время хотелось бы более подробно и детально остановиться, с одной стороны, на сопряженности и единстве этих терминов, а с другой — на их коренном и существенном различии.

1) Патристика

Можно определить этот термин как инструментальный и второстепенный, а, соответственно, им и обозначается содержание его. Само собою разумеется, что всякий занимающийся текстами святых отцов и церковных писателей должен обладать определенными навыками: знанием древних и новых языков, умением работать с источниками, изданиями текстов, научной литературой и т.д. Это необходимый инструментарий для любого научного поиска, без которого нельзя обойтись. Но он вторичен, акцидентален и, самое главное, таит в себе серьезную опасность — подмены главного и существенного второстепенным и случайным. Ибо, например, молоток существует, чтобы забить гвоздь, но молоток не является гвоздем. Или: для плотника необходимыми являются его инструменты: пила, рубанок и т.п., но сам он отнюдь не есть эти инструменты. Именно поэтому следует принципиально возражать против всяких попыток «филологизации» или «философизации» патрологии, иначе

⁹ Подробно см.: Сидоров А. И., Доброцветов П. К., Фокин А. Р. Патрология: Учебник. Т. 1. М., 2019. С. 28–40.

¹⁰ См.: Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. М., 2011. С. 390–392.

существует угроза сделать случайное и незначительное субстанциальным и главным. По сути дела, это научное шулерство, обман. Важно и существенно еще одно обстоятельство: совершающие подобное шулерство впадают (вольно или невольно — это другой вопрос) в грубейшую логическую ошибку — *pars pro toto*. Выдавая, например, филологию, которая является лишь частью и инструментом патрологии, за ее целокупность, они позволяют себе «носиться с торбой» собственной «оригинальности», питая свою гордыню и греховную «филаутию». Одновременно такое шулерство и обман исключают всякие попытки изменить самих себя. Далее, помимо этой грубейшей логической ошибки «занимающиеся патристикой» совершают более серьезную мировоззренческую ошибку: *внутреннее* уступает место *внешнему*, которое и становится лидирующим, что разрушает сущностное содержание всего Православия. Ведь все православное мирозерцание зиждется на приоритете *внутреннего* над *внешним*, хотя это, естественно, не означает, что *внешнее* упраздняется, просто должна соблюдаться четкая иерархия. Конечно, создавать научные школы и созывать конференции и симпозиумы необходимо, но они только тогда принесут желаемые плоды, если при этом патрологи будут усиленно трудиться над своим внутренним человеком. Но если не совершать такого труда, то инструментарий превратится в самодовлеющую величину, которая не позволит органично соединить патристику с патрологией. Можно даже провести сравнение с человеком, состоящим, как известно, из души (ума) и тела. Как сказал один из отцов Церкви (кажется, прп. Макарий Великий): «Тело — лошадь, а душа (ум) — всадник, и лошадь не должна ездить верхом на всаднике». Подобное же предостережение необходимо высказать и в отношении патристики и патрологии. Одним словом, служанка не должна валяться на барской постели и помыкать госпожой, что часто и происходит.

2) Патрология

Прежде всего, следует особенно подчеркнуть, что данное понятие по сути своей глубоко церковно, ибо вне Церкви нет патрологии, как нет и спасения. А спасения нет без покаяния. В свое время мы цитировали замечательную фразу прп. Иоанна Дамаскина о сути покаяния: «Покаяние есть возвращение от того, что противно природе, к тому, что согласно с природой, и от диавола к Богу с помощью

подвижнической жизни и трудов»¹¹. Эта емкая и имеющая много оттенков фраза преподобного отца вполне соответствует общему святоотеческому убеждению, что человек был создан свободным и целиком благим, не знающим зла. Зло пришло к Адаму через змия, и он, «подаваясь наущению лукавого, захотел сделаться Богом сам по себе, самообожиться — в этом и состоял его грех. Это утверждение абсолютной автономии, это желание обойтись без Бога и занять Его место или выступить в качестве другого бога стало отрицанием, отказом от Бога. Приобщение Адама Божественной жизни предполагало соработничество его свободной воли: отвращаясь от Бога, он лишает себя благодати, которая составляла истинную жизнь его природы»¹². Кстати сказать, одним из многочисленных последствий грехопадения является наше навязчивое желание подменить субстанциальное и существенное случайным, а *первичное вторичным*, как об этом говорилось чуть выше.

Однако главная проблема состоит в *возвращении к самим себе*, что и является центральным стержнем патрологии. Собственно говоря, вся она фокусируется в одном понятии — *покаяние* (μετάνοια). Давая определение данному термину, С. Зарин писал: «Именно “покаянием” *начинается* христианская религиозно-нравственная жизнь человека. Чтобы начать новую, благодатную жизнь, нужно *покинуть* прежнюю, греховную; нельзя полюбить добро, устремиться к нему, не возненавидев предварительно — или одновременно — зла, не отвратившись от него. “Покаяние” есть фундаментальный акт нравственного воссоздания человека»¹³. Конечно, покаяние имеет множество смысловых оттенков. Например, как пишет один современный подвижник, «покаяние — это суд над собой прежде Божиего Суда... Не осознав глубоко своих грехов, своей вины, своего внутреннего растления, человек не может перемениться, не может покаяться и принять благодать Божию, не может вступить в новые отношения с людьми и Богом»¹⁴. Применительно к патрологии это означает постоянный

¹¹ Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. С. 254.

¹² Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / пер. с фр. Сергиев Посад, 2018. С. 34.

¹³ Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 546–547.

¹⁴ Рафаил (Карелин), архим. Тайна спасения. М., 2015. С. 73.

труд и аскезу православного патролога, его непрестанную устремленность к стяжанию смиренномудрия, любви и прочих добродетелей. Можно даже сказать, что без такой константы нет и *патрологии* в собственном смысле этого слова, т.е. без постоянного стремления духовно преобразить себя нельзя себя считать православным патрологом¹⁵. Тот, кто не испытывает такой устремленности, такой непрестанной жажды своего духовного преображения через постоянную аскезу, тот еще не *патролог*, а в лучшем случае занимающийся *патристикой*. Россия знает множество примеров подлинных патрологов и, в частности, одним из них был наш выдающийся святитель — Филарет Московский: по словам о. Георгия Флоровского, он являлся «первым, для кого богословие стало вновь задачей жизни, непреложной ступенью духовного подвига и делания. Филарет не только богословствовал, он жил богословствуя»¹⁶. И такого рода богословов и патрологов в нашей родной Руси подвизалось и подвизаются легионы, хотя они обычно бывают малозаметны. Однако именно они составляют стержень всего духовного климата нашей великой Родины. Конечно, имеются и «занимающиеся патристикой», но они составляют малочисленный и второстепенный «клуб интеллектуалов», естественным образом тяготеющий к Западу и не желающий освободиться из его плена. Скорее наоборот — они усиленно встраиваются в некую мифическую «мировую науку». В принципе, они — маргиналы, хотя и очень громко заявляют о себе. В этом-то и состоит сила их, ибо они находятся в полном созвучии и внутреннем единстве с духом мира сего, в котором идет мощный процесс дехристианизации, одной из самых ярких и доминирующих черт которого является «антиисихазм». Относительно этого владыка Иерофей (Влахос) недвусмысленно говорит, что «современному миру свойственно не память и безмолвие, но деятельность и тревога». В наше столь преданное наслаждениям и самодовольное время исихазм не может найти отклика. Происходит то, о чем говорит преподобный Иоанн Лествичник: «Рыба спешит убежать от удочки, а душа сластолюбивая отвращается безмолвия». Влюбленная в наслаждения эпоха глубоко чужда безмолвию. Одна монахиня сказала мне, что в наше

¹⁵ См. ряд наблюдений: Сидоров А. И. Святоотеческое наследие. Т. 1. С. 250–268.

¹⁶ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 176.

время дует “пустынный ветер антиисихазма”, сжигающий все кругом. Такое суждение кажется абсолютно верным, и именно об этом свидетельствует современная действительность. Дух, господствующий в наши дни, — это скорее дух Варлаама, нежели святителя Григория Паламы». Поэтому и «богословие наших дней строится на логических рассуждениях. Оно попросту сделалось логической, можно даже сказать, философской системой. Это история богословия, а не плод безмолвия и причастия Богу»¹⁷.

Таковым маргиналам, «занимающимся патристикой», противостоят именно *патрологи*, для которых характерно в первую очередь единство жизни и богомыслия, «практики» и «теории». В узкий круг их, который и не может быть широким, ибо требуется постоянная внутренняя работа, входят клирики, монахи и миряне. Они выражают кафолическое самосознание Церкви, они «богословствуют в элементе соборности»¹⁸... В аскетическом искусстве и самособирании они учатся находить самих себя всегда в Церкви. Именно они соблюдают верность отеческому Преданию не по букве, а по духу, а такая верность немыслима без непрестанного движения вперед. Это в собственном смысле слова и есть *византизм*, который не является весьма безжизненной и бессодержательной формулой «Москва — третий Рим», а есть глубинный нерв всей стихии нашей духовной жизни, которую невозможно исчерпать и определить. И этот нерв тождествен Православию, поскольку «Православие было не только весьма прочным объединяющим началом для византийского

¹⁷ *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. С. 340. Можно добавить еще одно наблюдение: «Отрицание аскетизма по преимуществу идет с Запада. Западная гордая Европа, всегда презиравшая восточное Православие, критически относится и к православному благодатному аскетизму. Относится так потому, что совершенно не понимает духовной силы и нравственно-возрождающего значения православного аскетизма. Запад не знает подвига и потому не имеет в себе внутренней духовной жизни. А если нет в нем жизни духа, если нет внутренней благодатной силы, то нет и истинной христианской аскетики» (*Тихон (Агриков), архим.* Преподобный Иоанн Лествичник как представитель восточного аскетизма. М., 2011. С. 10–11). В целом это, несомненно, верное наблюдение, но его не следует абсолютизировать, ибо и на Западе существовал, и пока еще существует (хотя и быстро «ужимается»), аскетизм в своих особых формах.

¹⁸ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 496–497.

населения, но и, можно сказать, господствующей национальностью византийского государства, основной стихией народной жизни в Византии, ее глубочайшим и самым чутким жизненным нервом»¹⁹. При этом всегда следует помнить, что «византийское богословие — это никак не “повторение” богословия отцов... Византийское богословие органически продолжает Век святых отцов»²⁰. Только в таком смысле мы и являемся *византийцами*, а, соответственно, не можем не быть *патрологами*. Говоря так, нельзя не обратить внимания на одно серьезное обстоятельство: «Исторические судьбы Византии во многом напоминают о крупных характерах человеческих. Все противоположное в человеке, все сочетание противоречий в его природе: возможности добродетели и порока, благочестия и низменных инстинктов, взлетов и падений, — все это Византия отразила на своем историческом лице. Духовная жизнь есть борьба, борьба жестокая и неумолимая. Как одаренные натуры таят в себе неожиданности и легко подвержены игре страстей и самых противоположных сил, что и отличает их от посредственных и незначительных людей, так и Византия носила в себе разные возможности, и историческая ее судьба полна пестротой и богатством оттенков». Вследствие этого «Византия знала свои падения, но она же касалась высочайших вершин духа. Она была подвержена всем людским недостаткам, но показала также примеры исключительной святости и утонченной духовной культуры. В Византии нельзя искать осуществления идеала христианского государства, но нельзя также термином “византинизм” обозначать исключительно низменные проявления человеческой слабости, интриг, вероломства и греха»²¹. Зная это, необходимо понимать, что «высочайшие вершины духа» все-таки преобладали над «низменностью» и определяли суть «византинизма», наследниками которого стала наша Святая Русь и мы, православные. Именно в таком устремлении к вершинам духа и определяется бытие наше как «византийцев».

¹⁹ Соколов И. И. Лекции по истории греко-восточной Церкви. Т. I. СПб., 2005. С. 9.

²⁰ Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998. С. 384.

²¹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 13–14.

Этюд 2.

Методы изучения святоотеческих творений и путь постижения отцов Церкви

Общеизвестно, что святоотеческие творения составляют существенную и органичную часть *записанного* Священного Предания²², которое наряду со Священным Писанием является основой основ нашего православного бытия и нашего богословия. Но одновременно следует напомнить, что эти творения представляют собой и часть общекультурного достояния всех христианских народов. Другими словами, сочинения отцов Церкви по своей формальной стороне суть памятники письменности и как таковые могут изучаться так же, как и все прочие памятники, с применением соответствующих научных методов. В частности, их можно рассматривать с точки зрения *текстологии*, включая изучение рукописной традиции того или иного произведения или группы произведений. Кроме того, данные творения доступны изучению с *филологической* точки зрения, предполагающей анализ жанровых особенностей сочинений отцов Церкви, их стиля и т.п. Еще они (особенно эпистолярное наследие отцов) могут исследоваться как *исторические* источники, проливающие свет на определенные обстоятельства конкретной исторической эпохи как земного бытия Церкви, так и светского общества. Наконец, некоторые святоотеческие творения (яркий пример тому — «Философские главы» прп. Иоанна Дамаскина) органично входят и в контекст истории философии и в таком своем качестве предполагают определенный *философский* подход к ним. Все названные методы суть средства подхода к памятникам церковной письменности, и каждый метод имеет в виду определенную *частную цель* (издание творений отцов, их перевод на различные языки, их анализ с филологической, исторической и философской точки зрения), достижение которой способствует удовлетворению нашей научной пытливости и прояснению ряда аспектов *внешней* стороны святоотеческого

²² Ср. на сей счет замечание одного нашего догматиста: «К эпохе свободы и торжества Церкви в IV веке вообще почти все Предание получает письменную запись и ныне сохраняется в памятниках Церкви» (*Помазанский М., протопресвитер*. Православное догматическое богословие. Платина, 1992. С. 26).

наследия. И здесь невольно напрашивается аналогия с нашей обычной человеческой жизнью, на протяжении которой мы постоянно ставим себе частные цели, порой достигая их, а порой и терпя неудачи на пути этого достижения. Однако всякий человек подспудно ощущает, или же ясно осознает, что данные частные цели нисколько не подменяют основной цели его человеческой жизни, связанной с поиском и (в идеале) обретением смысла нашего земного бытия. Лишь осознание этого смысла может упорядочить хаотичную массу наших конкретных и частных целей, выстраивая их строгую архитектонику. Если обратиться от данной аналогии к святоотеческим творениям, то можно, наверное, сказать, что изучение их, помимо частных целей и связанных с ними конкретных методов исследования, должно иметь главную цель и непреходящее смысловое содержание. И тогда возникает очевидная необходимость определения, насколько это возможно для нас, этой главной цели и смыслового содержания.

Как говорилось выше, произведения отцов Церкви являются неотъемлемым достоянием Священного Предания, которое неразрывно соединено со Священным Писанием, и, по словам сербского отца Церкви, «как Священное Писание, так и Священное Предание во всех отношениях равно необходимы, равно важны, равно незаменимы»²³. Или, как констатирует один из учеников этого отца, «они составляют одну нераздельную двуединую целостность»²⁴. В рамках подобной целостности и следует, на наш взгляд, искать главную цель изучения святоотеческих творений. Прежде всего эту цель невозможно обрести вне Православной Церкви, которая, «несомненно, есть “Церковь апостольская”». Но еще она в самом глубоком смысле есть Церковь отцов. Эти два определения неотделимы друг от друга. Без святых отцов Церковь не будет подлинно апостольской»²⁵. В ранней Церкви Предание играло роль основания и метода, являясь герменевтическим принципом. «Писание можно было справедливо оценить и понять только в свете и посредством живительного апостольского Предания, бывшего существенной движущей силой

²³ Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. II. М., 2006. С. 29.

²⁴ *Артемий, еп.* С Христом на жизненном пути: Сб. работ. М., 2010. С. 140.

²⁵ *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 379.

христианского бытия. Конечно, так было не потому, что Предание могло что-то добавить к отраженному в Писании, а потому, что предоставляло оживляющий контекст, всеобъемлющую перспективу, которая позволила бы непосредственно раскрыть и понять истинную “цель” и полноту “первозамысла” Свящ. Писания, суть Божественного Откровения»²⁶. Если частные цели исследования сочинений церковных писателей достижимы в некоторой степени и помимо Православия, то высший смысл такого исследования раскрывается только в Православии. В свое время священномученик Иларион четко и недвусмысленно высказался относительно Священного Писания: «Книги Священного Писания — одно из средств, через которые в Церкви действует на людей благодатная сила Божия. Дух Божий оживляет только Тело Церкви, а потому и Священное Писание может иметь смысл и значение только в Церкви». Другими словами, «Священное Писание — одно из проявлений благодатной жизни Церкви. Оно — имущество церковное, драгоценное и бесценное, но имущество именно церковное. Священное Писание нельзя отрывать от общей жизни церковной. Только Церковь дает смысл существованию Писания»²⁷. Единство Священного Писания и Священного Предания в свете этого несомненного тезиса предполагает и не менее несомненный вывод из него: *вне Православной Церкви нет святоотеческих творений*. Эти творения, как отмечалось, можно рассматривать в качестве литературных памятников, исторических источников, философских произведений и т. д., но такое рассмотрение будет лишь рассмотрением «по букве». Естественно, подобный подход имеет свой определенный смысл и значение, но польза от этого будет только в том случае, если данный подход неразрывно связан с пониманием сочинений отцов «по духу», то есть по Духу Божию, который дышит только в Церкви Божией. Вне этого Духа всякие научные изыскания имеют тенденцию превращаться в мертвящую букву, ибо *буква убивает, а дух животворит* (2 Кор. 3, 6). Поэтому «Предание есть непрерывное присутствие в Церкви Духа Святого, непрерывное Божие водительство и просвещение. Церковь не связана буквой. Она

²⁶ Флоровский Г., прот. Свидетельство истины. С. 25.

²⁷ Сщмч. Иларион (Троицкий). Творения. Т. 2. М., 2004. С. 154.

движется вперед, ведомая Духом»²⁸. Постоянное причастие Духу, то есть непрестанное стояние в Православии, и открывает для нас высший смысл изучения святоотеческих творений или путь постижения отцов, в свете которого и частные научные методы исследования их обретают свое истинное значение и звучание.

Естественно возникает вопрос: что предполагает такой путь и какие требования предъявляет он к тем, кто встает на него? По нашему глубокому убеждению, прежде всего это стяжание смиренномудрия, в том числе и научного смиренномудрия. В конкретном случае оно имеет, помимо всего прочего, ясно осознаваемую презумпцию: святые отцы суть люди *святые* (хотя, само собою разумеется, и небезгрешные) и тем самым не только выше любого исследователя, но и являются образцом подражания для него. Эта *дистанция святости* должна четко соблюдаться каждым, кто приступает к изучению сочинений отцов, и она исключает всякие проявления «научно-самолюбивого панибратства» по отношению к ним (такой-то отец якобы что-то «недопонял» или ошибся в том-то и том-то). Важно помнить, что слова «святой» и «святость», так много говорящие нашему сердцу и уму, играющие множеством смысловых оттенков и символических нюансов, трудно и практически невозможно понятийно определить. Да в этом и нет необходимости. Думается, руководящим принципом здесь может служить высказывание одного из замечательных исихастов нашего времени: «Жизнь даже великих подвижников — это череда постоянно изменяющихся взаимоотношений между благодатью и человеческой волей, между святостью и грехом, это процесс, который у аскетов называется невидимой бранью. В вечности, когда пора испытаний останется уже позади, благодать Божия восполнит недостающее и соединится с душой человеческой неразлучно, неразрывно, навсегда; а после воскресения она преобразит и одухотворит тела святых. Более того, святость в вечной жизни — это не статика, а вечное приближение к Божеству, вечное восхождение по духовным ступеням, вечное озарение Божественным светом (то, что на языке аскетики называется обожением) все большей силы и интенсивности. В этом свете человек преображается и становится более и более способным созерцать Божественную красоту, сам делаясь от этого

²⁸ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 378–379.

все более прекрасным, как кристалл, в котором отражаются и играют лучи восходящего солнца»²⁹. В этом отношении святые отцы Церкви должны быть постоянным образцом и примером для нас, но нельзя забывать, что мы не достигли (а скорее всего, никогда и не достигнем) удивительной меры их. Разумеется, авторитет святых отцов не означает слепого приятия всех частных мнений того или иного отца и не исключает определенной свободы в изучении их. В свое время один русский патролог заметил: «Чем ближе предметы святоотеческих творений к существу христианской религии, тем необходимее соглашаться с воззрениями святых отцов на сии предметы, тем необходимее подчиняться их авторитету, и наоборот, чем отдаленнее предметы их размышлений от круга тех истин веры и благочестия, которыми определяется сущность богооткровенного учения, тем менее можно усвоить отеческим творениям значение и важность»³⁰. Но эта свобода не должна выходить за рамки *соборного* веросознания Православной Церкви, то есть не должна превращаться в произвол. Ведь любая свобода всегда есть свобода *ради* чего-то, а не свобода *от* чего-то: последнее и превращает ее как раз в произвол. В конкретном случае свобода исследования святоотеческих произведений существует только ради вхождения в живое церковное Предание и ради жизни в нем. Мы еще должны постоянно помнить, что изучение творений отцов необходимо предполагает и приобщение святоотеческому богословию, то есть оно предполагает попытку, пусть и весьма скромную и ограниченную, самому стать богословом. А эта попытка связана с большой опасностью духовного падения, поскольку известная апостольская заповедь: *Блюдите убо, како опасно ходите* (Еф. 5, 15) — касается всех граней нашего христианского жития и нашего мышления. Невольно на память приходят слова второго Богослова: «Любомудрствовать о Боге можно не всем, потому что способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере очищают, и душу, и тело. Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому,

²⁹ Рафаил (Карелин), архим. Дыхание жизни. О молитве. Саратов, 2007. С. 91–92.

³⁰ Порфирий (Попов), архим. Об авторитете святых отцов Церкви и важности их писаний // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. Т. XXII, 1863. С. 45–46.

как для слабого зрения к солнечному лучу»³¹. А всякое изучение святых отцов есть в той или иной степени *любомудрие о Боге*. Оно же необратимо превращается в *суемудрие*, если мы начинаем «любомудрствовать погрешительно», то есть следовать своей гордыне и не стремиться каждый день и час очищать себя. Когда такое стремление отсутствует, тогда дух суетности вторгается в нашу душу и ум, извращая их своим лукавством³². А этот дух, как известно, исторгается, подобно всякому духу лукавства, только постом, молитвой, бдением и прочими подвижническими трудами. Таким образом, путь постижения отцов совершенно *немыслим без аскезы*, мера которой у каждого изучающего святоотеческие писания разная, но без которой мы не можем шествовать этим путем. Другими словами, изучение творений отцов необходимо и неразрывно связано с постоянным устремлением следовать им в своей жизни. Ведь общеизвестен тот факт, что все святоотеческое Предание зиждется на нерасторжимом единстве *действия и созерцания*. И каждый приобщающийся этому Преданию не может не прилагать все усилия к соблюдению данного единства, причем того единства, в котором *действие* является первым и необходимым условием *созерцания*, его незыблемым основанием. Не случайно отец Иустин (Попович) сказал: «В Православии на первом месте жития святых, а на втором — наука, причем наука жизненная, проверенная опытом, благодатная наука, лишенная всего схоластически-мертвого и по-протестантски рационалистического»³³. Это суждение со всей очевидностью относится и к православной патрологии, занимающейся изучением святоотеческих творений. Как особая область богословской и церковно-исторической науки, она, конечно, не может обойтись без тех методов, о которых речь шла выше, но ее нельзя ни в коем случае сводить к этим методам и ограничиваться ими. Осуществляя конкретные задачи в своих частных исследованиях,

³¹ Григорий Богослов, *свт.* Слово 27, 3 // *Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский*. Творения. Т. 1. М., 2007. С. 328.

³² Ср. ясное и точное высказывание: «Любое богословское утверждение тесно связано с жизнью во Христе; богословие, оторванное от жизни веры, вы рождается в пустое многословие, тщетное умствование, лишенное всякого духовного содержания» (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 380).

³³ Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) Т. 2. М., 2006. С. 29.

православный патролог не может забывать о главной цели христианского жития — о своем личном спасении; обращаясь к писаниям отцов, он обязан уподоблять себя ученику, приходящему к старцу и вопрошающему: «Как мне спастись?» Путь изучения отцов и путь спасения того, кто к ним обращается, не суть два пути, а путь — единый и единственный. Только он один — *путь Жизни*, как говорилось в памятниках древнецерковной письменности («Дидахе», «Послание Варнавы» и пр.); всякий другой путь (или пути) есть *путь смерти*. По сути дела, это есть развитие идей св. апостола Павла, для которого «тот, кто существует вне единства Тела Церкви, одновременно находится вне спасения и вне истинной жизни, которая исходит от Главы — Христа»³⁴.

Особое внимание следует обратить на то, что православный патролог, ретроспективно оглядываясь на историческое бытие Церкви, не может не проводить, среди прочего, и четкой грани между *Православием* и *ересью*. Конечно, ему хорошо известно, что между этими полюсами существовал (и ныне существует) ряд промежуточных явлений, но они существуют лишь постольку, поскольку тяготеют либо к одному, либо к другому полюсу. Например, в IV веке эти полюса ясно обозначались свт. Афанасием Великим и его соратниками, с одной стороны, и Арием — с другой. И пестрая картина различных догматических течений в эту эпоху ясно упорядочивалась их тяготением либо к Православию (в частности, таковым было «омиусианство»), либо к арианству (пример — «омийство» или «аномейство»). Поэтому Православие было и остается Православием, а ересь, в различных своих проявлениях, была и остается ересью. Между ними никогда не было «диалога», а всегда существовала только война или та *духовная брань*, о которой свидетельствует вся история Церкви. И отцы Церкви всегда в этой брани выступали против «супротивной рати», какие бы многоликие формы она ни приобретала и на какие бы тактические изощрения она ни умудрялась. Путь постижения отцов предполагает ясное осознание данного факта и исключает всякие попытки встать «над схваткой» ради миража некой «научной объективности».

³⁴ Афанасий (Евтим), иером. Экклесиология апостола Павла. М., 2009. С. 197.

Источники

- Григорий Богослов, свт., архиепископ Константинопольский.* Творения. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2007.
- Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения. Т. 2. М., Сретенский монастырь, 2004.
- Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 2. М.: Паломник, 2006.

Литература

- Артемиий, еп.* С Христом на жизненном пути: Сб. работ. М.: Святая Русь, 2010.
- Афанасий (Евтич), иером.* Экклесиология апостола Павла. М.: Новоспасский монастырь, 2009.
- Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Паломник, 1996.
- Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия: Святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004.
- Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
- Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / Пер. с фр. Сергиев Посад: МДА, 2018.
- Помазанский М., протопресв.* Православное догматическое богословие. Platina: St. Herman of Alaska Brotherhood Press, 1992.
- Порфирий (Попов), архим.* Об авторитете святых отцов Церкви и важности их писаний // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. Т. 22, М., 1863. С. 1–59.
- Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. О молитве. Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2007.
- Рафаил (Карелин), архим.* Тайна спасения. М.: Подворье Троице-Сергиевой Лавры, 2015.
- Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
- Сидоров А. И., Доброцветов П. К., Фокин А. Р.* Патрология: Учебник. Т. 1. М.: Познание, 2019.
- Соколов И. И.* Лекции по истории греко-восточной Церкви. Т. I. СПб., 2005.
- Тихон (Азриков), архим.* Преподобный Иоанн Лествичник как представитель восточного аскетизма. М.: Отчий Дом, 2011.
- Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998.
- Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Мн.: Белорусская Православная Церковь, 2006.
- Флоровский Г., прот.* Свидетельство истины: Сб. ст. СПб.: Духовное наследие, 2017.

The Narrow Path of Patristic Theology (Two Patrological Essays)

Alexey I. Sidorov

Professor of Moscow Theological Academy
Doctor of Church History, Candidate of Historical Sciences
Head of Scientific School of Patrological Studies at the Theology Chair
of Moscow Theological Academy

117311, Moscow, Stroiteley street, h. 5, fl. 55
isid-agapit@mail.ru

For citation: Sidorov Alexey I. «The Narrow Path of Patristic Theology. (Two Patrological Essays)». *Diakrisis*. 2019. № 2 (2). P. 79–97. DOI:10.54700/diakrisis.2019.2.2.004

Abstract

In one of his very last articles ready to be published, Alexey Ivanovich Sidorov, Professor of the Moscow Theological Academy, discusses the principles of the Orthodox approach to study the heritage of the Holy Church Fathers. In this regard, he draws a distinction between the notions of «patrology» and «patristics», pointing out the need to link the true patrological science with the spiritual ascetic Orthodox life, yet also indicating, that to study auxiliary disciplines (philosophy, philology, literary studies, history, etc.) at the first place is unacceptable for studies of the Holy Church Fathers. These two essays represent a sort of «scientific testament» made by the late Professor of the Moscow Theological Academy.

Keywords: Alexey Ivanovich Sidorov, patrology, patristics, Holy Church Fathers, priest Georges Florovsky.