

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ ЦЕРКВИ ИНГРИИ

Заочное отделение

Дипломная работа

Тема:

**Сравнительный анализ понятия “Предание” в в богословских трудах
церковных писателей II-III вв. н.э.
и в современном римско-католическом
и восточно-православном богословии**

Выполнил: студент 5 курса заочного отделения

Романенко Е.К.

Научный руководитель:

к.и.н. Каргальцев А.В.

дер. Колбино,
Ленинградская обл.
2022

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	С. 3
ГЛАВА I. ПОНЯТИЕ «ПРЕДАНИЯ» В ТРУДАХ ИРИНЕЯ ЛИОНСКОГО, ТЕРТУЛЛИАНА И КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО	С. 11
ГЛАВА II . ПОНЯТИЕ “ПРЕДАНИЕ” В СОВРЕМЕННОМ ВОСТОЧНО-ПРАВОСЛАВНОМ И РИМСКО- КАТОЛИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ	С. 61
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	С. 92
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И МАТЕРИАЛОВ	С. 100

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос об *источнике откровения*, т.е. вопрос о том, из каких источников верующие черпают свои знания о Боге, о вере, об этике и религиозной практике является основополагающим вопросом для любой религии или конфессии. Прежде, чем идти в мир, чтобы проповедовать свою веру, любой общности и даже любой отдельно взятому человеку следует определить, в чем именно заключается эта вера и что именно будет средоточием проповеди. В богословии Евангелическо-лютеранской церкви этот вопрос является крайне важным, поскольку наши исповедания пытаются четко разграничить Божье Откровение, имеющее Абсолютную природу и человеческие взгляды, обычаи и установления, имеющие природу относительную и преходящую.

I. Актуальность темы исследования

Вопрос об источнике Откровения становится тем более важен в полемике лютеран с христианами-традиционалистами, прежде всего римо-католиками и православными. В полемике с евангелическими христианами православные и католические полемисты, пытаясь опровергнуть принцип *Sola Scriptura* («только Писание») часто апеллируют к «Преданию Церкви». Однако, при этом, не совсем понятно, какое значение они вкладывают в это слово, поскольку сам этот термин является крайне многозначным и расплывчатым. Сам термин «Предание» может иметь различные значения в богословских системах различных деноминаций. Однако, для того чтобы полемизирующие стороны могли прийти хотя бы к какому-то результату или хотя бы обозначить свои позиции, каждый термин во время построения аргументации должен иметь *одно и только одно* значение. Таким образом, само понятие «Предания» требует существенного прояснения.

Вторая проблема такой полемики заключается в том, что не совсем понятно, какова роль Церкви по отношению к Преданию: главенствующая или подчиненная? Другими словами: входит ли в обязанности церкви *хранить* Предание в неизменном виде или *формировать* его? Мы полагаем, что между

этими двумя функциями есть существенная разница, поскольку понятие «хранить» подчеркивает необходимость сохранять неизменным то, что было передано, не внося в него изменений и не вмешиваясь в его структуру. Понятие «формировать», наоборот, предполагает динамику, изменения, активное вмешательство.

Это противоречие становится еще отчетливее, поскольку с точки зрения богословов католической и православной церквей только одна церковь является истинной и спасительной. Однако, в этом случае возникают закономерные вопросы: можно ли на основании истинного Предания определить истинную Церковь? Или же, наоборот, истинное Предание есть продукт истинной Церкви? В случае, если истинно второе положение (Предание есть продукт Церкви), возникает смежная проблема: вольна ли Церковь сама не только устанавливать объем (содержание) Предания, но и давать его определение? И если да – как оно соотносится с теми определениями Предания, которые давали предыдущие поколения христиан, хранителями наследия которых считают себя представители римско-католической и православной церквей? Например, представители православной церкви любят говорить о конкретных формах выражения Предания: постановлениях Вселенских Соборов, литургических текстах, трудах церковных отцов, иконографии и церковном искусстве. Мы видим, что и в трудах отцов ранней церкви (Иринея, Тертуллиана, Ипполита и проч.) есть отсылки к церковному Преданию. Однако, понимали ли они его так же, как понимают его богословы современных церквей католической традиции? Другими словами: согласились бы Иринея Лионский, Тертуллиан или Климент Александрийский с заявлением, что постановления церковного собора, будь он поместный или Вселенский, есть голос Святого Духа? Именно с этой целью мы считаем нужным исследовать понятие «Предания» не только в современных богословских системах, но и в его историческом развитии и в трудах церковных богословов первых веков. В этом мы видим актуальность темы нашего исследования: если споры о роли Предания в церковной жизни идут до сих пор – возможно, имеет смысл приостановить их до тех пор, пока в межконфессиональной полемике не будет сформулировано хотя бы общее, а еще лучше – конкретное и специфичное определение Предания.

II. Проблема исследования

В свете всего изложенного выше, проблему исследования можно сформулировать следующим образом: необходимо определить, как именно понимают «Предание Церкви» современные богословы римско-католической и восточно-православной традиций и как эти определения соотносятся с тем пониманием Церковного Предания, которое мы находим в трудах богословов первых веков христианской Церкви. Для всестороннего рассмотрения этой проблемы необходимо ввести несколько терминологических и методологических разграничений.

Поскольку одним из ключевых вопросов в нашей работе будет соотношение Писания и церковного Предания, мы считаем возможным обратиться к классификации римско-католического автора А.Н. Лэйна¹. Он подчеркивает, что хотя само понятие «Предание» крайне многозначно, в церковной истории можно выделить несколько основных взглядов на то, что такое Предание и как оно соотносится со Священным Писанием, а именно:

а) Взгляд на Предание как на *тождественное* Священному Писанию или *совпадающее* с ним по своему содержанию (*coincidence view*). Согласно этому взгляду, Писание и Предание являются двумя формами передачи апостольской проповеди, т. е. суммы богословских знаний, которые Христос передал апостолам, а апостолы передали последующим поколениям христиан. Писание и Предание, т.о. - две различных формы передачи одного и того же идейного комплекса. Этот взгляд, указывает Лэйн, был характерен для Иринея Лионского, а также отчасти для Тертуллиана, а позже — для Викентийя Лиринского. Аналогичный взгляд на взаимоотношения Писания и Предания предлагает другой автор - Дж. Келли, который полагает, что с точки Иринея и Тертуллиана Писание и Предание являются согласующимися, взаимозависимыми источниками передачи апостольского учения («co-ordinate channels of [the] apostolic testimony»)².

¹ Lane, A.N.S. Scripture, Tradition and Church: An Historical Survey // Vox Evangelica 9 (1975). С. 37

² Kelly, J.N.D. Early Christian Doctrine. New York: Harper and Row, 1960. С. 35-36

б) Взгляд на Предание как на *дополняющее* Писание (supplementary view). Предание в данном случае рассматривается как некая сумма знаний, переданная устно апостолами помимо и независимо от Священного Писания. В данном случае эта сумма знаний может включать в себя как богословские идеи, так и обиходные обычаи и литургические традиции (lex orandi как основа для lex credendi), которые передаются устно и, следовательно, в некотором роде — «тайно». Такого взгляда на Предание, как мы покажем ниже, придерживались и гностики. Среди христиан кафолической традиции, ближе всего к этому взгляду подходит Климент Александрийский, а позже - Василий Великий³ и отчасти - Блаженный Августин.

в) Наконец, подход, отводящий Преданию *вспомогательную* роль (ancillary view) — как инструменту, помогающему нам лучше понять Священное Писание. Такой подход был в целом характерен для деятелей эпохи Реформации.

Хотя классификация, которую предлагает Лэйн может показаться несколько упрощенной, мы считаем возможным взять ее за основу как один из возможных параметров для нашего анализа. Мы также считаем необходимым ввести следующие разграничения:

1) Поскольку одним из рассматриваемых вопросов будет отношение Предания к Священному Писанию, нужно дать определения таким методологическим позициям, как *Sola Scriptura* и *Prima Scriptura*. Под *Sola Scriptura* («только Писание») следует понимать позицию, согласно которой Священное Писание является единственным подлинным источником Божественного Откровения и окончательным авторитетом в делах веры, этики и церковной жизни. Под *Prima Scriptura* («первичность Писания») понимается позиция, согласно которой Писание является важнейшим, но не далеко единственным источником Откровения в Церкви.

2) Определения Предания можно условно разделить на *катафатические* (позитивные, положительные) и *апофатические* (отрицательные, мистические). Катафатические полагают Предание как некий вполне конкретный феномен, который может быть определен в тех или иных терминах. Апофатические (или мистические) полагают Предание как некую сверхъестественную силу, которая не

³ См.: Св Василий Великий. О Святом Духе. Гл. 27. Творения: В 2 томах. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. М.: «Сибирская Благозвонница», 2008

столько определяется в тех или иных конкретных формах, сколько «живет» в Церкви. В последнем случае считается, что Предание можно не столько определить в тех или иных словах или догматах, сколько пережить в мистическом опыте.

3) С этими же определениями (апофатическими и катафатическими) будут связаны такие понятия в нашей работе как *текстовое* и *антитекстовое* понимание Предания. Текстовое понимание предполагает Предание как некую совокупность сведений (например, переданную Христом своим апостолам). *Антитекстовое* понимание, близкое по сути к апофатическому, предпочитает давать Преданию любое определение, кроме текстового.

4) Также следует разграничить *статическое* и *динамическое* понимание Предания. Статическое понимание Предания предполагает необходимость хранить его в неизменности. Динамическое понимание – предполагает активное и «творческое» вмешательство в содержание Предания тех, кому оно было передано. Первое можно также обозначить, как *консервативную* позицию по отношению к Преданию, второе — как *прогрессистскую*.

III. Методы исследования. Цели и задачи исследования

Основным методом исследования будет метод сравнительного анализа соответствующих текстов древних и современных богословов. Основная цель нашего исследования – проанализировать труды древних богословов Церкви и современных богословов римско-католической и восточно-православных церквей с целью охарактеризовать их определения Предания, выявить характерные особенности этих определений, провести их сравнения, выявить сходства и различия. В рамках этой цели мы ставим перед собой следующие задачи, соответствующие методологическим разграничениям, приведенным выше:

1) Определить, какого определения Предания — *апофатического* или *катафатического* - придерживаются те или иные древние и современные богословы

2) Определить, придерживаются ли эти богословы *текстового* или *антитекстового* понимания Предания

3) Установить объем и содержание понятия Предания в трудах древних и современных богословов. В первом случае необходимо установить: включает ли

понятие «Предания» только положения вероучительные и богословские, или также и церковные обычаи: литургические, бытовые и т.д. Что касается определения содержания Предания, необходимо установить: в случае, если Предание содержит вероучительные положения — какие именно это положения? Мы также постараемся определить, каково соотношение понятий «Предание» и «Правило Истины» («Правило Веры», *regula fidei*)

4) Установить, придерживаются ли эти богословы *статического* или *динамического* понимания Предания. В рамках этой цели также необходимо определить, какую позицию они занимают по отношению к Преданию: *консервативную* или *прогрессивную*

4) С пунктом (3) логически связана и следующая задача: установить, какова с точки зрения древних и современных богословов роль Церкви по отношению к Преданию. Входит ли в обязанности Церкви хранить Предание неизменным, или же развивать его, формировать его, вносить в него необходимые изменения и т.д. В первом случае Предание есть явление первичное по отношению к Церкви, во втором — Церковь первична по отношению к Преданию

5) Мы также ставим перед собой задачу установить *характер передачи* Предания внутри Церкви: является ли Предание тем, что передается и преподается в Церкви открыто и явно, или же оно является некоей совокупностью «тайных» доктрин (*disciplina arcani*), которые передаются устно и которые необходимо скрывать от непосвященных. В первом случае можно сказать, что передача Предания носит *экзотерический* характер, во втором — *эзотерический*

6) Последняя задача в рамках исследования: определить, в каком соотношении находятся Писание и Предание в трудах древних и современных богословов, а именно: рассматривают ли они Предание как *тождественное* Писанию, *дополняющее* Писание или же имеющее по отношению к Писанию вспомогательную роль⁴ (по изложенной выше классификации Лэйна). Дополнительной задачей в данном случае будет установить, придерживаются ли древние и современные богословы позиции *Sola Scriptura* или *Prima Scriptura* по отношению к Священному Писанию

⁴ В соответствии с изложенной выше классификацией Лэйна

IV. Предмет, хронологические рамки, структура и источники исследования

Предметом исследования является понятие «Предания» в современном римско-католическом и восточно-православном богословии, а также в трудах богословов доникейской Церкви: Иринея Лионского, Тертуллиана и Климента Александрийского. Выбор указанных выше древних авторов обусловлен тем фактом, что их деятельность хронологически ближе всего к Апостольской эпохе (закончившейся в I в. н.э.), а их богословские труды наиболее подробны и систематичны. Кроме того, труды данных авторов кажутся нам наиболее репрезентативными, поскольку они по-своему представляют богословские направления в Древней Церкви: если об Иринее можно сказать, что он представляет собой более универсальный и фундаментальный («кафолический») вариант древнецерковного богословия, то Тертуллиан представляет уже характерно Западное богословие, а Климент — Восточное.

Структура исследования определяется спецификой задействованного в исследовании материала. Во первой главе мы рассмотрим определение и роль понятия «Предание» в богословских системах древних церковных авторов: Иринея Лионского, Тертуллиана и Климента Александрийского. Богословие Иринея будет рассмотрено на основании его трудов «Против всех ересей» и «Доказательство апостольской проповеди»; Тертуллиана — на примере «О прескрипциях против еретиков» и «О венце воина»; Климента — в основном на примере «Стромат».

Во второй главе будут рассмотрены работы современных православных богословов, которые имеют научно-популярную, публицистическую или даже полемическую природу, а также труды академических православных богословов. Это будут работы митр. К. Уэра, игум. Петра (Мещеринова), А.В. Ведерникова, А. Зайцева, прот. М. Дронова, прот. О. Давыденкова, А. Кураева, В.Н. Лосского, Х. Яннараса, И. Мейендорфа, С. Булгакова, Г. Флоровского. В этой же главе будут рассмотрены современные римско-католические взгляды на понятие Предания, при этом за основу будут взяты Катехизис католической церкви и постановления Второго Ватиканского Собора.

Помимо трудов указанных выше богословов, в качестве дополнительных источников мы также задействуем труды других богословов древней Церкви —

Игнатия Антиохийского, Ипполита Римского, Св. Василия Великого. Второстепенными источниками исследования являются труды историков Церкви и историков богословия: А.И. Бриллиантова, И. Мейендорфа, Г. Флоровского, А.А. Стоярова и др. В заключение будут представлены выводы исследования, а также список использованной литературы и материалов.

ГЛАВА I.
ПОНЯТИЕ «ПРЕДАНИЯ ЦЕРКВИ»
В ТРУДАХ ИРИНЕЯ ЛИОНСКОГО,
ТЕРТУЛЛИАНА И КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

1. Понятие «Предания» в богословии Иринея Лионского

1.1. «Предание» в полемике Иринея с гностиками

Как отмечает Дж. Бушур (Bushur), труд Иринея примечателен не только тем, что представляет собой защиту древнецерковного кафолического христианства от гностических ересей, но также и тем, что он представляет картину раннего христианства «внешнему» языческим миром и в том числе дает всеобъемлющую картину внутрицерковных дискуссий того времени⁵. Для понимания общего контекста спора Иринея с гностиками, и для понимания того, каким образом и для каких целей Ириней использует церковное Предание как полемический инструмент против гностиков, нужно сказать несколько слов и о воззрениях ересиархов гностических сект. Сами эти секты были чрезвычайно разнородны в своих «богословских» взглядах. Были, например, как отмечает свящ. И.А. Никольский, *гностики-монисты* и *гностики-дуалисты*⁶; одни опирались в основном на греческую философию, другие — на восточные религии. Системы гностиков были настолько разнородны, что некоторые церковные писатели того времени сравнивали гностицизм с *многоголовой гидрой*⁷.

В противоположность кафолическому учению об Отце Сыне и Святом Духе, гностики утверждали своего рода «плюралистический взгляд»⁸ на природу божественного и учили что «божество» последовательно раскрывается в различных «неодинаково совершенных существах»⁹, хотя о точном количестве и характере этих существ среди гностиков не было единого мнения. И хотя гностические школы в конце концов проиграли идейную борьбу с кафолическим христианством,

⁵ Bushur, James G. *Irenaeus of Lyons and the Mosaic of Christ: Preaching Scripture in the Era of Martyrdom*. New York: Routledge, 2017. С. 5

⁶ См.: Свящ. Никольский И.А. Св. Ириней Лионский в борьбе с гностицизмом // Христианское чтение, 1881: № 1-2. С. 54

⁷ Rudolph, Kurt. *The Nature and History of Gnosticism*. Edinburgh: T&T Clark Ltd., 2001. С. 53

⁸ Ashwin-Siejkowski, P. *SCM Study Guide to Early Christian Doctrine and the Creeds*. London: SCM Press, 2010. С. 6-7

⁹ Бриллиантов, А.И. Лекции по истории древней церкви. Спб: «Издательство Олега Абышко», 2007. С. 67

А.А. Столяров указывает, что гностикам по своему удалось решить некоторые проблемы, бывшие актуальными и для христианства, в частности из области космологии и сотериологии. А влияние гностицизма во второстепенных вопросах можно заметить даже у таких авторов, как Клемент Александрийский и Ориген, которые разрабатывали свое учение в рамках католической традиции¹⁰.

При всей разнородности гностицизма, можно выделить несколько общих элементов, объединявших все гностические школы. Во-первых, практически все гностики так или иначе говорили об эзотерической природе Откровения. Они учили о некоем особом «тайном» знании, которое и называли *gnosis*. Это тайное знание, как они утверждали, было передано Христом только узкому кругу посвященных из числа Его учеников. Передавалось это знание также тайно и устно — от одних посвященных к другим, то есть в виде некоего *тайного знания*, *тайного гностического предания*. Впрочем, как мы покажем далее (на основании свидетельства Иринея) среди гностиков были и такие, которые не стеснялись самих себя считать источником откровения (Валентин, Маркион)¹¹. То есть в представлении некоторых гностиков божественное откровение было не статическим, но *динамическим* явлением.

Именно эти обладатели тайного знания, посвященные, в представлениях гностиков, составляли в Церкви некий особый класс, «духовную элиту»¹² в противовес «простым верующим», то есть прочим членам Церкви. Ф. Шафф отмечает, что гностики открыто противопоставляли свое «знание» (*gnosis*) - «простой вере» (*pistis*) католических христиан¹³. По этой причине, как мы покажем далее, многие из этих представителей «духовной элиты» позволяли себе существенные вольности в вопросах морали¹⁴. Наконец, большинство гностиков в толковании Писаний предпочитали использовать аллегорический метод, чаще всего вырывая цитаты из контекста и т.о. полностью искажая их смысл. Впрочем, как

¹⁰ См.: Столяров, А.А. Патрология и патристика. Краткое введение. М.: «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2004. С. 121

¹¹ См. напр.: Иринея. Против ересей. Кн. 3, гл. 2, п. 1 // Иринея Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. Пер. прот. П. Преображенского, Н.И. Сагарды. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008

¹² Подробнее см.: Dunderberg, Ismo. Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus. New York: Columbia University Press, 2008. С. 15-17

¹³ См.: Шафф, Ф. История христианской церкви. Том II. СПб.: «Библия для всех», 2010. С. 304

¹⁴ См.: Иринея. Против ересей. Кн. 1, гл. 6, п. 3

будет показано далее из трудов Иринея, гностики ссылались и на апокрифические писания.

Итак, наиболее характерные особенности гностицизма, против которых и будет направлена работа Иринея, заключаются в *эзотерическом характере* «тайного» предания, доверенного только «духовной элите», понимание Откровения как *динамического явления* и использование *аллегорического метода* толкования Писаний. Далее мы покажем, как именно Иринея опровергает эти воззрения гностиков и как его полемические контратаки способствуют раскрытию его учения о Церковном Предании.

Приступая к анализу богословских воззрений Иринея, следует отметить, что вопросы Церковного Предания, последовательности и постоянства церковной проповеди и вероучительного авторитета Церкви очень тесно взаимосвязаны в трудах Иринея. В связи с этим, рассматривая каждый из вышеуказанных вопросов, мы одновременно будем рассматривать и другие вопросы, с ними связанные.

Первое, что можно с уверенностью сказать о системе Иринея: он выступает против любого рода «эзотеризма» в христианском учении, настаивая на том, что никакого «тайного» знания в христианской Церкви быть не может:

«Все, желающие видеть истину, могут во всякой церкви узнать *предание Апостолов, открытое во всем мире*; и мы можем перечислить епископов, поставленных Апостолами в церквях, и преемников их до нас, которые ничего не учили и не знали такого, что эти (еретики) бредят. Ибо, *если бы Апостолы знали сокровенные таинства, которые они сообщали совершенным отдельно и тайно от прочих, то предали бы их в особенности тем, кому поручали самые церкви*»¹⁵.

Итак, первая характеристика церковного Предания, согласно Иринею — то, что в поместных церквях по всему миру оно проповедуется всем и *открыто*, а не в тайне особым группам посвященных. Мейендорф отмечает, что Иринея в данном случае выступает против именно идеи «тайного» и «элитарного предания», доступного в церкви только небольшой группе посвященных, стоящих «выше» прочих верующих. По Иринею Бог, желающий спасти и искупить все человечество, не делает ничего втайне¹⁶. Ф. Шафф также указывает именно на это свойство

¹⁵Иринея. Против ересей. Кн. 3, гл. 3, п. 1. Выделено нами.

¹⁶См.: Мейендорф, Иоанн. Введение в святоотеческое богословие. Минск: «Лучи Софии», 2007. С. 35

апостольского Предания: оно проповедуется в церквях явно и открыто и является *общедоступным*¹⁷.

В другом месте Иринея говорит, что верующие имеют «правилом самую истину и *открыто лежащее свидетельство о Боге*»¹⁸. Преемственность пресвитеров церкви, как мы покажем и далее, есть, согласно Иринею, залог постоянства *явной*, (но именно *явной!*) передачи Предания и постоянства проповеди. То есть можно с уверенностью сказать, что Иринея выступает против любых «эзотерических», «тайных» учений в христианской церкви. Причем, не только потому, что наличие таких «тайных» преданий внутри Церкви противоречило его собственному опыту (он был учеником Поликарпа Смирнского, от которого не слышали ни о каких «тайных» преданиях)¹⁹, но и потому, что характер этих «тайных» преданий противоречил бы самой сути апостольской миссии — проповедовать Спасение во Христе всем народам (Ср.: Мф 10:27, Мф 24:14). Его критика гностиков сводится как раз к тому, что они утверждают наличие в Церкви таких «тайных доктрин»: «...они объявляют, что Иисус с Своими учениками и апостолами *говорил втайне отдельно* и требовал от них, чтобы и они тайно сообщали это достойным и верующим»²⁰. Такого же мнения о Предании апостолов, как мы покажем далее, придерживался Тертуллиан²¹.

Сам характер этих полемических выпадов против гностиков позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, иринея придерживается *эзотерического* понимания Предания как того, что проповедуются в Церкви *явно и открыто*, а не в тайне. Во-вторых, Иринея придерживается *катафатического* и *текстового* понимания Предания. То есть, Церковное предание он понимает как некую *сумму знаний*, которая была вполне явно проповедуема апостолами и которую приняли от апостолов пресвитеры Церкви. Как будет показано далее, эту сумму знаний можно свести к определенному набору вероучительных положений, т.е. зафиксировать как текст. Во всяком случае, понимание Предания как некоего «молчания» или

¹⁷Шафф. История христианской церкви. Том II, С. 307

¹⁸Иринея. Против ересей. Кн. 2, гл. 28, п. 1

¹⁹Сам Иринея неоднократно говорит о том, что принял свое учение от Поликарпа Смирнского, который, в свою очередь, принял его от самих апостолов. См.: Иринея. Против ересей. Кн 3, Гл. 3, п. 4. Ниже мы рассмотрим этот вопрос подробнее.

²⁰Иринея. Против ересей. Кн. 1, гл. 21, п. 5

²¹См.: Тертуллиан. О прескрипции против еретиков. Гл. 25. Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/o_prescript/ (дата обращения: 01.08.2022). См также далее в соотв. разделе данной главы

«тайны»; «благодатной силы», живущей в Церкви для Иринея было бы неприемлемо²².

Вопрос ортодоксальности вероучения для Иринея носил первостепенный характер, так как, по достаточно точному замечанию Бриллиантова, Иринея «в противоположность гностическим философиям хотел стоять исключительно на реальной почве христианского Откровения»²³. Следовательно, второй важнейшей характеристикой Предания, согласно Иринею является его *кафоличность*, что можно определить как *единство и постоянство* церковной проповеди во времени и пространстве. «Церковь и Предание — говорит Мейендорф — для Иринея имеет универсальный, вселенский характер»²⁴. Тот факт, что поместные Церкви по всей территории Римской империи и даже за ее пределами исповедуют одно и то же вероучение, для Иринея является мощным свидетельством истинности именно церковного Предания, а не разнообразных «тайных» преданий гностиков. Эту кафоличность Иринея характеризует так:

«Церковь, хотя рассеяна по всей вселенной даже до концов земли, но *приняла* от апостолов и от учеников их веру в единого Бога Отца, Вседержителя, сотворившего небо и землю, и море, и все, что в них, и во единого Христа Иисуса, Сына Божия, воплотившегося для нашего спасения, и в Духа Святого, чрез пророков возвестившего все домостроительство Божие и пришествие и рождение от Девы, и страдание и воскресение из мертвых и вознесение во плоти на небо возлюбленного Христа Иисуса Господа нашего, а также явление Его с небес во славе Отчей, чтобы "возглавить все" (Еф. 1:10) и воскресить всякую плоть всего человечества, да пред Христом Иисусом, Господом нашим и Богом, Спасом и Царем, по благоволению Отца невидимого, "преклонится всякое колено небесных и земных и преисподних, и всякий язык исповедает Ему" (Флп. 2:10), и да сотворит Он праведный суд о всех (...). Принявши это учение и эту веру, Церковь, хотя и рассеяна по всему миру, - как я сказал, *тщательно хранит их, как бы обитая в одном доме; одинаково верует этому, как бы имеет одну душу и одно сердце; согласно проповедует это, учит и передает, как бы у ней были одни уста*. Ибо хотя в мире языки различны, но ***сила предания одна и та же***. Не иначе верят, и неразличное имеют предание церкви, основанные в Германии, в Испании, в Галлии, на Востоке, в Египте, в Ливии, и в середине мира. Но как солнце - это творение Божие во всем мире одно и то же, так и *проповедь истины везде сияет и просвещает всех людей, желающих придти в познание истины*. И ни весьма сильный в слове из предстоятелей церковных не скажет иного в сравнении с сим

²²О такого рода определениях Предания в православном богословии см. далее соотв. разделы Главы II настоящего исследования

²³Бриллиантов. Лекции по Истории Древней Церкви. С. 162

²⁴Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. С. 35

учением, ибо никто не выше Учителя, - ни слабый в слове не умалит предания. Ибо, так как вера одна и та же, то и тот, кто многое может сказать о ней, *не прибавляет, и кто малое, не умаляет*».²⁵

Эта характеристика Предания, данная Иринеем, примечательна по многим причинам. Во-первых, как уже было указано выше, Предание в этом отрывке характеризуется именно как учение, *открыто проповедуемое* в поместных церквях, а не хранящееся втайне. То есть, повторим, Иринея подчеркивает *катафатическую* и *текстовую* природу Предания. Во-вторых, когда Иринея говорит о вере, которую Церковь *приняла* от апостолов, он отчасти раскрывает и *объем и содержание* этой веры, то есть, фактически, апостольского Предания: это краткий набор вероучительных положений, которые аналогичны Апостольскому символу веры²⁶. Наконец, как мы покажем и далее, именно такое понимание Предания, характерное для Иринея полностью соответствует и этимологии греческого слова *paradosis* — т.е. букв., «то, что *передано*». Таким образом, Предание по Иринею — скорее то, что Церковь получила от апостолов и то, что сохраняется через преемников апостолов (пресвитеров), чем то, что Церковь «вырабатывает» в процессе своего исторического развития.

Если вернуться к критерию «кафоличности», можно сказать, что по отношению к церковному Преданию сам Иринея тоже выступает скорее как исследователь. В полемике он не пытается спрятаться за авторитет Церкви как института, но применяет вполне исследовательский подход. Его принцип прост и достаточно эффективен: чтобы установить, может ли то или иное проповедуемое в церкви учение (явное или «тайное») иметь апостольское происхождение, необходимо навести справки об этом учении у руководителей других поместных церквей: смогут ли они подтвердить, что именно такую вероучительную традицию они получили от апостолов? Именно по этой причине для подкрепления своей позиции Иринея часто ссылается на пресвитеров поместных церквей, основанных непосредственно апостолами. О своем учителе Поликарпе Смирнском он говорит, что тот «...многих обратил от вышешпоименованных еретиков к церкви Божией, возвещая, что *он принял от Апостолов одну только ту истину, которая передана*

²⁵Иринея. Против ересей. Кн. 1, гл. 10, п. 1-2. Выделено нами

²⁶Об этом мы подробнее поговорим в главе, посвященной понятию «Правило веры»

Церковью»²⁷. То же он говорит и о Ефесской церкви: «...основанная Павлом и имевшая среди себя Иоанна до самых времен Траяна, [она] есть истинная свидетельница апостольского предания»²⁸.

Иринея также говорит и об особой роли Римской церкви, т.к. «с эту церковь, по ее преимущественной важности, согласуется всякая церковь, т. е. повсюду верующие, так как в ней *апостольское предание всегда сохранялось верующими повсюду*»²⁹. Однако, многие авторы указывают, что Иринея здесь ссылается на Предание, хранящееся в том числе и у Римской церкви, как у одной из древнейших и авторитетнейших кафедр христианского мира. Как указывает Г. Чедвик (Chadwick), такая отсылка Иринея к Римской церкви может быть обусловлена и тем, что именно в церкви Рима в те времена бытовала особенно добросовестная (*conscientious*) традиция катехизации верующих, а тот факт, что в Рим приезжали христиане со всех концов Империи давал им всем возможность сравнить учение Римской церкви с учением своих поместных церквей. Таким образом, вряд ли здесь может идти речь о некоем «примате» Римской кафедры по отношению к прочим кафедрам христианского мира³⁰.

Итак, Иринея подчеркивает основополагающую роль персвитеров Церкви в передаче Предания, однако, можно сказать, что их роль — именно *сохранять* Предание как то, что им было *передано и вверено*. Например, он говорит, что «апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в [Церковь] все, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питье жизни»³¹.

В «Доказательстве апостольской проповеди» можно увидеть примеры именно такого взгляда на Предание. Церковную проповедь Иринея характеризует как «путь жизни, который пророки предсказали и Христос исполнил и апостолы передали, а церковь вверила своим чадам во всем мире»³²; а приводя тот или иной богословский аргумент, он говорит о том, что именно так «передали (нам) пресвитеры, ученики апостолов»³³. Еще один пример, который можно привести: о

²⁷Иринея. Против ересей. Кн. 3, гл. 3, п. 4. Выделено нами

²⁸Там же.

²⁹Иринея. Против ересей. Кн. 3, гл. 3, п. 2. Выделено нами

³⁰Chadwick, Henry. The Church in the Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great. NY: Oxford University Press, 2004. С. 104

³¹Иринея. Против ересей. Кн. 3, гл. 4, п. 1. Выделено нами

³²Иринея Лионский. Доказательство апостольской проповеди. Гл. 98. М: «Благовест», 2011., С. 62

³³Иринея Лионский. Доказательство апостольской проповеди. Гл. 3

вере во Христа, Иринея говорит, что она «твердо обоснована и истинно *предание проповеди, т. е. свидетельство апостолов*, которые посланы были во всем мире проповедать Сына Божия»³⁴.

Все приведенные выше факты позволяют сделать вывод о том, что Предание в богословии Иринея имеет вполне *катфатическую и текстовую* природу. Оно представляет собой *конкретную сумму знаний*, которую апостолы вверили своим преемникам, пресвитерам Церкви. В этой сумме знаний, согласно Иринею, нет и не может быть никаких «тайных» доктрин для особых групп «посвященных», поскольку такой эзотеризм противоречил бы самой сути апостольской миссии — проповеди Христова Евангелия во всем мире. Соответственно, не может быть в Церкви и никаких «особых», «привелигированных» групп, которым может быть вверено подобное тайное знание. Все эти черты системы Иринея станут еще более явными в следующей главе нашей работы, в которой мы проанализируем соотношение понятия «Предания» с другими элементами богословия Иринея.

1.2. Писание, Предание и Церковь в богословии Иринея

Как было указано выше, Иринея подчеркивает основополагающую роль пресвитеров Церкви как хранителей апостольского Предания. Однако, он идет еще дальше, подчеркивая решающую роль и самой Церкви как именно как *спасительного сообщества*, принадлежность к которому крайне важна для христианина:

«С другой стороны я показал, что *проповедь Церкви повсюду постоянна и пребывает неизменно* и имеет свидетельство от пророков и апостолов и всех учеников в начальные времена и в средние и последние и во всем устроении Божиим и Его твердом действовании относительно спасения человека, которое содержится в нашей вере *ее то приняв от Церкви мы соблюдаем, и она всегда чрез Духа Божия, как драгоценное сокровище в прекрасном сосуде, сохраняет свою свежесть* и делает свежим самый сосуд, в котором содержится. Ибо этот дар Божий вверен церкви, как дыхание (жизни) дано первоначальному человеку, для того, чтобы все члены принимающие его оживотворялись; и в этом содержится общение со Христом, т.е. Дух Святой, залог нетления, утверждение нашей веры и лестница для восхождения к Богу. Ибо в церкви — говорится — «Бог положил Апостолов, пророков, учителей» (1 Кор. 12, 28) и все прочие (средства) действия Духа; Коего не причастны все те, которые не согласуются с Церковью, но *сами себя лишают*

³⁴ Иринея Лионский. Доказательство апостольской проповеди. Гл. 86

жизни худым учением и самым худшим образом действия. Ибо где церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина. Посему кто не причастен Его, не питаются для жизни от сосцов матери, ни пользуются чистейшим источником исходящим от тела Христова, но выкапывают себе сокрушенные колодцы (Иер. 2, 13) из земных рвов и пьют гнилую воду из грязи, удаляясь веры Церкви, чтобы не обратиться, и отвергая Духа, чтобы не вразумиться»³⁵.

Итак, Иринея в очередной раз подчеркивает *постоянство и неизменность содержания открытой церковной проповеди* как критерий истинности Церкви. И хотя богословие Иринея и нельзя назвать «*церкве-центричным*», может показаться, что в этой цитате он очень близко подходит к максиме Киприана «*extra ecclesiam nulla salus*». Мейендорф³⁶ полагает, что в своей экклесиологии Иринея следует Игнатию Антиохийскому, который увещевал своих братьев по вере «[последовать] епископу, как Иисус Христос – Отцу, а пресвитерству, как апостолам»³⁷. Кроме того, может показаться, что в этой цитате Иринея («где церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь») мы уже видим в зачатке тот парадокс, который характерен для церкве-центричного богословия: границы Церкви определяются границами учения, которое Церковь же и определяет.

Однако, с другой стороны, в этой цитате мы можем видеть и другую важную черту богословия Иринея, которую мы подробно рассмотрим далее, а именно - его *консерватизм*: Предание есть то, что *передано и вверено* Церкви и что от Церкви принимают все ее члены. Примечательно также, что говоря о каноне четырех Евангелий, он по-своему обыгрывает знаменитую цитату из 1Тим 3:15, видоизменяя ее следующим образом: «...Церковь рассеяна по всей земле, а *столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни*»³⁸. То есть говорит о том, что Церковь *утверждается на Евангелии*, а не наоборот.

Итак, можно сказать, Иринея подчеркивает решающую роль Церкви именно в *сохранении* первоначального апостольского учения. Однако, нельзя утверждать, что с его точки зрения роль Церкви - разработка или формирование учения. Если использовать его же образ, для Иринея Церковь — скорее *сокровищница*, в которой

³⁵Иринея. Против ересей. Кн. 3, гл. 24, п.1. Выделено нами

³⁶Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. С. 38

³⁷Игнатий Антиохийский. Послание к Смирнянам. Гл. 8. Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Antiohijskij/poslanie-k-smirnjanam/ (дата обращения: 01.08.2022)

³⁸Иринея. Против ересей. Кн 3, Гл 11, п. 8

Предание хранится, чем цех или фабрика, которая это Предание производит. Примечательно также, что он подчеркивает: те, кто не соглашаются с Церковью (в вопросах прежде всего *вероучения*, но также и нравственности) сами себя отделяют от той благодатной жизни, которая дана в Церкви верующим.

Как было показано выше, одна из важнейших характеристик Предания, согласно Иринею: оно есть именно то, что *передано* апостолами, как *реальное, живое* свидетельство. В таком качестве Предание было *вверено* Церкви и именно так оно открыто проповедуется поместными церквями. Это вполне согласуется с характеристикой веры, как «однажды преданной святым» (Иуд 3, ср. также.: Тит 1:3). Далее, однако, предстоит выяснить: какова позиция Иринея по отношению к Преданию — *консервативная* или *прогрессистская*? Другими словами, можно ли сказать, что по Иринею Предание — это то, что Церковь «вырабатывает» в процессе своего исторического развития?

Итак, занимает ли Ириней по отношению к Преданию *консервативную* или *прогрессистскую* позицию? Мы беремся утверждать, что позиция Иринея — скорее консервативная, и в его трудах этому есть как прямые, так и косвенные свидетельства. Одним из *прямых* свидетельств консерватизма Иринея — характеристика, которую он дает апостольскому Преданию:

«Истинное познание есть учение Апостолов, и изначальное устройство Церкви во всем мире, и признак Тела Христова, состоящий в преемстве епископов, которым те (Апостолы) передали сущую по всюду Церковь; и она во всей полноте дошла до нас с неподдельным соблюдением Писаний, *не принимая ни прибавления, ни убавления*: здесь чтение (Писаний) без *искажения* и правильное и тщательное, безопасное и чуждое богохульства истолкование Писаний и превосходный дар любви, который драгоценнее познания, и славнее пророчества и превосходнее всех других даров»³⁹.

На эти слова «не принимая ни прибавления, ни убавления» следует обратить особое внимание. Ближайший контекст предполагает, что в данном случае речь идет о «соблюдении Писаний» - т.е. об отношении к истолкованию Писаний, а также — к канону Писаний. Безусловно, есть вероятность, что «добавления», о которых говорит Ириней, относятся к «дополнительным» гностическим псевдоевангелиям, которые гностики пытались включить в свой канон, а

³⁹Иринея. Против Ересей. Кн 4, гл. Гл 33, п. 8. Выделено нами

«убавление» - намек на маркионитов, которые, напротив, урезали канон Нового Завета, выбрасывая из него целые книги. Однако, более широкий контекст труда Иринея говорит и о том, что под «добавлениями» в данном случае можно понимать и «дополнительные» доктрины гностиков — об «эонах», «плиромах» и т.д., которых сам Ириней не находил в Предании, полученном от преемников апостолов. Выводы, к которым мы пришли ранее — о том, что с точки зрения Иринея Предание есть *то, что вверено* — позволяют утверждать, что и здесь Ириней ведет себя как консерватор.

Другим свидетельством консерватизма Иринея, хотя и косвенным, является его отношение к собственным откровениям гностиков и к тому, как гностики понимают истину:

«Когда обличают (еретиков) из Писаний, то они обращаются к обвинению самих Писаний, будто они неправильны, не имеют авторитета, различны по изложению, и (говорят), что из них *истина не может быть открыта теми, кто не знает предания*. Ибо (говорят) *истина предана не чрез письма, но живым голосом*, и потому будто Павел сказал: мы говорим премудрость между совершенными, премудрость же не мира сего (1 Кор. 2, 6). И эту премудростью каждый из них называет *изобретенный им самим вымысел*, так что, по их понятию, истина находится то в Валентине, то в Маркионе, то в Керинфе, а потом в Василиде, или в каком другом противоречащем им (учителе), который не мог ничего сказать, относящегося ко спасению. Ибо каждый из них, будучи совершенно превратного направления, не стыдится, искажая учение истины, *проповедовать себя самого*»⁴⁰.

Претензия Иринея к гностикам здесь сводится к тому, что они имеют *динамический* подход к откровению: ссылаясь на «живой голос» некоего тайного предания, гностики сами себя считают источником откровения, так что в конечном итоге им приходится проповедовать себя самих. По меткой характеристике Мейендорфа, одним из доказательств ложности гностицизма для Иринея является именно *множественность* гностических «преданий» (обусловленная множественностью учителей и школ гностицизма), в противовес единому и неизменному Преданию католической Церкви⁴¹. Можно сказать, что в этом они противоположны пресвитерам Церкви, которые проповедуют именно то, что им было вверено апостолами, а не свою собственную «мудрость».

⁴⁰ Иринея. Против Ересей. Кн 3, гл. Гл 2, п. 1. Выделено нами

⁴¹ Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. С. 35

Итак, по отношению к Преданию Иринея ведет себя скорее как консерватор: подчеркивает, что Предание — то, что *передано и должно храниться неизменным*, в противовес «живым» откровениям гностиков. Именно постоянство и неизменность проповеди поместных католических церквей и можно считать свидетельством в пользу такого взгляда на Предание. Предание — скорее вверенное Церкви апостольское свидетельство, чем продукт деятельности Церкви.

Теперь необходимо выяснить, в каком положении находятся Писание и Предание в богословии Иринея. Как мы покажем далее, одно из обвинений Иринея в адрес гностиков состоит как раз в том, что они превратно толкуют Писание, вырывая из контекста те или иные отрывки и выстраивая их в том или ином порядке. Из этого факта Иринея делает несколько радикальный вывод: поскольку Писание может быть неправильно истолковано (в первую очередь — еретиками), то Предание в некотором роде имеет приоритет по отношению к Священному Писанию, можно даже сказать, *первично* по отношению к нему:

«Если бы возник спор о каком-нибудь важном вопросе, то не надлежало ль бы обратиться к древнейшим церквам, в которых обращались Апостолы, и от них получить, что есть достоверного и ясного относительно настоящего вопроса? *Что если бы Апостолы не оставили бы нам писания?* Не должно ли было следовать порядку предания, преданного тем, кому они вверили церкви?»⁴².

Еще одним доказательством приоритета Предания по отношению к Писанию, согласно Иринею, может служить тот факт, что варварские племена, не имеющие письменности, получили христианскую веру именно в форме Предания, а не в форме Писания:

«Этому порядку следуют и многие племена варваров, верующих во Христа, которые имеют спасение свое без хартии или чернил, написанное в сердцах своих Духом, и тщательно блюдут древнее предание, веруя во Единого Бога, Творца неба и земли и всего, что в них, чрез Иисуса Христа Сына Божия, Который, по превосходной любви к своему созданию, снизошел до рождения от Девы, чрез Себя Самого соединяя человека с Богом, пострадал при Понтии Пилате, воскрес, во славе взят (на небо) и со славою придет, как Спаситель спасаемых и Судия осуждаемых, и пошлет в вечный огонь искажителей истины и презрителей Его Отца и пришествия Его. *Принявшие эту веру без письмени суть варвары*

⁴² Иринея. Против Ересей. Кн 3, гл 4, п. 1

относительно нашего языка, но в отношении учения, нрава и образа жизни они по вере своей весьма мудры и угождают Богу, живя во всякой правде, чистоте и мудрости»⁴³.

Однако, вряд ли можно сказать, что в этом вопросе Иринея последовательно утверждает именно приоритет Предания над Писанием. Ведя полемику с гностиками, он постоянно ссылается как на Ветхий Завет, так и на «апостольские Писания». В его книгах есть также и пассажи, в которых он, напротив, использует Писание (как Ветхого так и Нового Заветов) именно *для того*, чтобы показать, что Церковь проповедует то Предание, которое она получила от апостолов:

«Когда апостольское предание таким образом существует в Церкви и сохраняется у нас, я возвращусь к доказательствам из писаний Апостолов, написавших также Евангелие, в которых они изложили учение о Боге, поставляя при сем на вид, что Господь наш Иисус Христос есть Истина (Ин. 14, 6) и лжи в Нем нет»⁴⁴.

В этой цитате — напротив, *истинность Предания обосновывается свидетельствами из Писания*. То есть, можно сказать, что в некотором роде Писание и Предание в богословии Иринея находятся в диалектическом взаимодействии: Предание первично по отношению к Писанию (как инструмент, при помощи которого Писание может быть истолковано), но и истинность Предания доказывается свидетельствами из Писаний, в первую очередь — Писаний апостолов. На основании вышеприведенных цитат можно утверждать, что наиболее точно позицию Иринея охарактеризовал Дж. Келли, говоря о том, что в системе Иринея Писание и Предание являются *согласующимися и взаимозависимыми источниками передачи апостольского учения*⁴⁵.

1.3. Предание как традиция истолкования Писания согласно Иринею

Итак, Предание с точки зрения Иринея представляет собой некую сумму *знаний*, которая была передана апостолами преемникам основанных ими церквей. В этом отношении, как полагает Иринея, Предание имеет и некоторый *приоритет* по отношению к Священному Писанию, поскольку Писание может быть превратно истолковано.

⁴³ Иринея. Против Ересей. Кн 3, гл. Гл 4, п. 2.

⁴⁴ Иринея. Против Ересей. Кн 3, Гл 5, п.1

⁴⁵ Kelly, J.N.D. Early Christian Doctrine. Стр 35-36

При этом, однако, примечательно, что ведя полемику с гностиками по вопросу истолкования Священного Писания, Ириней не столько постоянно отсылает читателя к Преданию или к пресвитерам Церкви, сколько ведет борьбу на вполне научно-экзегетическом поле, показывая противоречия и несуразности гностической экзегезы. Так, он обвиняет гностиков в том, что те искажают смысл Писаний «при помощи *превратного истолкования* и *неблагоразмерного изъяснения*»⁴⁶, что они «*обольщают свои умы, насилуя писания* и покушаясь ими подтвердить свой вымысел»⁴⁷. Чедвик (Chadwick), например, полагает что Ириней, как и ранее Иустин Мученик считал, что смысл Писания достаточно ясен, а еретикам, напротив, приходится *навязывать* Писанию свою крайне натянутую экзегезу (*forced exegesis*)⁴⁸. То есть, можно сказать, что Предание — лишь *один из* инструментов, которые Ириней задействует в борьбе с гностиками, хотя и очень важный инструмент. Другим инструментом является вполне научный, экзегетический метод — на том уровне развития, на котором этот метод находился во времена Иринея.

Кроме того, крайне уважительное отношение Иринея к Священному Писанию видно и из того, что в «Против Ересей» он ведет активную работу по формированию своего рода *прото-канона* Священного Писания Нового Завета: порицает еретиков за то, что те, в случаях, когда Писания противоречат их доктринам, «обращаются к обвинению самих Писаний, будто они неправильны, не имеют авторитета, различны по изложению»⁴⁹ - то есть он явно ведет себя именно как *защитник* Священного Писания, не пытается *принизить* авторитет Писания. Ириней также настаивает на том, что Евангелий должно быть именно четыре, подобно «четырем сторонам света» - очевидно, что это выпад против апокрифических евангелий гностиков — и что изучать четыре Евангелия нужно именно в связке⁵⁰. В целом, согласно Чедвику, видно, что Ириней стремится к *стандартизации* канона — т.е. определению четкого списка книг, которые христианская церковь может считать авторитетными и на которые можно ориентироваться в полемике⁵¹.

⁴⁶ Ириней. Против Ересей. Кн 1, гл. Гл 3, п. 6. Выделено нами

⁴⁷ Ириней. Против Ересей. Кн 1, гл. Гл 9, п. 1. Выделено нами

⁴⁸ Chadwick. The Church in the Ancient Society. С. 104

⁴⁹ Ириней. Против Ересей. Кн 3, гл. Гл 2, п. 1

⁵⁰ Ириней. Против Ересей. Кн 3, Гл 11, п. 7

⁵¹ Chadwick. The Church in the Ancient Society. С. 105

Итак, главное, в чем Иринея обвиняет гностиков — то, что они, вырывая те или иные стихи Писания из контекста, используют аллегорический метод истолкования, в результате чего они «собирая рассеянные по местам слова и имена, переносят, как мы прежде сказали, из естественной связи в неестественную»⁵², и т.о. полностью искажают смысл того, что, собственно, говорится в тексте. Так, женщина, которую Христос исцелил от кровотечения (см. Мф 9:20 и далее) для них представляет собой некий «падший ион»⁵³. Особенно гностики любили, по свидетельству Иринея, разного рода нумерологические игры с текстом Писания⁵⁴, усматривая скрытый смысл, например, в возрасте Христа на момент начала Его служения.

Главное обвинение, которое Иринея выдвигает против гностиков, состоит в том, что последние, вырывая из контекста те или иные стихи и истолковывая их образно, пытаются выстроить из них систему, соответствующую их «богословию»:

«...и при [они] этом оставляют в стороне порядок и связь Писаний, и сколько можно, разрывают члены истины. Но *переставляя и переиначивая, и из одного делая другое*, они успевают обольстить многих призраком нескладно связанных слов Господних. Как если кто, взяв царское изображение, прекрасно сделанное умным художником из драгоценных камней, уничтожит представленный вид человека, *переставит и приведет в другой вид эти камни*, и сделает из них образ пса или лисицы, и об этом негодном произведении будет потом отзываться и говорить: "вот то самое прекрасное царское изображение, которое произвел умный художник"»⁵⁵.

Итак, как мы говорили и выше, в своей полемике Иринея не столько пытается спрятаться за церковный авторитет, сколько настаивает на применении вполне научных экзегетических методов для истолкования Священного Писания. Например, он подчеркивает, что для «безопасного» объяснения, притчи Священного Писания не должны быть «приспособляемы к обоюдным (вещам)»⁵⁶ - т.е., вполне очевидно говорит о том, что толкователь не должен искать лишних типологических параллелей там, где их нет.

⁵²Иринея. Против Ересей. Кн 1, гл. Гл 9, п. 4. Выделено нами

⁵³Иринея. Против Ересей. Кн 2, гл. Гл 23, п.1

⁵⁴См.: Иринея. Против Ересей. Кн 2, гл. Гл 22

⁵⁵Иринея. Против Ересей. Кн 1, гл. Гл 8

⁵⁶Иринея. Против Ересей. Кн 2, гл. Гл 27

Однако, весьма важную роль при истолковании Писаний Иринея отводит и церковному Преданию как сумме знаний, хранимой пресвитерами Церкви. Как уже указывалось выше, роль пресвитеров церкви, как преемников апостолов — и, следовательно, тех кто хранит и передает апостольское учение, Иринеем подчеркивается неоднократно. Мейендорф предполагает, что у Иринея мы впервые в встречаем саму идею апостольского преемства. Впрочем, он указывает, что понимать это преемство следует не как преемственность *власти и авторитета* (как это, по утверждению Мейендорфа, понимается в Западной церкви), но как преемственность именно *учения*. Мы полагаем, что такая трактовка вполне согласуется с основными положениями системы Иринея⁵⁷.

О читателе, который следует этой церковной традиции толкования Писания (полученной от пресвитеров Церкви) Иринея говорит, что у него «всякое слово у него будет основательно, если он будет и *внимательно читать Писания с пресвитерами Церкви*, у которых есть апостольское учение, как я показал»⁵⁸. Эта, хоть и небольшая, цитата позволяет увидеть еще один аспект понятия «Предание» с точки зрения Иринея: поскольку оно играет ключевую роль в истолковании Писания, а Писание необходимо читать вместе с пресвитерами Церкви, его можно определить как *традицию истолкования и понимания* Писания, которую Церковь получает от апостолов, а пресвитеры сохраняют. Однако, нет оснований утверждать, что эта традиция содержит какие-то особые учения, которые не содержатся в самом Священном Писании. Иринея часто говорит о теснейшей взаимосвязи понятий «Предание» и «Правило истины». Именно «Правило истины» он считает одним из инструментов истолкования Писания, поэтому теперь мы считаем нужным обратиться именно к этому понятию и посмотреть, как его определяет Иринея.

1.4. Правило истины («правило веры») как герменевтический инструмент в богословии Иринея

Выше мы отмечали, что понятие «правило истины» (или, например, «истина, которую мы имеем правилом» - см. «Против Ересей», Кн. 1, гл. 25, п.5) Иринея широко использует в своей полемике против гностиков. Например, Иринея

⁵⁷Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. С. 37

⁵⁸Иринея. Против Ересей. Кн 4, гл. Гл 32, п. 1

говорит о том, что апостол Иоанн хотел устранить ложные учения и «установить в Церкви *правило истины*»⁵⁹. И хотя сам Иринеи не напрямую не раскрывает, в чем заключается это правило, в его трудах есть множество косвенных указаний на то, что может означать это понятие.

Прежде всего, необходимо указать, что Иринеи употребляет для этого правила и другое название - «правило веры». Это понятие играло в доникейском богословии весьма существенную роль. В «Доказательстве апостольской проповеди» Иринеи говорит:

«Поэтому, чтобы не потерпеть такого, мы должны *неповрежденно соблюдать правило веры и исполнять заповеди Божьи*, веруя в Бога и боясь Его, так как Он – Господь, и любя Его, так как Он – Отец. Делание проистекает от *веры*, ибо «если не веруете, – говорит Исаия, – то не уразумеете» (Ис 7.9); а веру доставляет истина, ибо *вера создается на том, что истинно существует*, дабы мы веровали в сущее (ta onta) как оно есть; веруя же в сущее, как оно всегда есть, мы твердо сохраняем свою уверенность в нем. А так как *вера – постоянная хранительница нашего спасения*, то необходимо и достойно прилагать к ней много попечения, чтобы достигнуть истинного уразумения сущаго»⁶⁰.

Итак, «правило веры» и «правило истины» у Иринеи являются понятиями взаимозаменяемыми, т.к. истинная вера *основывается на правиле истины*. Однако, что представляет собой это «правило»?

В первую очередь, нужно сказать о том, что, раскрывая *содержание* этого *правила*, Иринеи излагает краткий набор вероучительных положений, аналогичных апостольскому символу веры. Правило веры, по Иринею, имеет *трехчастную* структуру и каждая из его частей посвящена одному из трех Лиц Святой Троицы:

«Таково *правило нашей веры и основание здания и крепость хождения*: Бог, Отец, не происшедший, не обемлемый, невидимый, единый Бог, Творец всего; это – самое первое положение нашей веры. Второе же положение – Слово Божие, Сын Божий, Христос Иисус наш Господь, являвшийся пророкам соответственно с образом их пророчества и следуя определению Отца, – чрез Которого все произошло, Который также в конце времен, чтобы привести все к совершенству и соединить, соделался человеком между людьми, видимым и осязаемым, чтобы упразднить смерть и показать жизнь и произвести общение единения между Богом и человеком. И третье положение – Дух Святой, Которым пророки

⁵⁹Иринеи. Против Ересей. Кн 3, гл. Гл 11, п. 1

⁶⁰Иринеи. Доказательство. Гл. 3. Выделено нами

пророчествовали и отцы научились божественному и праведники приведены были на путь праведности, и Который в конце времен новым образом излился на человечество по всей земле, обновляя человека для Бога. И поэтому *крещение нашего возрождения совершается посредством этих трех положений*, когда Бог Отец дарует нам благодать для возрождения посредством Своего Сына чрез Святого Духа»⁶¹.

Похожее понимание правила веры мы находим в работах других доникейских богословов, например, Тертуллиана. В «О прескрипциях» последний, излагая «правило веры, которую [мы] защищаем»⁶², тоже излагает ряд положений, аналогичных апостольскому символу веры, хотя и в ином порядке. Флоровский указывает, что хотя Тертуллиан и настаивал на том, что еретики не имеют права толковать Писания, т.к. находятся вне Церкви, он все же подчеркивал, что «Правило» было для него «единственным потайным ключом, раскрывающим смысл Писания»⁶³.

Второе, что необходимо отметить, и что отчасти видно и в приведенной выше цитате из «Доказательства», Ириной напрямую связывает это правило с таинством *крещения*. На это есть прямое указание и в «Против ересей», где Ириной говорит, что истинный толкователь Писания «[содержит] неуклонно *правило истины, которое принял чрез крещение*»⁶⁴. Конечно, есть вероятность, что в данном конкретном случае имеется в виду тринитарная формула (Мф 28:19), которая использовалась в Церкви при крещении с древнейших времен. Однако, во-первых, вышеприведенные цитаты и Ириной и Тертуллиана показывают, что «Правило» шире по своему содержанию, чем Тринитарная формула. Во-вторых, в других, хотя и более поздних доникейских источниках, мы находим чин крещения, который содержал именно формулировки, аналогичные апостольскому символу. Шафф отмечает, что одной из причин составления такого правила в древней Церкви было требование к крещаемым публично исповедание своей веры, а подобные краткие формулировки, аналогичные апостольскому символу веры, можно найти у многих доникейских и ранних посленикейских авторов⁶⁵. Флоровский говорит о том, что в

⁶¹ Ириной. Доказательство. Гл. 6-7

⁶² Тертуллиан. О прескрипциях. Гл. 13

⁶³ Флоровский, Г. Назначение предания в древней церкви. Перевод с англ. А.А. Почекунина // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Том 15. Вып. 1. — СПб.: Изд-во РХГА, 2014. С. 13

⁶⁴ Ириной. Против Ересей. Кн 1, Гл 9, п. 3. Выделено нами

⁶⁵ Шафф. История христианской церкви. Том II. С. 356-362

древней Церкви верующие посвящались в «Правило» в момент принятия вероисповедной формулы в таинстве Крещения⁶⁶.

Наконец, Ипполит Римский в «Апостольском Предании» описывает чин крещения, который использовал своего рода «расширенную» Тринитарную формулу, так что от крещаемого требовалось исповедание тех самых положений, которые перечисляют Иринея и Тертуллиан:

«...Диакон тоже пусть спустится с [крещаемым] таким образом в воду. Когда крещаемый войдет в воду, то совершающий крещение пусть возложит на него руку, говоря так: «Веруешь ли ты в Бога Отца Всемогущего?» И тот, кто крещается, пусть говорит: «Верую». И тотчас имеющий руку на голове его пусть погружает его один раз. И после этого пусть он говорит: «Веруешь ли ты в Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Духа Святого и от Девы Марии, распятого при Понтии Пилате, и умершего, [и погребенного], и воскресшего в третий день живым из мертвых, и вознесшегося на небеса, и сидящего одесную Отца, и паки грядущего судить живых и мертвых?» И когда он ответит: «Верую», то пусть погружает его во второй раз и пусть снова скажет: «Веруешь ли ты в Духа Святого и во Святую Церковь и в воскресение плоти?» И крещаемый пусть говорит: «Верую». И тогда пусть погружает его в третий раз»⁶⁷.

Все это позволяет сделать выводы о содержании понятия «правило веры», как его понимает Иринея. Есть вероятность, что «правило» является для Иринея Преданием в узком смысле слова. Однако, если учесть, что Иринея говорит о необходимости *толковать Писание, руководствуясь правилом*, можно утверждать, что для Иринея правило имеет то же значение, что и традиция истолкования Писания пресвитерами Церкви, которой читатель должен руководствоваться. В любом случае, объем понятия «правило веры» у Иринея позволяет сделать и некоторые выводы об объеме понятия «Предание»: и то и другое представляет собой сумму базовых положений христианской веры, которые пресвитеры Церкви унаследовали от апостолов.

В этом отношении Предание, как и «Правило веры» представляет собой то, что можно назвать *герменевтическим ключом* — некоей первичной суммой знаний, парадигмой, «концептуальными очками», с которыми индивидуальному читателю

⁶⁶ Флоровский. Назначение предания. С. 15

⁶⁷ Ипполит Римский. Апостольское предание. Гл 21. О предании святого крещения. Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ippolit_Rimskij/Apostolskoe_predanie/ (дата обращения: 01.08.2022)

следует подходить к Писанию. Похожую характеристику *Regula Fidei* дает Флоровский:

«Предание в ранней Церкви, в первую очередь, являлось герменевтическим основанием и методом. Писание можно было справедливо и в полной мере оценить и понять только в свете и посредством живительного Апостольского Предания, бывшего существенной движущей силой 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» Св. Писания, суть Божественного Откровения»⁶⁸.

Как мы убедились выше, по Иринею ключевая роль в сохранении и использовании этого герменевтического инструмента отведена пресвитерам Церкви. Исследованные нами выше отрывки из трудов Иринея не дают оснований полагать, что Понятия «Предание» и «Правило веры» в его системе полностью идентичны, хотя и то и другое он считает важнейшим герменевтическим инструментом, только используя который можно адекватно толковать Писание. Однако, как мы убедились выше, труды Иринея дают еще меньше оснований полагать, что для него Предание представляет собой какой-то особый комплекс информации — знания или учения, которые мы *не находим* в Священном Писании.

1.5. Выводы о понятии «Предания» в богословии Иринея

Результаты нашего анализа богословских трудов Иринея можно свести к следующим положениям:

1. Можно сделать однозначный вывод, что Иринею придерживается *катафатического* и *текстового* понимания Предания. Предание для него является не некоей «мистической силой», живущей в Церкви и доступной в некоем особом опыте, но вполне конкретной *суммой богословских знаний и учений*, которую Церковь получила от апостолов, а пресвитеры Церкви, как преемники апостолов, обязаны сохранять и передавать верующим. Если посмотреть на классификацию уровней Предания, данную Давыденковым (которую мы приведем далее в Гл. 1, п. 1), можно утверждать, что для Иринея Предание представляет собой «первый уровень» - передачу богооткровенного учения в исторических памятниках. Но нет

⁶⁸Флоровский. Назначение предания. Указ. изд., С. 16. Выделено нами

никаких оснований полагать, что Иринея ведет речь о Предании как об «опыте духовной жизни» или «опыте благодатного освящения» соответственно. И хотя в трудах Иринея можно встретить некоторые зачатки учения об «обожении» как об освящении человеческой природы, у Иринея они никаким образом не связаны с темой Предания.

2. Крайне маловероятно, чтобы Иринея придерживался взглядов на Предание как на некую «внутрицерковную тайну», как на некие *тайные учения*, переданные Апостолами независимо от Священного Писания и содержащие то, что в Писании не содержится. Взгляд на Предание как на некую совокупность «тайных» учений, передаваемых устно, как раз был характерен для гностиков, с которыми Иринея вел полемику. Правда, следует отметить, что гностики говорили о Предании как о системе, доступной только особой «духовной элите» внутри Церкви — т.е. настаивали на эзотерическом понимании Предания. В противовес им, Иринея настаивал на *экзотерическом* характере Предания — то есть понимал Предание как вполне конкретную совокупность знаний, которая открыто проповедуется и проповедовалась во всех поместных церквях по всей территории Империи. Вторым критерием истинности Предания, неразрывно связанным с его экзотеричностью, для Иринея была *кафоличность* Предания — *неизменность и постоянство* проповеди церковного учения во всех поместных церквях.

3. Можно утверждать, что для Иринея было характерно скорее *консервативное* отношение к Преданию — как к вполне *статичной* системе верований, которую пресвитеры Церкви, получившие ее от апостолов, обязаны хранить неизменной. Динамическое (или «прогрессистское») понимание откровения — как того, что может со временем изменяться («живое предание») — было характерно скорее для гностиков, с которыми Иринея вел полемику. Такой динамический подход к откровению в конечном итоге приводил к тому, что гностикам приходилось ориентироваться на авторитет тех или иных учителей (Валентина, Василида, Маркиона и т.д.) и их учение рассыпалось на множество индивидуальных учений, а в их богословских системах постоянно появлялись новшества. Всем этим системам Иринея противопоставлял вполне здравый церковный консерватизм, указывая, что проповедь Церкви постоянна и неизменна потому, что Церковь проповедует именно то, что ей передано, не измышляя

никаких новых учений. Соответственно, можно утверждать, что Ириней склонялся к *консервативному* взгляду на роль Церкви по отношению к Преданию — ее задача именно *хранить*, а не «дорабатывать», формировать или видоизменять учение.

4. Церкви как *спасительному сообществу* в системе Ириней отведена решающая роль, хотя вряд ли его богословие можно назвать *церкве-центричным*. В понимании Ириней, человек, отошедший от Церкви, отрывает себя как от благодатных даров Церкви, так и от самой *возможности правильно толковать Писание*. А правильно толковать Писание позволяет именно совместное чтение Писания с пресвитерами Церкви. Т.е. пресвитеры, по Ириней, являются хранителями Предания не только как определенной доктрины, унаследованной от апостолов, но и как *инструмента истолкования* Писания — своего рода *герменевтического ключа, традиции чтения и истолкования* Писания, унаследованной от апостолов. В этом взгляды Ириней созвучны Тертуллиану. Можно с некоторой долей уверенности утверждать, что для Ириней и взгляд на Предание как на *вспомогательный* инструмент для лучшего понимания Писания (т.н. *ancillary view*, по Лэйну, характерный для деятелей Реформации) также был вполне близок Ириней.

5. Эту традицию истолкования Ириней часто называет «правилом истины» или «правилом веры». Есть основания полагать, что это «правило» представляет собой короткую вероучительную формулировку, родственную Апостольскому символу веры, и что в древней Церкви исповедание этой формулировки требовалось непосредственно перед крещением от желающего стать членом Церкви. Нет оснований полагать, что Понятия «Предание» и «Правило веры» в системе Ириней полностью идентичны, хотя и то и другое он считает важнейшим герменевтическим инструментом, только используя который можно адекватно толковать Писание. Однако, как мы убедились выше, труды Ириней дают еще меньше оснований полагать, что для него Предание представляет собой какой-то особый комплекс информации — особые знания или учения, которые мы *не находим* в Священном Писании.

6. Что касается взаимоотношений Писания и Предания, в трудах Ириней есть указания на то, что Предание в некотором роде *первично* по отношению к Священному Писанию (имеется ввиду Новый Завет) и что известны случаи, когда

вероучение апостолов проповедовалось именно в виде Предания. Однако, вместе с тем, можно и утверждать, что Писание и Предание в трудах Иринея находятся в своего рода *диалектической взаимосвязи*: Предание есть инструмент для истинного толкования Писания, однако, и истинность Предания доказывается Иринеем ссылками на Писания — как Ветхого, так и Нового Заветов.

7. Если вернуться к методологическим разграничениям Лэйна, которые мы привели во Введении, Иринея действительно очень близко подходит к взгляду на Предание как *совпадающее* с Писанием (*coincidence view*), однако, не придерживается его до конца, поскольку в системе Иринея Писание и Предание — все же разные источники. Гораздо лучше, на наш взгляд, позицию лионского епископа характеризует Келли, который рассматривает Писание и Предание в системе Иринея как *взаимозависимые и взаимно дополняющие* друг друга источники. То есть, можно сказать, что Иринея в некотором роде придерживается и взгляда на Предание как на *дополняющее* Писание (*supplementary view*), но с одной существенной оговоркой: нет оснований полагать, что в системе Иринея Предание является неким *самостоятельным* источником Откровения, который содержит учения (явные или «тайные»), не содержащиеся в Священном Писании. Вероятно, взгляд на Предание как на «тайные обычаи, принятые от апостолов», которого придерживался, например, Василий Великий - Иринею был бы чужд.

8. Наконец, можно утверждать: тот факт, что для Иринея Писание и Предание скорее взаимозависимыми, чем независимыми источниками, подтверждается и фактом крайне уважительного отношения Иринея к Священному Писанию. Можно сказать, что он защищает Писание как от неверных истолкований еретиков, так и от нападков еретиков на канон Нового Завета — доказывая авторитетность именно апостольских Писаний. В полемике по вопросам истолкования Писания он не пытается спрятаться за церковный авторитет, но, напротив, применяет вполне научный, экзегетический подход, показывая несуразности экзегетики гностиков.

В целом, безусловно, Иринея был бы далек от *Sola Scriptura* в том виде, в котором эта доктрина была сформулирована в эпоху Реформации. Однако, нет оснований и утверждать, что он придерживался бы подхода в духе *Sola Traditio*. Для Иринея как Писание, так и Предание становятся орудиями в полемике против

еретических учений. В этом отношении опыт Иринея весьма будет полезен для изучения христианам всех исповеданий.

2. Предание и способ его передачи в Церкви согласно Тертуллиану

2.1. Исторический контекст работы Тертуллиана

Тертуллиана можно считать одной из наиболее ярких фигур в Западном богословии доникейской Церкви. При изучении его трудов сразу бросаются в глаза радикальность его суждений, его консерватизм и сильные тенденции к законничеству. Вероятно, именно это привело к тому, что в конце жизни Тертуллиан, прервав общение с католическими Церковными общинами, присоединился к секте монтанистов. В связи с этим историки богословия предпочитают говорить о Тертуллиане “первого периода” и “второго периода”, во время которого Тертуллиан и перешел к монтанистам.

Исследователь трудов Тертуллиана Э. Эванс отмечал, что именно такой труд карфагенского богослова как «О прескрипции» (на примере которого мы продемонстрируем отношение Тертуллиана к феномену Предания) и является одной из ярких работ *первого периода*⁶⁹, во время которого пребывание в католической Церкви имело для Тертуллиана решающее значение. Одна из причин этому - тот факт, что в своих сочинениях Тертуллиану, как и в свое время Иринею, часто приходилось иметь дело с еретиками, прежде всего - гностиками. Поэтому именно полемические выпады Тертуллиана против еретиков позволяют нам увидеть, как карфагенский богослов понимал Предание.

При всем разнообразии гностических школ и сект, все гностики так или иначе верили, что существует некое “*тайное знание*” (*gnosis*). Это тайное знание якобы проповедовал Сам Христос, но проповедовал его не всем своим ученикам, а только узкому кругу посвященных. *Gnosis*, согласно их учению, выводил человека на “новый духовный уровень”, недоступный обычным, “рядовым”, христианам, которые этим особым знанием не обладают. И поскольку это тайное знание не зафиксировано в тех или иных письменных источниках, но передается от одних посвященных к другим, его можно назвать *тайным гностическим преданием*.

⁶⁹ Evans, E. Tertullian's Treatise Against Praxeas. The Text Edited, with an Introduction, Translation, and Commentary. Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2011. С. 4-5

Именно против такого подхода к христианскому вероучению и выступает Тертуллиан.

Однако, прежде чем анализировать контраргументы Тертуллиана в его споре с гностиками, необходимо установить объем и значение понятия *regula fidei* (“правила веры”), которое на которое Тертуллиан часто ссылается в своих антигностических трудах. Как такового определения *regula* Тертуллиан не дает, однако контекст использования им этого понятия позволяет установить, что оно означало для Тертуллиана. В XIII главе “О прескрипциях” Тертуллиан определяет объем *regula* так:

«Правило веры, – дабы нам уже теперь объявить, что мы защищаем, – таково: им удостоверяется, что Бог един и нет иного Бога, кроме Творца мира, Который произвел все из ничего через Слово Свое, происшедшее прежде всего. Слово это, названное Сыном Его, которое по-разному открывалось патриархам в имени Божьем, всегда слышно было в пророках, сошло, наконец, из Духа Бога-Отца и Благости Его на Деву Марию, стало плотью во чреве Ее и произвело родившегося от Нее Иисуса Христа. Затем Он возвестил новый Закон и новое обетование Царства Небесного, творил чудеса, был распят на кресте, на третий день воскрес. Вознесшись на Небо, воссел одесную Отца, послал наместником Своим Духа Святого, чтобы Он водил верующих. И придет Он со славой даровать праведным плоды жизни вечной и небесного блаженства, а нечестивых осудить к пламени вечному, воскресив тех и других и возвратив им плоть. Это правило, установленное - как будет показано - Христом, *не вызывает у нас никаких вопросов, – их выдвигают только ереси, и эти вопросы создают еретиков*»⁷⁰.

Мы видим, что смысловой объем *regula* для Тертуллиана не выходит за пределы того простого набора вероучительных истин, который позже оформился в то, что мы сейчас называем Апостольским символом веры. Однако, для Тертуллиана, как и для Иринея, *regula* есть нечто большее, чем просто набор доктрин. Он видит в нем *истолковательный инструмент*, при помощи которого возможно адекватное понимание Писания. Как мы уже указывали выше в параграфах, посвященных богословию Иринея, основной конфликт между гностическими школами и католической Церковью сводился к следующему: еретики часто ссылались на Писание для обоснования своих сомнительных доктрин, предпочитая аллегорическое толкование. Таким образом, они фактически

⁷⁰ Тертуллиан. О прескрипциях. Гл. XIII. Выделено нами. Любопытно также, что в этом отрывке он называет Святого Духа “наместником Христа”

могли притянуть любой стих Писания, адаптировав его к своим доктринальным нуждам. Например, Ириней свидетельствует⁷¹, что один из гностических учителей так толковал историю о Христе и римском сотнике в Капернауме (Мф 8:5-13): якобы сотник “имеющий у себя в подчинении воинов” (Мф 8:9) - это один из высших эонов (духовных сущностей), в подчинении у которого находятся низшие эоны. Ириней же справедливо указывает на крайнюю вольность такого толкования и возражение Иринея можно свести к следующему: если бы учение об эонах было частью церковного вероучения, апостолы просто не могли бы не передать его епископам и пресвитерам церквей, ими основанных. Таким образом, как мы уже указывали выше в соотв. главе, *regula fidei* для Иринея является руководящим началом в истолковании Писания, однако, именно как дополнение к последнему. Тертуллиан придерживается того же подхода, но идет еще дальше, фактически *противопоставляя* Писание и *regula*:

«“Вера твоя, – говорит Он, – спасла тебя” (Лук. 18,42), а не начитанность в Писании. *Вера заключена в Правиле*; в ней ты находишь закон и спасение за соблюдение закона. Начитанность же состоит в любопытстве, обладая одной лишь славой за рвение и опытность. Пусть любопытство уступит вере, пусть слава уступит спасению. Пусть по крайней мере не докучают или умолкнут. *Не знать ничего против Правил веры – это знать все*»⁷².

Из этого можно сделать следующий вывод: для Тертуллиана *regula fidei* не просто дополнение к Священному Писанию. *Regula* - это герменевтический ключ, методологический принцип, который и позволяет адекватно понимать Писание. Следовательно, в некотором роде *regula* все же *стоит над* Писанием, *первично* по отношению к Писанию⁷³, а не подчинено ему. Уже далее Тертуллиан позволяет себе даже более радикальные выпады, говоря о том, что еретиков вообще не следует допускать до истолкования Писания и споров о Писании, поскольку Писание - собственность Церкви, к которой еретики не имеют отношения.

⁷¹ См. Напр.: Ириней. Против ересей. Книга 1, гл. VII, п. 4

⁷² См.: Тертуллиан. О прескрипциях. Гл. XIV

⁷³ Хотя и Писание Тертуллиан безусловно рассматривает как авторитетный для себя источник, цитируя в своих трудах практически все книги Нового Завета и Ветхого Завета, вплоть до девтероканонических книг. Подробнее см: Dunn, Geoffrey D. Tertullian. New York: Routledge, 2004. С. 13

Приведенная выше цитата из гл. XIV “О прескрипциях” - о том, что вера “*заключена в Правиле*” - позволяет утверждать, что Тертуллиан придерживается *катафатического* и *текстового* понимания *regula*. И не случайно, что Тертуллиан в данном случае противопоставляет веру и *любопытство*, которое должно уступить место именно вере (под которой Тертуллиан понимает верность *правилу*). Многочисленные пассажи в “О прескрипциях” позволяют указывают на то⁷⁴, что гностики, весьма вольно трактуя слова Христа из Нагорной проповеди, обосновывали свои необычные учения следующим образом: слова “ищите и найдете” (Мф 7:7) призывают нас к свободному поиску нового знания, что вполне может привести к появлению в христианской церкви новых вероучений. Тертуллиан, возражая им, предлагает ультраконсервативный подход к вероучению: члену Церкви следует верить - утверждает он - только на основании того, что было *передано* церковным общинам:

«(...) Не нужно ничего более, нежели как сохранять то, во что уверовал. Поэтому сверх того веруй лишь, что не должно верить ни во что другое и не должно искать ничего. Ведь ты отыскал и уверовал в то, что установлено Им, – а *Он ничего иного не приказывает тебе искать кроме того, что установил*. Если кто и сомневается в этом, то да будет ему известно, что мы [т.е. нееретики] владеем тем, что установлено Христом. Тем временем, полагаясь на надежность [моего] доказательства, я напому кое-кому, что *не следует искать ничего сверх того, во что они уверовали, то есть того, что должны были искать: то есть не нужно толковать слова «Ищите и найдете» без разумной основы*. Искать, стало быть, нужно то, что установил Христос, – во всяком случае, если ты не имеешь, и до тех пор, пока не найдешь. А нашел ты тогда, когда поверил: ведь ты не поверил бы, если бы не нашел, равно как ты не стал бы искать, если бы не надеялся найти. Значит, для того ты ищешь, чтобы найти, и для того находишь, чтобы поверить. Верую ты ограничил дальнейшее разыскание и нахождение: этот предел положен тебе самим итогом разыскания. *Эту границу определил тебе Тот, Кто не желает, чтобы ты верил во что-то иное, кроме установленного Им, а потому не желает, чтобы ты еще что-то искал*. (...) Где же будет предел исканию? Где пристань веры? (...) Я скажу раз и навсегда: только тот ищет, кто либо не имел, либо потерял»⁷⁵.

Эти высказывания Тертуллиана, как и многие другие подобные, позволяют нам установить, что в “О прескрипции” для карфагенского богослова понятия

⁷⁴ См. напр: Тертуллиан. О прескрипциях. Гл. VIII-IX

⁷⁵ См. напр: Тертуллиан. О прескрипциях. Гл. IX-XI

“Предания” и *regula fidei* фактически тождественны. *Regula* понимается им, как сумма вероучительных доктрин, установленных самим Христом. Эти доктрины Спаситель впоследствии передает своим Апостолам, которых отправляет на проповедь по всему миру, а Апостолы - епископам и пресвитерам церквей, которые они основали⁷⁶. Именно эту веру проповедует Церковь и именно эти вероучительные положения следует принимать членам Церкви, не выходя за пределы этой веры.

В другом месте Тертуллиан ссылается на слова Павла к Тимофею в 1 Тим 6:20: “Храни преданное тебе”⁷⁷, подчеркивая, что главная задача как Церкви, так и каждого отдельно взятого верующего - хранить *regula fidei* именно *неизменным*, ничего не добавляя и ничего не убавляя. Таким образом, для Тертуллиана не просто катафатическое и текстовое понимание Предания, но и крайне консервативное отношение к последнему. Кроме того, как мы продемонстрируем и далее, это дает основания полагать, что Тертуллиан понимает Предание как нечто *статическое*, а не динамическое: его основной тезис - в том, что церковное Предание не нуждается ни в дополнительном развитии, ни в каких-либо интеллектуальных поисках отдельно взятых богословов:

«Нам же нельзя ничего вводить по нашему изволению, ни избирать того, что некто ввел по своему произволу. Наши наставники (auctores) – апостолы Господни; сами они не избирали по своему изволению ничего, что хотели бы ввести, но, напротив, принятое от Христа учение верно передавали народам. Поэтому «если даже ангел с небес благовествовал бы иначе, да будет наречен анафема» (Галат. 1,8)» (курсив наш)⁷⁸.

Таким образом, все, что требуется от отдельных христиан в частности, так и от церквей вообще - хранить Предание в неизменности. Своеобразным лозунгом Тертуллиана, подчеркивающим его ультраконсервативную позицию по отношению к Преданию, могли бы стать такие слова: “ничего сверх того, что передано!”.

⁷⁶См. напр: Тертуллиан. О прескрипциях. Гл. XXXII

⁷⁷ См. напр: Тертуллиан. О прескрипциях. Гл. XV

⁷⁸ См. напр: Тертуллиан. О прескрипциях. Гл. VI

2.2. Критерий кафоличности вероучения согласно Тертуллиану. Экзотерический характер передачи Предания

Однако, как определить, что именно было передано апостольским церквям? Развивая свою мысль, Тертуллиан предлагает важнейший критерий определения изначального Предания: критерий *кафоличности*. В свете того, что было сказано выше, критерий этот следует понимать следующим образом: изначальное Предание включает в себя те вероучительные положения, относительно которых имеется согласие среди всех церквей, основанных Апостолами. Возможно - утверждает Тертуллиан - чтобы в одной отдельно взятой церкви появились некие новые учения, однако невозможно, чтобы все церкви разом ошибались по вероучительным вопросам.

Тем не менее, маловероятно, чтобы Тертуллиан в данном случае настаивал на непогрешимости какого-либо общецерковного руководящего органа (например, Вселенского собора) и на праве такого органа вводить в Церкви новые вероучения, ведь как мы уже показали, Тертуллиан понимает Предание как нечто *статичное*, неизменное. Его апелляция к единому Преданию имеет скорее исторический характер: церкви, ведущие начало от Апостолов и хранящие унаследованное от них же *regula fidei* едины в своем исповедании этого правила.

Однако, какова же - согласно Тертуллиану - задача Церкви по отношению к *regula fidei*? Должна ли кафолическая Церковь хранить *regula* неизменным, или имеет право изменять его, развивать? В свете того, что мы установили выше, Тертуллиан склоняется скорее к первому: хранимое Церковью *regula* можно считать истинным именно потому, что оно передается в неизменном виде со времен Апостолов, чего нельзя сказать об учениях еретиков, которые различным между собою и имеют позднее происхождение. И хотя вряд ли богословие Тертуллиана можно назвать "*церкве-центричным*", карфагенский богослов подчеркивает не только роль Церкви в хранении и передаче *regula* в неизменном виде, но и роль Святого Духа как наставника Церкви, в полном соответствии со словами Христа в Иоанна 14:26. Мысль Тертуллиана развивается следующим образом: если вслед за еретиками предположить, что все церкви основанные апостолами разом заблуждаются по вероисповедным вопросам - то где был Дух

Истины, о котором дал обетование, что Тот “наставит [учеников] на всякую истину”(Ин 14:26)?:

«Пренебрег-де своей обязанностью управитель Божий, *наместник Христа, попустивший церквям тем временем иначе понимать, иначе верить, чем Он Сам проповедовал через апостолов.* Да разве правдоподобно, чтобы столь многие и великие церкви заблуждались в одной и той же вере? То, что происходит среди многих людей, не имеет одинакового результата. поэтому ошибки в учении церкви должны были различаться. *То же, что у многих оказывается единым, – не заблуждение, а предание»* (курсив наш)⁷⁹.

Мы полагаем, что в данном случае Тертуллиан ведет речь о роли Святого Духа как наставителя Церкви и *охранителя regula*, поскольку, согласно Тертуллиану, *regula* имеет четкие вероучительные границы, за которые ни отдельно взятым христианам, ни целым поместным церквям не дозволено выходить. Нам представляется крайне спорным утверждение, что здесь Тертуллиан ведет речь о власти Церкви под водительством Святого Духа как-то развивать или изменять *regula*, которое Церковь получила от апостолов. Ведь именно *изменение* Тертуллиан считает признаком нового, привнесенного, а не изначально апостольского вероучения. Скорее в этом отрывке речь об абсурдности утверждений еретиков о том, что все поместные церкви *изначально* заблуждались в вопросах вероучения и что Дух Святой ничего не сделал чтобы это предотвратить. Ни одна из апостольских церквей - утверждает карфагенский богослов - не исповедуют ничего такого, что принципиально отличалось бы от аналогичных исповеданий других церквей. Напротив, еретики - подчеркивает он - не только не могут договориться друг с другом по вопросам веры, но и не могут доказать апостольское происхождение своих общин и вероучений. В этой связи Тертуллиан говорит об апостольском преемстве, однако понимает это преемство скорее как *преемство доктрины*, чем как преемство чего бы то ни было еще (напр. “*преемства благодати*”, о котором часто говорят современные православные богословы):

«...Если какие-нибудь [ереси] осмелятся отнести себя ко времени апостольскому, дабы выдать себя тем самым за апостольское предание (поскольку они существовали при апостолах), то мы можем ответить: но тогда пусть покажут основания своих церквей, *раскроют череду своих епископов, идущую от начала через преемство, и так, чтобы*

⁷⁹ Тертуллиан. О прескрипциях. Гл. XVIII

первый имел наставником и предшественником своим кого-либо из апостолов, либо мужей апостольских» (курсив наш)⁸⁰.

И так, для Тертуллиана характерна ультраконсервативная позиция и понимание Предания как *статического* феномена: Предание или *regula fidei* есть нечто, единожды данное Церкви, а следовательно, необходимо, чтобы оно оставалось неизменным. Осмелимся добавить, что эта позиция Тертуллиана хорошо согласуется с Ин 14:26. В этом отрывке Христос говорит ученикам не только о том, что Дух Святой наставит их на всякую истину, но также о том, что Дух напомнит ученикам “все, что [Христос] говорил [им]”.

Учения еретиков Тертуллиан отвергает именно на том основании, что они: а) не соответствуют тому *кафолическому* вероучению, относительно которого согласны апостольские церкви и б) имеют все признаки новизны, признаки чего-то привнесенного в церковную жизнь, но не существующего изначально. Здесь мы подходим к еще одной важной особенности богословия Тертуллиана: помимо того, что он не терпит в Предании никакой новизны, расценивая новизну как признак ереси, один из источников таких новых вероучений он видит в античной философии:

«[Философия], конечно, есть материя языческой мудрости, безрассудная толковательница Божественной природы и установления. Как раз от философии сами-то ереси и получают подстрекательство. Отсюда эоны, какие-то неопределенные формы и троичность человека (*trinitas hominis*) у Валентина: был он платоник. (...) Удерживая нас от [философских диалектических споров], апостол особенно указывает, что должно остерегаться философии, когда пишет к Колоссянам: «Смотрите, чтобы никто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому» вопреки промыслу Духа Святого (ср. Кол. 2,8). Был он в Афинах, и там в собраниях узнал эту мудрость человеческую, домогательницу и искажительницу истины; узнал, что она сама разделилась на многочисленные ереси из-за множества сект, противоположных одна другой. Итак: что Афины – Иерусалиму? что Академия – Церкви? что еретики – христианам? Наше установление – с портика Соломонова, а он и сам передавал, что Господа должно искать «в простоте сердца» (Прем. 1,1). *Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины – после Евангелия. Раз мы верим [во что-то],*

⁸⁰ Тертуллиан. О прескрипциях. Гл. XXXII

то не желаем верить ничему сверх этого: ибо в это мы верим прежде всего, и нет ничего более, во что мы должны бы поверить»⁸¹.

Это радикальное отвержение философской традиции существенно отличает Тертуллиана от, например, Климента Александрийского, который, как мы позже покажем, не просто терпимо относился к греческой философии, но даже настаивал на ее божественном происхождении⁸². Тертуллиана вполне можно понять: эклектизм и синкретизм были вполне характерны для гностиков, готовых заимствовать вероучительные положения из любых источников, включая философские системы того времени. Таким образом, Тертуллиан противопоставляет разнообразию философских школ и непостоянству философских учений единство и неизменность христианского *regula* как постоянной величины, тождественной во всех поместных церквях.

Наконец, последний вопрос, который нам следует рассмотреть в связи с богословием Тертуллиана: каков с точки зрения карфагенского богослова характер передачи Предания (*regula fidei*) внутри Церкви? Этот вопрос Тертуллиан также рассматривает в рамках своей полемики с гностиками, которые настаивали на том, что их *gnosis* передается именно *тайно* - от одних посвященных к другим. Их “тайное знание” имело подчеркнуто *эзотерический* характер - своего рода “христианство не для всех”. Относительно того, как этот эзотеризм сочетается с учением Апостолов, мнения гностиков расходились. Одни гностики утверждали, что апостолы знали не все, что составляет суть подлинного христианского вероучения или что Апостолы заблуждались по некоторым вероучительным вопросам, поскольку не все было им открыто. Другие настаивали на том, что Апостолы не заблуждались, но все же у них было особое “тайное знание”, которое они не проповедовали всем христианам, а передавали отдельно взятым посвященным, “в узком кругу”.

Тертуллиан решительно возражает против такого понимания апостольского учения. Он настаивает на том, что в Церкви не может быть никаких эзотерических

⁸¹ Тертуллиан. О прескрипциях. Гл. VII-IX

⁸² См. напр.: Климент Александрийский. Строматы. Перевод Е. Афонасина. Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/stromaty/ (дата обращения: 01.08.2022). Книга 1, гл. VII, а следующий параграф данной главы настоящего исследования

или тайных доктрин и что все, что Апостолы приняли от Христа, они впоследствии проповедовали явно во всех поместных церквях:

«Однако, как мы сказали, это равное безумие – с одной стороны, признавать, что апостолы все знали и не проповедовали ничего несогласного между собою, и, с другой стороны, настаивать, что они не все всем открывали, ибо одно-де они передавали открыто и всем, а другое – тайно и немногим; ведь и Павел воспользовался этим словом, обращаясь к Тимофею: «О Тимофей! Храни преданное тебе» (1 Тим. 6,20) и еще: «Храни добрый залог» (2Тим. 1,14). *Что это за залог, столь тайный, что его нужно счесть другим учением?* Или его нужно считать тем завещанием, о котором он говорит: «Это завещание вручаю тебе, сын мой Тимофей» (ср. 1Тим. 1,18)? Или же тем распоряжением, о котором он говорит: «Завещаю тебе... перед Богом, все животворящим, и пред Иисусом Христом, Который засвидетельствовал пред Понтием Пилатом доброе исповедание,.. соблюсти заповедь» (1Тим.6, 13–14)? Какая же это заповедь, какое завещание? Из выше- и ниженаписанного нужно заключить, что *этими словами он вовсе не делал никаких намеков на некое тайное учение, но скорее призывал не допускать никакого другого*, кроме того, которое [Тимофей] слышал от него самого и, думаю, открыто: «При многих, – говорит он, – свидетелях» (2Тим. 2,2)»⁸³.

Сам Христос - говорит Тертуллиан в этом отрывке - проповедовал явно и открыто, не делая разграничения между эзотерическими и экзотерическими учениями. Именно на этом основании в словах Павла в 1 Тим и 2 Тим нельзя усмотреть никаких намеков на какие бы то ни было тайные учения. То “преданное”, что он завещал хранить Тимофею не могло быть чем-то тайным, что другим апостолам не было доверено. Здесь еще раз подчеркивается консервативная позиция Тертуллиана в отношении *regula*: Предание есть по определению “*то, что было передано*”, и передано именно явно, а не по тайным каналам.

Если говорить конкретно о Павле, то в его словах во 2 Кор 12:4 Тертуллиан тоже видит доказательство того, что никаких тайных учений Павел не мог ни формулировать, ни передавать своим последователям. В этом отрывке Павел говорит о некоем знакомом ему человеке, который был “был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать”. Тертуллиан (как и большинство современных толкователей)⁸⁴ интерпретирует этот отрывок

⁸³ Тертуллиан. О прескрипциях. Гл XV

⁸⁴ См. напр. толкование этого отрывка МакАртуром. МакАртур, Дж. Комментарии к Новому Завету. Сайт “Библия для всех”. URL: <https://bible.by/macarthur-bible/54/12/> (дата обращения: 01.08.2022), а также: Учебная Библия с комментариями. Спб.: Verbum, 2017

следующим образом: под этим “человеком” Апостол имеет в виду себя и рассказывает о собственном мистическом опыте. Тертуллиан подчеркивает: Апостол получил в этом мистическом опыте некую тайную информацию, однако именно в силу того, что это был опыт *сугубо индивидуальный* и тайный, Павел не считал нужным рассказывать своим читателям в Коринфе, что это была за информация. Тайны индивидуального мистического опыта должны оставаться именно тем, чем они являются - тайнами⁸⁵. То же - говорит Тертуллиан - касается не только Павла, но и всех Апостолов. Невозможно, чтобы публично они проповедовали какое-то одно вероучение, а в узком кругу посвященных - другое:

«Разумеется, они не смогли бы ни обратить иудеев, ни наставить язычников, если бы по порядку (ср. Лук. 1,3) не излагали того, в чем хотели их уверить; тем более они не скрыли бы от уже окрепших в вере церковей ничего, что отдельно доверяли другим немногим. Хотя кое-что они обсуждали, так сказать, в домашнем кругу, тем не менее, *не нужно видеть в этом нечто такое, чем вводилось новое Правило веры, другое и даже противоположное тому, которое они возглашали всем принародно, – так что одного Бога возглашали в церкви, другого – в домашнем общении, одно существо (substantia) Христа изображали открыто, другое – тайно, одну надежду на воскресение возвещали при всех, другую – в узком кругу*»⁸⁶.

Мы видим, что Тертуллиан настаивает именно на экзотерическом характере передачи Предания (*regula fidei*) в Церкви. Церковные вероучительные доктрины передаются именно *явно*, что доказывается также их постоянством и неизменностью, равно как и тем фактом, что во всех поместных церквях проповедуется одно и то же вероучение, а не различные вероучения.

2.3. Предание и церковные обиходные обычаи в понимании Тертуллиана

Завершая этот краткий обзор богословских взглядов Тертуллиана следует сказать, что в полемике с гностиками он ссылается на Предание как *regula fidei*, подчеркивая его постоянство и неизменность. Однако, есть и другие труды, которые позволяют увидеть взгляд Тертуллиана на Предание с другой стороны. К таковым относится, например, “О венце воина”. Примечателен этот труд тем, что в

⁸⁵ Тертуллиан. О прескрипциях. Гл XIV

⁸⁶ Тертуллиан. О прескрипциях. Гл XVI

нем Тертуллиан ссылается на Предание для обоснования тех или иных обиходных церковных обычаев.

В начале этого труда речь идет о некоем христианине, служившем в римском легионе и отказавшемся надеть лавровый венок, которые солдатам раздавали в честь прибытия императора. Позже именно за этот отказ носить венок легионер был арестован и, можно предположить, ожидал казни⁸⁷. Судя по содержанию первых глав труда Тертуллиана, в среде христиан этот поступок получил неоднозначную оценку. Одни полагали, что этот христианин проявил “ревность не по разуму” (ср.: Рим 10:2), поскольку Священное Писание нигде не запрещает верным надевать на голову лавровые венки. Их оппоненты делали упор на то, что Писание нигде и не разрешает надевать лавровые венки. Тертуллиан решил высказаться по этому вопросу, однако, его исследование привело его к вопросу более глобальному: можно ли обосновать ссылкой на Предание те или иные благочестивые церковные обычаи?

Своим критикам Тертуллиан отвечает: не всё, что мы делаем в нашей повседневной и церковной жизни можно обосновать при помощи Писания. Он приводит в качестве примера множество подобных обычаев:

«Разумеется, мы откажемся принимать его (этот *обычай* - прим.авт.), если не существует прецедентов, когда бы мы без какого-либо свидетельства Писания, а лишь на основании имени «предание», что-либо приняли и впоследствии хранили под предлогом имеющегося обычая. А вообще, [уже] когда мы подходим к крещальной купели, но немногим ранее, в Церкви под руководством предстоятеля мы публично утверждаем, что отрекаемся дьявола, его блистательных речей и его ангелов. Затем, будучи трижды погружены в воду, ещё яснее отвечаем [предстоятелю] словами, которые Господь определил в Евангелии. Когда нас выводят [из купели], как поднимают новорожденных, мы вкушаем немного *смеси молока и мёда с водой* и, начиная с этого дня, на протяжении целой недели *воздерживаемся от ежедневного омовения*. Таинство Евхаристии, которое Господь повелел всем совершать *во время принятия пищи*, принимаем исключительно из рук предстоятелей (*praesidentium*). Ежегодно мы творим добровольные *приношения за умерших* в день их рождения. В День же Господень [т.е. воскресенье] считаем *неприемлемым поститься или молиться на коленях*. Этой же свободой мы также наслаждаемся в период с Дня Пасхи до Пятидесятницы. (...) При всяком успехе и продвижении вперёд, при всяком

⁸⁷ Именно на это намекают слова Тертуллиана о том, что этот легионер “ожидает в тюрьме щедрый подарок Христа”. См.: Тертуллиан. О венце воина. Гл I, п. 3. Сайт “Азбука Веры”. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/o-ventse-voina/> (дата обращения: 01.08.2022)

входе и выходе, когда мы одеваемся и обуваемся, перед купаниями и перед приёмами пищи, зажигая ли светильники, отходя ли ко сну, садясь ли или принимаясь за какое-либо дело, мы *осеняем своё чело крестным знаменем (signaculo terimus)*»⁸⁸.

На первый взгляд может показаться, что здесь Тертуллиан защищает Предание как то, что в лютеранстве принято называть *Norma Normans* - авторитетный источник для веры и христианской жизни. Однако, если посмотреть на этот отрывок внимательнее, то мы увидим, что: а) речь идет не о *regula fidei* как совокупности богословских доктрин и б) речь идет об обиходных обычаях, многие из которых уже вышли из употребления в поместных церквях. Например, обычай вкушать молоко и мед⁸⁹ после Святого Крещения ныне не практикуется ни в одной из христианских церквей. Мало того, например, Иустин Мученик, писавший много раньше Тертуллиана, не упоминает этого обычая⁹⁰, а во многих современных церквях этот обычай заменили *миропомазанием*. То же можно сказать, например, о “Дидахе”, в котором ни молоко и мед, ни даже миропомазание не упоминаются как обряды, следующие за Крещением⁹¹. То же можно сказать и о других обычаях, которые упоминает Тертуллиан - происхождение многих из них нельзя отследить по более ранним источникам, а относительно других нельзя сказать, что они практиковались всегда и во всех поместных церквях⁹². То есть, ирония в том, что Тертуллиан в качестве обоснования благочестивых обычаев как составной части Предания ссылается на обычаи, многие из которых не всегда практиковались и сегодня не везде практикуются. Таким образом, у всех этих обычаев отсутствуют важнейшие критерии, которые сам же Тертуллиан, как мы видели выше,

⁸⁸ Тертуллиан. О венце воина. Гл III, п. 2-4. Выделено нами

⁸⁹ Возможно, обычай возникший как аллюзия на 1 Пет 2:2

⁹⁰ Иустин Мученик. Первая Апология, гл. 65. Сайт “Азбука Веры”. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/apologia/ (дата обращения: 01.08.2022)

⁹¹ См.: “Учение Господа, (переданное) народам через 12 апостолов (Дидахе)” // «Журнал Московской Патриархии», 1975, № 11. Гл. 7, “О крещении”. Сайт “Азбука веры”. URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/didahe_rus/#0_8 (дата обращения: 01.08.2022)

⁹² Например: обычай воздерживаемся омовения после крещения не упоминается нигде более кроме этого труда Тертуллиана и, судя по всему, еще в древности перестал практиковаться; совершение Евхаристии “во время принятия пищи”, хотя в других источниках (напр. Дидахе, гл. 8, п. 1) предписывается евхаристический пост; обычай не поститься в воскресенье не практикуется в современных православных церквях; крестное знамение в настоящий момент имеет другую форму - им осеняется не лоб, а вся верхняя часть тела и т.д.

устанавливает для Предания - критерии *постоянства, неизменности и кафоличности*.

Впрочем, нельзя сказать, что аргументация Тертуллиана в пользу этих обычаев является именно богословской. Разбирая эти обычаи и признавая, что им нет основания в Священном Писании, карфагенский богослов указывает на “предание как их создателя (*auctrix*), обычай как их поручителя (*confirmatrix*) и веру как их хранительницу (*observatrix*)”⁹³, говоря что в данном случае христианин имеет основания доверять авторитету тех, кто убеждает его следовать таким обычаям. Однако, далее Тертуллиан выдвигает в защиту этих обычаев следующий аргумент:

«...Итак, на основании этих примеров⁹⁴ становится ясно, что можно обосновать неписанное предание, находящееся в употреблении, которые подтверждается обычаем как достойным свидетелем в пользу приемлемости данного предания, а также длительным его соблюдением. *Ведь даже в политических делах (in civilibus rebus) обычай заменяет закон, когда не существует закона* в отношении исследуемого случая: и неважно, взят ли он из Писания или устанавливается разумом, поскольку разум поощряет закон. Если же, в свою очередь, закон твердо держится на разуме, то всё, что определено разумом, будет теперь считаться законом, кто бы его не выдвинул»⁹⁵.

Несмотря на то, что Тертуллиан враждебно относился к языческой философии, как отмечает Э. Осборн, очень многие его аргументы опираются именно на доводы разума⁹⁶. Именно поэтому в данном случае опираясь на слова Павла в 1 Кор 11:14 Тертуллиан развивает мысль о том, что обычаи, о которых он ведет речь, согласуются с естественным законом, природой вещей и даже здравым смыслом (*communis sapientiae*)⁹⁷, а поскольку устройтелем природы является Бог, естественный закон тоже может служить основанием для обычая, даже если этот обычай не основан на Священном Писании. Однако, все эти аргументы носят

⁹³ Тертуллиан. О венце. гл. IV

⁹⁴ Имеется в виду обычай для женщин носить на голове покрывало. Тертуллиан ссылается на пример Ревекки в Быт. 24:65, а также на историю Сусанны - эпизод из 13-й главы книги Даниила, которой нет в масоретском тексте Ветхого Завета, но которая присутствует в LXX. Подробнее см.: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с неканоническими книгами. М.: Российское библейское общество, 2001. С. 861-862

⁹⁵ Тертуллиан. О венце. гл. IV:3-5

⁹⁶ Osborn, E. Tertullian, First Theologian of the West. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. С. 29

⁹⁷ Тертуллиан. О венце. гл. VII

скорее юридическую и спекулятивно-философскую, но не богословскую природу. Кроме того, ссылаясь на естественный Закон, Тертуллиан снова выходит за пределы тех границ *regula fidei*, которые он же сам установил в “О прескрипции”.

Можно ли, таким образом, считать Тертуллиана защитником Предания в том числе как обиходных традиций, даже не основанных на Священном Писании? Безусловно, да. Но при этом мы хотели бы отметить, что богословская аргументация карфагенянина становится сильнее всякий раз когда он ограничивает *regula fidei* изначальным апостольским вероучением; напротив, она становится слабее всякий раз когда Тертуллиан задействует не относящиеся к церковному богословию источники, будь то современные ему правовые нормы или спекулятивные положения “естественного закона”. Тем не менее, и эту сторону богословия Тертуллиана необходимо принимать во внимание чтобы определить его отношение к Преданию.

2.4. Выводы о богословии Тертуллиана

Итак, подводя итоги, можно утверждать, что Тертуллиан придерживается катафатического и текстового понимания Предания. Предание понимается им как сумма богословских сведений, которые Христос передал своим Апостолам, а Апостолы - понесли дальше по миру и оставили епископам церкви, которые они основали. В большинстве случаев для Тертуллиана понятия “Предания” и “правила веры” синонимичны. То самое “правило” или *regula fidei* он считает методологическим и герменевтическим ключом, с помощью которого можно адекватно толковать Священное Писание. Не имея этого ключа гностические еретики не могут извлечь из Писания истинный смысл, поэтому даже допускать их к истолкованию Писания не следует. Таким образом Писание - полагает Тертуллиан - в некотором роде “подчинено” Преданию, потому что только в свете Предания может быть постигнут смысл Писания. Лишь в редких случаях Тертуллиан защищает обиходные церковные обычаи как часть Предания, однако с оговоркой, что они не должны противоречить естественному закону.

Для Тертуллиана Предание или *regula* по преимуществу *статично* и должно оставаться неизменным. Напротив, изменения в положениях вероучения являются для него признаком ереси. Важнейшие критерии, по которым можно определить,

принадлежит ли то или иное вероучительное положение к изначальному Преданию - его *кафоличность*, то есть соответствие его вероучениям всех поместных церквей. Роль Церкви - считает Тертуллиан - не в том, чтобы вносить в Предание нечто новое, но в том, чтобы сохранять его неизменным, ничего не добавляя и ничего не убавляя. По этой же причине Тертуллиан считает, что характер передачи Предания в Церкви - исключительно экзотерический, что в Церкви не может быть никаких “тайных” учений.

3. Понятие «Предание» в богословии Климента Александрийского

3.1. Особенности богословия Климента

Приступая к анализу богословия Климента, следует прежде всего сказать о той школе, к которой принадлежал этот богослов и о ее характерных особенностях. Учителя и богословы Александрийской школы, как отмечает П. Эшвин-Сьежковский (Ashwin-Siejkowski) привлекали не только тех, кто интересовался христианским вероучением, но и тех, кто интересовался «интеллектуальным и духовным развитием» (intellectual and spiritual advancement) вообще⁹⁸. Богословие Климента, работавшего в рамках этой школы, представляет собой сильно эллинизированный вариант христианства, для которого были характерны: а) широкое использование (доставшегося “в наследство” от Филона Александрийского, которого Климент нередко цитирует⁹⁹) аллегорического метода истолкования Священного Писания и б) компромиссное, а иногда и вполне положительное отношение к языческой мудрости вообще и к эллинской философии в частности.

Климент безусловно был одним из ярких представителей этой школы и именно вышеуказанные особенности у него наиболее заметны. Церковный историк Шафф так отозвался о Клименте: “Во многих отношениях он поднялся над предрассудками своего века к более свободным и духовным взглядам, однако его богословие - не единое целое, но запутанная эклектическая мешанина подлинных христианских элементов с многочисленными стоическими, платоническими и

⁹⁸Ashwin-Siejkowski, P. *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*. New York: T&T Clark, 2008. С. 31-32

⁹⁹ Подробнее см. также: van den Hoek, Johanna Louisa. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. New York: E.J. Brill, 1988. Стр. 1-5

филоновскими составляющими”¹⁰⁰. Мы склонны согласиться с такой оценкой. Богословие Климента крайне синкретично, он свободно цитирует в качестве авторитетных источников как книги Священного Писания, так и греческих языческих философов, так что в некоторых пассажах из его “Стромат” вообще не ясно, остается ли он все еще в границах христианского вероучения или давно уже вышел за его пределы. Вероятно, определенную роль в жизни Климента сыграл тот факт, что он, как отмечал Дж. Фергюссон, обратился в христианскую веру уже в зрелом возрасте, а до своего обращения изучал множество религиозных и философских систем¹⁰¹.

Климент открыто называет свою систему “*истинным гнозисом*” - возможно, чтобы подчеркнуть различие “ложного” гнозиса, который предлагают гностики и “истинного” гнозиса, то есть по сути “*истинного знания*”, которое можно найти только в христианском вероучении. Однако, как мы покажем далее, некоторые вероучительные элементы, характерные для систем гностиков характерны также и для Климента. Мы также считаем нужным оговорить, что не всегда и не во всех случаях можно установить точку зрения Климента на Предание по тем вопросам, которые были обозначены во введении к данной работе. Климент гораздо больше внимания уделяет не столько Писанию и Преданию, и даже не столько обличению различных ересей, сколько более общим вопросам философии и богословия. Одним из таких вопросов, как мы сейчас намереваемся продемонстрировать, является вопрос *истины и знания*.

На первый план у Климента выходит понятие Логоса. Хотя этот термин встречается у него очень часто, вряд ли можно найти в “Строматах” конкретное и четкое его определение. В целом можно говорить о том, что для Климента Logos - универсальная истина, разумное и организующее начало во Вселенной. Похожим образом Logos определяли греческие философы, а также уже упомянутый нами Филон Александрийский. Это разумное мировое начало - Logos - Климент отождествляет с Богом Сыном, Иисусом Христом (Ин 1:1-5).

Однако, когда Климент начинает развивать мысль о том, как человек может стать причастен Логосу, становятся очевидны весьма неоднозначные элементы в его учении. Причастность Логосу (Христу) возможна только через веру, но вера

¹⁰⁰ Шафф, Филип. История христианской церкви, Том II. С. 514-516

¹⁰¹ Ferguson, J. Clement of Alexandria. New York: Twayne Publishers, 1974. С. 13-14

является своего рода вторым этапом для человека, стремящегося к единству с Логосом. На первом же - подготовительном - этапе человеку нужен *проводник* к Логосу. И здесь Климент утверждает, что в таком проводником может быть не только Моисеев Закон. Закон был таким проводником к Логосу, но только для иудеев. Для греков и римлян роль такого проводника играла *философия*.

Здесь мы видим разительный контраст с богословием Тертуллиана. Если Тертуллиан видел в философии прародительницу всех ересей, Климент относится к ней положительно, даже настаивая на ее *божественном* происхождении. Он считает философию “*подобием истины, которая дарована эллинам Самим Богом*”¹⁰², считает ее *благом*, т.к. в его представлениях все благое даровано людям Богом¹⁰³. Ветхий и Новый Заветы - говорит Климент - дарованы Богом людям напрямую, философия - опосредованно. Что же касается предостережения Павла остерегаться “философии и пустого обольщения” (Кол 2:8), Климент толкует его весьма вольно, утверждая, что здесь Апостол имеет в виду не всю философию, а только стоическую и эпикурейскую¹⁰⁴.

Таким образом, Климент выходит не просто за пределы проблематики Писания и Предания как источников богословия, но даже за пределы христианского вероучения вообще. Ключевым для него становятся не понятия Писания и Предания, но скорее понятия истины и особенно - *мудрости*, в особенности в том значении, в котором это понятие употреблено в Притчах Соломона (Притч 4:8-9, 10-11, 21). “Зерна” или части Вечной истины (источником которой является Логос), могут быть рассеяны в различных учениях, в том числе и в философских учениях язычников. Однако, в этих учениях зерна истины могут быть смешаны с частицами лжи, поэтому задача христианина, изучающего философию - извлечь эти зерна истины, потому что в конечном итоге мудрость является проводником к Логосу: “Точно так же и философия, варварская и эллинская, содержит части вечной истины, полученные однако не из мифов о Дионисе, но благодаря богословию вечного Логоса”¹⁰⁵.

¹⁰² См. напр.: Климент. Строматы. Книга 1, Гл. II, 20.1

¹⁰³ Климент, Строматы. Книга 1, Гл. V, 28.1

¹⁰⁴ Климент, Строматы. Книга 1, Гл. XI. Мы полагаем, что это довольно типичный для “Стромат” Климента случай эйзегезиса

¹⁰⁵ Климент, Строматы. Книга 1, Гл. V, 28.2

Именно в свете того, что говорит Климент об истине, необходимо рассматривать понимание им Предания. Истине, мудрости - говорит Климент - так или иначе были причастны все, даже “варварские” народы на протяжении своей истории. Климент подчеркивает, что философия - то есть любовь к мудрости - имеет именно *варварское* (т.е. не эллинское) происхождение, что в той или иной форме мудрость, идущая от вечного Логоса, присутствовала у жрецов или представителей “духовных сословий” всех народов¹⁰⁶. Он напрямую говорит о не просто о том, что греческие мудрецы “украли” мудрость у варваров, но даже о том что эллины позаимствовали некоторые элементы вероучения у еврейских пророков, правда, смешав эти элементы со своими ложными вероучениями¹⁰⁷.

Именно на этой доктрине Климента об *универсальной истине*, идущей от Логоса и так или иначе раскрывающейся в духовных и интеллектуальных поисках всех народов, следует остановиться подробнее. Потому что именно эту *изначальную сумму знаний* о Боге и мире, которой так или иначе были причастны все народы, Климент и определяет как Предание:

«...Прекрасно выразился египетский жрец у Платона: «О Солон, Солон! Вы, эллины, вечно останетесь детьми, ибо умы ваши не сохраняют ни единого предания, унаследованного от древних, и нет среди эллинов старца».188 (2) *Под старцами же, полагаю, жрец этот разумел людей, знакомых с древними учениями, то есть нашей традицией.* Напротив, юношами являются те, кто занят вещами сравнительно недавними, подобными тем, которые прежде всего интересуют эллинов и которые возникли лишь вчера или позавчера, а преподносятся ими как древние и почитаемые. (...) Все эти истории он назвал «детскими», поскольку даже мудрейшие среди эллинов способны усмотреть в них лишь немного. Учением, «поседевшим от старости», жрец обозначает *древнейшее и истинное варварское предание*. Противопоставляя ему «детские сказки», он указывает на *искусственные элементы в более поздних учениях, поскольку они не подкреплены* (подобно детским сказкам) *преданием древности*, а значит и мифы их и философия есть всего лишь детская игра»¹⁰⁸.

В другом месте Климент говорит, что “философия, согласная с божественным преданием, признает и утверждает Провидение”¹⁰⁹. Таким образом,

¹⁰⁶ В качестве таких “философов” варваров Климент упоминает египетских прорицателей, ассирийских халдеев, персидских магов, галльских друидов, вплоть до индийских “гимнософистов” (йогов). См.: Строматы. Книга 1, Гл. XV

¹⁰⁷ Климент, Строматы. Книга 1, Гл. XVII, 87,1

¹⁰⁸ Климент, Строматы. Книга 1, Гл. XXIX

¹⁰⁹ Климент, Строматы. Книга 1, Гл. XI

если говорить об объеме и содержании понятия Предания, оно понимается у Климента очень широко. Если у Тертуллиана, как мы продемонстрировали выше, Предание понимается как сумма знаний, переданных Церкви Христом и Апостолами (и *ничего* сверх переданного!), то у Климента Предание выходит за пределы не только церковного вероучения, но и христианского вероучения вообще. Предание понимается им как *знание о Боге и мире*, которым изначально обладало все человечество, благодаря зернам истины, источником которой является Божественный Логос.

Именно потому, что понимание Климентом Предания настолько широко - трудно установить, точный взгляд Климента на Предание в соответствии с теми критериями, которые мы предложили во Введении к настоящей работе. С одной стороны, поскольку Предание все же составляет набор некоторых сведений - можно сказать, что Климент придерживается катафатического и текстового понимания Предания. Однако, как мы увидим далее, в его "Строматах" присутствуют сильные элементы апофатического богословия и эзотеризма.

3.2. Эзотеризм и апофатические элементы в богословии Климента: Церковь, Писание и Предание

В первую очередь нужно обратить внимание на сильный эзотеризм, характерный для системы Климента. Вершину христианской жизни он видит не в изучении Писания и даже не в познании Предания, но в мистериальном гнозисе - высшем познании, которое открывается только в мистическом созерцании:

«Иногда я пытаюсь высказаться прикровенно, приоткрыть таинственно или *указать в молчании*. Здесь будут рассмотрены суждения наиболее известных школ и им будет противопоставлено то, что необходимо знать, прежде чем подойти к *мистериальному гнозису, открывающемуся в созерцании* (τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως). Этот гносис, согласно «*славному и почтенному правилу предания*», покажет нам сокрытое от начала мира, обратившись сначала к тому, чему учит нас естествознание, дабы по устранению всего, что затрудняет рассуждение, приготовить слух к восприятию *сокровенного предания*, подобно тому как земледелец использует агротехнику, очищая землю от терний и всякой сорной травы и подготавливая ее к посадке виноградных лоз»¹¹⁰.

¹¹⁰ Климент, Строматы. Книга 1, Гл. I. 15,1

Итак, мистериальный гнозис - говорит Климент - не может быть выражен словами, но доступен только в *мистическом созерцании*. Последнее по определению не может быть доступно всем христианам или даже всем изучающим философию, но может быть достигнуто только через предварительные духовные упражнения¹¹¹. Кроме того, слова “указать в молчании” позволяет утверждать, что для Климента мистериальный гнозис имеет *апофатическую* природу и, следовательно, не может быть выражен в конкретных определениях. Приведенная выше цитата не позволяет установить, уравнивает ли Климент Предание и мистериальный гнозис, однако он говорит о “*сокровенном предании*”, так что можно сказать, что для него Предание носит *эзотерический характер*. Подобно греческим и римским философам, которые считали философию занятием не предназначенным для “людей толпы”, Климент также говорит о том, что гнозис не предназначен для “обычных” людей:

«Поскольку наше предание не предназначено для всех подряд, как это становится ясно тем, кто проникся величием слова, следовательно, нам надлежит хорошо *хранить «возвещаемую в тайне премудрость»* (Ср. 1Кор. 2:7), открытую сыном Бога. (2) Именно поэтому уже и у Исаии пророка язык очищается огнем (Ис. 6:6–7), дабы он мог рассказать видение. И не только уста, но и слух свой нам следует очищать, если хотим стать участниками истины. (3) Эти соображения до сих пор удерживали меня от написания этой книги. *Но и теперь я опасаюсь «метать бисер перед свиньями, чтобы они не попрали его своими ногами и, обратившись, не растерзали нас»* (Мф. 7:6). *Трудно говорить об истинном свете в выражениях искренних и ясных людям, подобным свиньям в своем невежестве. Для толпы нет ничего смешнее подобных вещей, для слушателей же благородных нет ничего удивительнее их и боговдохновеннее»* (курсив наш)¹¹².

Впрочем, Писание - считает Климент - тоже имеет эзотерическую природу: явный его смысл может лежать на поверхности, но углубленный, символический смысл доступен только тому, кто “приложив все старания, внимательно ищет в них слова спасения”¹¹³. Вместе с тем, нельзя сказать, что Климент ставит знак равенства между мистериальным гнозисом и Преданием. Предание все же есть для него вполне конкретное знание, источником которого является Логос (Христос). Предание это передается от одного гностика к другому, однако конечной целью

¹¹¹ Климент, Строматы. Книга 1, Гл. IV.3

¹¹² Климент, Строматы. Книга 1, Гл. XII

¹¹³ Климент, Строматы. Книга 6, Гл. XV. 126,1

приобщения гностика к Преданию всегда является тот самый мистериальный гнозис. В связи с этим Климент снова настаивает на эзотерическом характере передачи Предания:

«Если Сам Христос именуется мудростью, и Он Сам действовал через пророков, уча через них *гностическому преданию, которое по пришествии Он лично открыл святым апостолам, то эта мудрость и есть гнозис, будучи верным и точным знанием и постижением сущего, и будущего, и прошедшего, переданного и открытого Сыном Бога.* А если созерцание есть цель мудрого, то стремящийся к божественному знанию, не достигнет его оставаясь философом, если не познает это самое пророческое откровение, позволяющее охватить настоящее, прошедшее и будущее – как оно есть, было и будет. Этот гнозис, *через устное предание апостолов, сообщен немногим.* Значит, следует упражнять гнозис и мудрость, ведущие к совершенному видению вечных и неизменных сущностей»¹¹⁴.

Итак, не только гнозис, согласно Клименту, но и сам характер передачи Предания должен иметь эзотерическую природу. Здесь мы снова видим разительный контраст с богословием Тертуллиана и Иринейя, которые настаивали на том, что в Церкви не может быть никаких эзотерических вероучений. То есть в системе Климента определение Предания все же можно считать вполне катафатическим и текстовым, однако для *истинного гностика* постижение Предания не является конечной целью, такой целью является мистериальный гнозис, открывающийся в созерцании.

В свете всего, что было сказано выше, трудно установить, какова с точки зрения Климента может быть роль Церкви по отношению к Преданию. С одной стороны, он, как и Тертуллиан, настаивает на том, что Церковь должна быть едина и что по своему происхождению она древнее, чем все еретические группы¹¹⁵. Но как мы уже показали выше, определение Климентом Предания выходит далеко за пределы Церковного вероучения. С одной стороны, Климент считает истинным гностиком именно того, кто “кто состарился над изучением Писания, хранит нерушимо чистоту апостольских и церковных учений”¹¹⁶. Однако, с другой стороны само понятие Предания для него не ограничивается только вероучением Церкви, оно гораздо шире. Преданием можно считать и накопленные

¹¹⁴ Климент, Строматы. Книга 6, Гл.VI. 61,1

¹¹⁵ Климент, Строматы. Книга 6, Гл.XV. 123,3

¹¹⁶ Климент, Строматы. Книга 7, Гл.XVI. 104,1

человечеством благодаря водительству Логоса знания и Боге и мире. Вершиной этих знаний - говорит Климент - является Божие Откровение, данное в Ветхом и Новом Заветах, которое он называет “Церковным каноном”¹¹⁷. Однако, Климент считает, что есть множество путей, ведущих к Логосу через Церковный канон, а началом этих путей является всякое знание вообще:

«Без сомнения, путь к истине один, но разные тропы, ведущие из различных мест, соединяются в ней, подобно тому, как различные потоки образуют единую реку жизни, текущую в вечность. (...) [Бог] говорит о множестве спасительных путей не только для одного отдельно взятого праведника, ведь, поскольку праведников много, то и пути спасения их многочисленны. Именно это он хочет сказать словами: «Пути праведных подобно свету светятся» (Притч. 4:18). Заповеди и предварительные наставления – суть различные исходные точки жизненного пути»¹¹⁸.

В этой связи нельзя однозначно утверждать, какую роль по отношению к Преданию Климент отводит Церкви: обязана ли она хранить Предание неизменным или имеет право вносить в него изменения. Ведь сам “массив” Предания в некотором роде первичен по отношению к Церкви, поскольку существовал и до Церкви - у хранителей мудрости из всех народов и племен¹¹⁹. Таким образом, нельзя также сказать, что Климент придерживается статического понимания Предания, ведь взаимодействие Логоса с творением - динамический процесс, а знания человечества могут выражаться в различных формах.

3.3. Выводы о богословии Климента

Подводя итоги, можно сказать, что Климент придерживается *катафатического* и *текстового* понимания Предания, однако его определение Предания весьма существенно отличается от такового у Иринея или Тертуллиана. Для Климента феномен Предания выходит далеко за пределы Церковного вероучения и христианского вероучения вообще. Предание понимается Климентом

¹¹⁷ Климент, Строматы. Книга 7, Гл. XV. 90,2

¹¹⁸ Климент, Строматы. Книга 1, Гл. V. 29,1

¹¹⁹ Здесь мы имеем в виду все народы и племена, которые упоминает в своем труде Климент - а он упоминает только народы, о которых он знал как житель Римской империи, за исключением, пожалуй, индийцев. Возможно, именно тот факт, что Климент не знал ничего о культуре китайцев, народов Африки или Центральной Америки и привел его к выводу, что в культурах всех народов имеются схожие вероучения

как некая изначальная сумма знаний о Боге и мире, которой владело все человечество благодаря своей причастности Божественному Логосу, Богу Сыну.

Логос для Климента - Разумное и Организующее Начало творения, так что Логосу были причастны не только иудеи, которым непосредственно было даровано Ветхозаветное Откровение. Другим народам - считает Климент - мудрость Логоса была дарована опосредована, в различных формах. Для греков такой формой была философия, однако и она основана на более фундаментальном, изначальном Предании, которое греки получили от варваров. Таким образом, можно утверждать, что Климент придерживается *динамического* понимания Предания, поскольку взаимодействие Логоса с разными народами может выражаться в различных формах. Именно поэтому нельзя точно сказать, какова по Клименту роль Церкви по отношению Преданию: хранить его в неизменном виде, или формировать - ведь Предание для него выходит далеко за пределы Церковного вероучения.

Для Климента характерен ярко выраженный эзотеризм, в том числе и в его понимании Предания. Он настаивает, что Предание, как и Писание, имеет эзотерический характер и к нему не следует допускать непосвященных. Многие пассажи в его "Строматах" указывают на то, что Климент считает: передача в Церкви Предания имеет эзотерический характер. Еще одна характерная черта системы Климента состоит в том, что вершиной жизни *подлинного гностика* он считает не столько постижение им Писания или Предания, сколько мистическое созерцание, доступное в невыразимом и мистериальном опыте. Таким образом, система Климента выходит далеко за пределы христианского вероучения.

4. Выводы о понятии «Предание» богословских системах Ириней, Тертуллиана и Климента

Уже на примерах Ириней, Тертуллиана и Климента мы можем видеть, насколько полярными могли быть взгляды богословов древней церкви по тем или иным вопросам. Если взгляды Ириней на богословские связанные с Преданием были умеренно консервативны, а Тертуллиана - радикально консервативны, то взгляд Климента - напротив, крайне широкими и выходящим даже за пределы христианского вероучения. Поэтому часто, например, Тертуллиан напрямую

выступает против взглядов или вероучительных положений, которые Климент защищает или считает допустимыми. В целом, если говорить о сходствах и различиях в системах вышеуказанных богословов, можно утверждать следующее:

1) Как Иринея, так и Тертуллиан придерживаются катафатического и текстового понимания Предания как некоей суммы знаний, доставшейся Церкви в наследство от Христа и Апостолов. Для них было крайне нехарактерно представление о Предании как о «совокупном опыте» Церкви, тем более о каком-то «мистическом» опыте. Для них Предание было вполне конкретной суммой богословских знаний и учений, которую Церковь получила от апостолов, а пресвитеры Церкви, как преемники апостолов, обязаны сохранять и передавать верующим (см. далее - «Первый» уровень определения Предания по прот. Давыденкову). Относительно Климента - в целом тоже можно утверждать, что он придерживается катафатического и текстового понимания Предания, но он не ограничивает Предание исключительно церковным вероучением, а считает его некоей глобальной суммой знаний о Боге и мире, который хранится “в архивах памяти” всего человечества. Кроме того, вершиной религиозного опыта по Клименту является не изучение Писания или Предания, но мистериальное созерцание (гнозис), который в сущности невыразим и имеет апофатическую природу.

2) Можно с уверенностью утверждать, что взгляды на *статичность* Предания у Тертуллиана и Иринея с одной стороны и у Климента с другой стороны - диаметрально противоположны. Характерной чертой системы Иринея являлось *консервативное* отношение к Преданию как к некоему *статическому* феномену — пресвитеры поместных церквей, получившие Предание от апостолов обязаны были хранить его в неизменном виде. Напротив, по Иринею, динамическое («прогрессистское») понимание откровения — как того, что может со временем изменяться («живое» предание) — было характерно для гностических сект, что и обусловило, в конце концов их разобщенность. Соответственно, можно утверждать, что Иринея склонялся к *консервативному* взгляду на роль Церкви по отношению к Преданию — ее задача именно *хранить*, а не «дорабатывать», формировать или видоизменять учение. Еще более консервативного взгляда на Предание придерживается Тертуллиан. С точки зрения карфагенского богослова, Предание

есть прежде всего “правило веры” (*regula fidei*) сумма сведений, переданных Церкви Христом и Апостолами. Доказательство истинности *regula* Тертуллиан видит именно в его неизменности, а также в том, что нет разночтений в *regula* поместных церквей, входящих в Кафолическое Церковное единство. Напротив, в новшествах и разночтениях по вероучительным вопросам Тертуллиан видит признак ереси. А следовательно, задача кафолических церквей - хранить *regula* неизменным, ничего не добавляя к нему и ничего не убавляя от него. Понимание Предания Климентом - более динамическое и он менее консервативен в своем подходе. Хотя Климент также подчеркивает важность постоянства и неизменности Церковного учения, Предание в его понимании - не столько результат сохранения в неизменности определенных сведений, сколько результат взаимодействия Логоса (Бога Сына, Христа) с человечеством. А значит формирование Предания - скорее динамический процесс, хотя и находящий отражение в конкретных формах человеческого знания. Подход Климента к Преданию можно считать более прогрессистским, чем консервативным.

3) Разнятся также взгляды древних богословов на характер передачи Предания в Церкви. Ириней настаивал на *экзотерическом* характере Предания и на том, что Предание является совокупностью доктрин, которые проповедуются в церквях открыто и гласно. Тертуллиан был еще более ярким противником любого эзотеризма и настаивал на том, что в Церкви не может быть никаких тайных учений. Наличие таких доктрин - считает Тертуллиан - по определению несовместимо с апостольским вероучением, поскольку тайные доктрины не соответствовали бы важнейшим критериям Апостольского Предания: неизменности и кафоличности. Напротив, для Климента эзотеризм - в порядке вещей. Как истинное Предание, так и истинный *гнозис* (знание) - должно быть сокрыто от “людей толпы”. Оно есть удел немногих посвященных и к нему не следует допускать всех, кто пожелает. Соответственно, достижения истинного гнозиса - утверждает Климент - доступно только через определенные практики духовных и интеллектуальных упражнений.

4) Различны и взгляды имеют Тертуллиана, Иринея с одной стороны и с другой - Климента на объем и содержание Предания. Для Иринея в целом характерен взгляд на Писание и Предание как различные, но все же дополняющие

друг друга источники, находящиеся во взаимодействии друг с другом и объем которых совпадает. Для Тертуллиана в целом характерен взгляд на Предание как на *совпадающее* по содержанию со Священным Писанием. И хотя Тертуллиан настаивает, что Предание есть единственный инструмент, при помощи которого можно адекватно понять Писание, в целом, когда он раскрывает содержание *regula fidei* (которое является важным понятием и в богословии Иринея), оно не выходит за рамки Апостольского символа веры, то есть фактически содержит всю информацию, которая содержится и в Писании. Лишь в редких случаях Тертуллиан говорит об обиходных церковных обычаях как части Предания, но происхождением своим эти обычаи обязаны не Апостольскому *regula*, а естественному закону, согласующемуся с правилами разума. Для Тертуллиана Предание существует только на уровне передачи вероучения. Что касается Климента, его понимание Предания выходит далеко за пределы Церковного вероучения вообще. Можно было бы сказать, что для Климента характерен взгляд на Предание как на нечто, дополняющее Писание, если бы не тот факт, что Предание он понимает шире - как совокупные знания человечества, первичные и по отношению к Писанию и по отношению к Церкви. Передача Предания - согласно Клименту - предполагает передачу некоего опыта, который напрямую связан и с христианским освящением.

ГЛАВА II.
ПОНЯТИЕ “ПРЕДАНИЕ”
В СОВРЕМЕННОМ ВОСТОЧНО-ПРАВОСЛАВНОМ И РИМСКО-
КАТОЛИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

1. Понятие «Предания» в работах современных православных богословов

Читатель или исследователь, поставивший своей целью проанализировать специфику понятия «Предания» в православном богословии столкнется с немалыми трудностями. Первая из них заключается в том, что у православных церквей нет официального вероучительного документа, аналогичного, например, Книге Согласия у лютеран или Вестминстерскому исповеданию у реформатов. Никео-Константинопольский и Халкидонский Символы веры, на которые ориентируются в своем богословии православные церкви, регулируют далеко не все вопросы вероучения и церковной практики. Следовательно, можно говорить не столько об официальной позиции православной церкви (точнее говоря, православных церквей), сколько о позиции того или иного православного богослова, более или менее влиятельного. В этих условиях корректнее будет говорить о множестве православных богословий, объединенных под одним общим «брендом» православия.

Вторая трудность состоит в самом способе богословствования, которого придерживаются представители этих церквей. В восточной христианской традиции само понятие истины имеет мистический и апофатический характер. Если для западного богослова понятие «Истины» сводится к тому или иному конкретному положению, к конкретности и ясности формулировки, то для восточного богослова Истина связана либо с переживанием на опыте, либо с причастностью к тому или иному сообществу. Примеры такого «мистико-апофатического», «опытного» богословствования мы приведем далее в нашей работе, пока же только отметим, что весьма непросто разобраться в хитросплетениях православной мысли, однако, еще сложнее – истолковать возвышенные формулировки того или иного православного богослова чтобы выявить его конкретную позицию. Эта вторая

особенность православного богословия проявляется наиболее ярко, когда мы пытаемся выявить некое общее православное определение Предания.

1.1. Различные попытки определения Предания в трудах православных богословов

Несмотря на большое разнообразие мнений православных богословов по вопросу Предания, у некоторых из них все же можно увидеть наиболее общие определения этого феномена. Так, митр. **Каллист (Уэр)** определяет Предание следующим образом:

«Предание в обиходном языке означает мнения, верования или обычаи, унаследованные потомками от предков. В этом смысле христианское предание – это вера и практика, которые *были переняты апостолами от Иисуса Христа и с апостольских времен передавались в церкви от поколения к поколению*. Но для православных христиан предание означает нечто более конкретное и специфичное: книги Библии, символ веры, постановления Вселенских соборов и писания св. отцов, каноны, богослужебные книги, святые иконы. Иначе говоря, это вся система вероучения, церковного управления, культа, духовности и искусства, *выработанная православием* на протяжении веков. Сегодняшние христиане считают себя *наследниками и хранителями* богатств прошлого, они видят свой долг в том, чтобы передать это наследие будущим поколениям в целостности и сохранности» (курсив наш)¹²⁰.

Отметим, что Уэр, который пишет свой труд как апологет православия для Западного читателя, очевидно, вынужден давать «позитивные» и катафатические формулировки тем или иным богословским явлениям. Хотя, если посмотреть на весь труд Уэра, это определение Предания, в конечном итоге остается весьма размытым, поскольку он практически не выделяет критериев, по которым тот или иной церковный обычай можно отнести к Преданию. Отметим, однако, на основании этого определения несколько характерных особенностей, которые будут свойственны катафатическим православным определениям Предания: во-первых, наличие внутреннего противоречия между понятиями «*перенятый*» и «*выработанный*». «Перенятый» предполагает сохранение переданного в неизменности, в то время как «выработанный» - предполагает если не создание

¹²⁰ Митр. Каллист (Уэр). Священное Предание: источник Православной веры. Сайт «Азбука Веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/svjashennoe-predanie-istochnik-pravoslavnoj-very/ (дата обращения: 01.08.2022)

чего-то «с нуля», то как минимум активного вмешательства в сущность и структуру того, что передано. Во-вторых, в определении Уэра отсутствуют внятные критерии, по которым тот или иной обычай, практику или вероучение можно отнести к Преданию. Тем не менее, это общее определение Предания дает нам хотя бы некоторые намеки на предметный круг, с которым нам придется иметь дело.

Прежде чем двинуться дальше, можно указать еще на один очень интересный элемент в определении Предания Уэром, а именно: понятие «внутреннего Предания». В главе того же труда, посвященной проблемам православной мариологии, он формулирует это понятие следующим образом:

«Вера в вознесение Богоматери ясно и недвусмысленно утверждается в гимнах, которые поются в церкви 28 августа, на праздник Успения. Но православие, в отличие от Рима, никогда не объявляло ее вознесение догматом и никогда не станет этого делать. Учения о Троице и воплощении были провозглашены догматами потому, что они относятся к публичной проповеди церкви, но прославление Богородицы – *достояние внутрицерковного предания* (...). Трудно говорить и не менее трудно думать о тайнах, которые Церковь хранит в сокровенных глубинах своего внутреннего сознания... Богоматерь никогда не была темой публичных проповедей апостолов. В то время как Христа проповедовали с крыш и возвещали всем в первоначальном учительстве, обращенном ко всему миру, тайна Его Матери *открывалась только пребывающим внутри Церкви*... Она является не столько предметом веры, сколько основанием нашей надежды, *плодом веры, созревшим в Предании*. Так будем хранить молчание и не станем пытаться сформулировать в догматах высшую славу Матери Божьей (В. Лосский)»¹²¹.

Это любопытное замечание Уэра предполагает разграничение внутри Предания (или внутри Церковного сообщества) неких «эзотерических» элементов, для «внутреннего круга» посвященных. Спорным является вопрос, насколько допустимо такое разграничение в христианстве (см. напр.: Мф 10:27). Пока мы можем лишь отметить, что *эзотерический* элемент в православном понимании Предания безусловно присутствует.

В катехизисе **прот. Олега Давыденкова** Предание определяется как *наследство*, переданное современным христианам предыдущими поколениями

¹²¹ Уэр, К. Православная Церковь. Сайт «Азбука Веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/pravoslavnaia-tserkov/2_3_4 (дата обращения: 01.08.2022)

христиан. Он вполне справедливо отмечает, что в раннехристианскую эпоху «Предание» понималось прежде всего как *учение*¹²². Однако, будучи более последовательным, чем Уэр, он выделяет в «Предании» минимум три уровня:

«Таким образом, в едином и неразрывном потоке Предания можно различать три уровня передаваемого:

- а) передача богооткровенного учения и тех исторических памятников, в которых это учение заключено;
- б) передача опыта духовной жизни, который сообщается личным примером, в соответствии с богооткровенным учением;
- в) передача благодатного освящения, осуществляемая, прежде всего, посредством церковных таинств.

«Священное Предание – это не только собрание множества письменных документов, это передача жизни и опыта всей Церкви, вдохновляемой и ведомой Святым Духом»¹²³.

Это определение более методично, чем определение Уэра. Мы видим, что здесь к определению предания добавляется еще один аспект, связанный с «духовной преемственностью» в Церкви: его можно определить как *таинственный* аспект. Это последнее определение - вполне в духе *энергетического богословия* православной церкви, в котором огромную роль играет идея сообщения благодати верующему через церковные таинства. Заслуга Давыденкова состоит в том, что выделяя в понятии «Предания» эти три уровня он вносит в это понятие существенную ясность: *статическим* определением предания можно считать Предание первого уровня, в то время как второй и третий уровни – вполне *динамические*.

По-своему и достаточно интересно пытается решить проблему определения Предания игум. **Пётр (Мещеринов)** в своих «Беседах о вере и Церкви». В самых общих чертах он, как и многие православные богословы, определяет Предание как «*духовный опыт Церкви*». Однако, в попытке хотя бы приблизительно обозначить основные черты Предания он признает, что в православном богословии сущность этого предмета не поддается определению:

¹²² Ссылается при этом на Гл. 7 послания Поликарпа к Филиппийцам, а также на «Против ересей» Иринея (Кн 3, Гл. 2). Подр. см: Давыденков, О., прот. Катехизис. Сайт «Азбука Веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Davydenkov/katehizis/2_2_1 (дата обращения: 01.08.2022)

¹²³ Давыденков. Катехизис...

«Церковь не имеет догматического богословского определения, некоей точной формулы, что есть Св. Предание. Нет в Церкви книги, озаглавленной «Св. Предание», в которой бы по параграфам оно излагалось. О Предании много спорят, некоторые считают объем его таким, другие – иным, и содержание Предания – тоже предмет церковных дискуссий; но Церковь не фиксирует точно, что оно есть. Здесь мы видим одно из главных свойств Церкви, а именно: Православная Церковь очень свободна, в отличие, например, от Церкви латинской. Вот они все определяют точно, все формулируют, все схоластически догматизируют и записывают в толстые катехизисы. У нас этого нет; в Православной Церкви точно фиксированы лишь очень немногие важнейшие вещи – только основы нашей религии; очень многое оставлено на свободу, на сам опыт жизни Церкви. В этом – глубочайшее уважение к человеку, к свободе человека» (курсив наш)¹²⁴.

Эту свободу Мещеринов определяет как «приобщение человеческой души Святому Духу», которое можно обрести только будучи членом Церкви. Эту свободу он понимает в том числе как отсутствие необходимости детально регламентировать церковную (и не только церковную) жизнь человека разного рода мелкими обиходными правилами. Однако, даже такой критерий не дает окончательной ясности.

На первый взгляд позицию Мещеринова можно определить как здравый *редукционизм*. В попытках отделить «зерна от плевел» (Мф. 13:24), сущность православного Предания от различных второстепенных обычаев и верований («басен», ср. 2 Тим 4:4) он предлагает несколько «фильтров», через которые нужно пропустить то или иное верование или тот или иной обычай, чтобы понять, принадлежит ли он к Священному Преданию. Поскольку Священное Писание является результатом действия Святого Духа – того же, которые действует в Церкви и под влиянием которого развивается Предание – главный критерий он определяет следующим образом: «Как Священное Писание делается священным потому, что оно – плод прямого действия Святого Духа (богодухновенность Писания), так и Предание только то священно, которое также есть прямое действие Св. Духа в Церкви»¹²⁵.

¹²⁴ Игум. П. Мещеринов. Беседы о Вере и Церкви. О Священном Предании. Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/besedy-o-vere-i-cerkvi#a_z6 (дата обращения: 01.08.2022)

¹²⁵ Мещеринов. Беседы о Вере...

Границы этого «прямого действия Духа» Мещеринов пролагает вполне традиционно для православного богословия: постановления Вселенских Соборов, «согласие Отцов» (*consensus patrum*), а также принципы «литургического, канонического и проч. устройства церковной жизни». Далее, пытаясь выделить эти границы более четко, Мещеринов вплотную подходит к позиции *Prima Scriptura*, не очень характерной для православного богословия:

«Когда мы говорим: «Опыт Церкви», мы должны прежде всего уяснить, в чем его суть. (...) Можно предложить два критерия для определения того, является та или иная церковная идеология, церковное явление именно Священным Преданием, или нет. Вот эти критерии:

1. Так как Один и Тот же Дух является, так сказать «автором» Св. Писания, и Он же выявляется в жизни Церкви как ее священное Предание, то всякое явление, принимаемое нами в качестве такового, должно корениться в Св. Писании, соответствовать ему, не противоречить ему.
2. Так как Церковь есть вместилище Св. Духа, Духа любви к Богу, Духа ревности о спасении каждого человека, Духа Истины, свободы и чистоты, - то всякое явление, принимаемое нами как Св. Предание, должно быть исполнено тем же Духом. Яснее всего этот Дух выражен в Литургии, Таинствах и освячительных чинах Церкви»¹²⁶.

Мещеринов предлагает и другие критерии определения Предания, например, его единство и всеобщность с исторической точки зрения («то, во что веровали все, всегда и повсюду» - по формулировке Св. Викентия Лиринского). Развивая эту мысль он, однако, полагает, что не весь «народ церковный» является хранителем Предания. В противном случае, все «околоцерковные» и псевдоправославные обычаи, возникшие в Церкви за две тысячи лет ее истории (различные «медовые, яблочные Спасы» и т.д.) можно считать проявлением Божественного Откровения. Настоящим хранителем Предания в Церкви является Дух Святой, а значит только тех христиан, которые поистине «исполнены Духом» («настоящих христиан») и можно считать носителями истинного Предания¹²⁷. Однако, критериев, по которым тот или иной христианин является именно таким «настоящим христианином» Мещеринов не предлагает.

¹²⁶ Мещеринов. Беседы о Вере...

¹²⁷ Мещеринов. Беседы о Вере...

Отметим, однако, в труде Мещеринова еще одну деталь, характерную для православного богословия: ярче всего, как он полагает, действие Святого Духа проявляется в литургической жизни Церкви и ее таинствах. Эта то самое таинственно-литургическое определение Предания, которое будет разобрано далее в связи со взглядами А.В. Ведерникова и прот. О. Давыденкова и др.

Взгляд Мещеринова на проблему Предания примечателен тем, что он как минимум осознает необходимость четких разграничений внутри самого Предания. Это можно считать его большой заслугой в деле прояснения православного вероучения. В некоторых случаях провести эти разграничения у него получается, однако, даже после этих разграничений дальнейшие определения начинают носить скорее *мистический* характер. Тем не менее, его основной вывод, как и многих других православных богословов, остается тем же: Предание в целом *не имеет четкого определения*. Можно лишь попытаться разграничить те или иные аспекты предметного поля, связанного с Преданием.

1.2. Таинственно-литургическое определение Предания в православном богословии

Однако, поскольку даже православные богословы испытывают проблемы с определением «Предания» - каким образом может православный человек изучить Предание церкви? Православные богословы, как мы отмечали выше, дают на этот вопрос необычный ответ, находящийся вполне в духе энергетического богословия этой церкви: Предание можно не столько изучить как некий текст или совокупность сведений, сколько *приобщиться* к нему. А приобщение это возможно через церковные таинства. У многих из православных богословов Священное Писание, как и церковная догматика рассматриваются как нечто второстепенное, нечто, что только готовит человека к «основному этапу» духовной жизни. А этим основным этапом является «жизнь в церкви», которая чаще всего понимается как участие в церковных таинствах и обрядах, прежде всего – в литургии. Именно в этом ключе мыслит православный публицист и богослов **А.В. Ведерников**, который связывает Предание с литургической жизнью церкви:

«В отличие от Католичества, Православная Церковь исходит в этом вопросе не столько из принципа юридического авторитета церковного учительства, сколько из *полноты благодатной жизни, получающей свое преимущественное выражение в церковном*

богослужении. Православное богословие утверждает, что хранителями веры и благочестия «являются не патриархи и даже не Соборы, но самое Тело Церкви, то есть сам народ», поэтому в деле хранения и передачи Апостольского Предания значение иерархии заключается не в одной функции церковного учительства, а в том, что через нее в таинствах Церкви непрерывно передается верующим полнота благодатной жизни, отвергающей умные очи всех, дабы они могли созерцать Богооткровенную Истину Апостольского Предания. (...) Итак, литургическая жизнь Церкви является тем таинственным лоном, в котором раскрывается полнота Апостольского Предания. Поэтому учение о нем Православной Церкви уделяет особое внимание и Преданию литургическому. Более того, в отличие от Запада, который раскрывает Предание главным образом с вероучительной стороны, богословие Восточной Церкви рассматривает его преимущественно в литургическом аспекте» (курсив наш)¹²⁸.

Хотя в целом в статье Ведерникова речь идет о Предании как *вероучительном* феномене и о взаимосвязи этого феномена с древним церковным понятием «правила веры» (*Regula Fidei* – которое, отметим, также имело в древней церкви именно *вероучительную* природу), в целом он склоняется именно к мистико-литургическому определению этого явления. Между догматическими определениями православной церкви и «доксологической структурой» православного богослужения наличествует, по Ведерникову, «реальная связь», выражающаяся в «в литургической жизни Церкви, *иначе говоря, в ее славословиях и молитвах, созданных духоносными песнописцами в течение последующих веков церковной истории*» (курсив наш)¹²⁹.

С точки зрения такого *литургиоцентризма*, Предание есть не столько те или иные сведения сообщаемые верующему (хотя тексты богослужебных гимнов и могут нести некоторую «научающую», дидактическую нагрузку). «Полнота благодатной жизни» достигается скорее через приобщение к тем или иным церковным обрядам. То есть Преданию можно не столько «научиться», сколько воспринять его в опыте церковного (вероятно, прежде всего - евхаристического) общения.

¹²⁸ Ведерников, А. Проблема Предания в православном богословии. // Журнал Московской Патриархии, №10, 1961. Сайт «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/problema-predaniya-v-pravoslavnom-bogoslovii> (дата обращения: 01.08.2022)

¹²⁹ Ведерников, А. Проблема Предания...

Такой подход находится вполне в духе мистическо-энергетического богословия восточной церкви. Однако, вопрос о том, соответствует ли он исторической реальности является крайне спорным. Многовековая практика огласительных бесед и христианского образования говорит о том, что в древней церкви именно *научение*, т.е. сообщение неопиту неких базовых истин веры, предшествовало его приобщению к церковным таинствам – как крещению, так и евхаристии¹³⁰. А эти вероучительные истины в большинстве своем были зафиксированы как раз в *Regula Fidei* – раннецерковном Предании. То есть, фактически, Предание было первично по отношению к церковным таинствам, а не заменялось ими.

В таком же опытно-мистическом духе понимают Предание и многие другие православные богословы и публицисты. Интересно, что некоторые из них при этом указывают на несостоятельность попыток определить те или иные формы Предания более конкретно, так сказать, «в застывших формах». Так, православный богослов и публицист **А. Зайцев** указывает, что отношение православия к истинам веры как к некоей «созерцательной реальности», а не тем или иным конкретным вероучительным установкам затрудняет оценку истинности того или иного вероучения с точки зрения неких «формальных критериев». Например, авторитет того или иного Вселенского собора основывается не на формальных доказательствах, но на «на вере и свидетельстве самой Церкви», поскольку:

«Как хранительница «предания истины» Церковь сама свидетельствует об истинности (вселенскости) или ложности того или иного собора епископов, объявляя его либо «органом Святого Духа», то есть Вселенским Собором, либо «еретическим сборищем». То есть формально авторитет Вселенского Собора зиждется в глазах православных христиан на авторитете самой же Церкви. Доверившись Церкви, ее член обязан подчинить свой разум голосу засвидетельствованных ею Соборов, даже если не имеет на то собственного опытного свидетельства».¹³¹

То есть, мы видим, что вопросы истинности того или иного вероучения в конечном итоге сводятся к вопросам экклесиологии, в рамках которой сама Церковь является источником откровения. Этот же автор указывает на то, что и

¹³⁰ См. напр.: Иустин Мученик, Первая апология, гл. 65-66

¹³¹ Зайцев, А. Вероучение в православной церкви. Сайт «Азбука Веры».

URL: <https://azbyka.ru/verouchenie-v-pravoslavnoj-cerkvi> (дата обращения: 01.08.2022)

другой критерий истинности, на который нередко ссылаются православные богословы – согласие Отцов (*consensus patrum*) – также «небезупречен», поскольку во-первых, в православии нет четко определенного «круга» авторов, которых можно считать Святыми отцами, а во-вторых самим критерием истинности тех или иных идей конкретных Отцов является их «причастность» Духу Святому и церковному Преданию:

«Согласие отцов не предполагает, что более поздние отцы лишь формально повторяли ранних, ограничиваясь их простым цитированием. Например, свв. Симеон Новый Богослов (XI) и Николай Кавасила (XIV) «почти никогда не приводят святоотеческих авторитетов и основываются непосредственно на Священном Писании». Но несмотря на то, что их толкование Писания основано на собственном духовном и сакраментальном опыте и имеет «очень личные» черты, *оно тем не менее находится в полном согласии с Преданием Церкви, ибо вдохновлено тем же Святым Духом*. Еще более ярким представляется пример учения св. Григория Паламы, признаваемого оценивающими его по формальным (научным) критериям западными исследователями «новаторством», и, напротив, считающегося традиционным, с точки зрения православного церковного Предания. Таким образом, православие не рассматривает критерий «согласия отцов» как выражение консерватизма. Святые отцы — *не просто хранители древних традиций, но причастники Святого Духа*. Поэтому значение имеет не простое повторение сказанного отцами древности, а именно *боговдохновенность того или иного изречения* (см. преп. Симеон Новый Богослов. Слово 1). Преп. Варсонуфий Великий различает в святоотеческом наследии, с одной стороны, то, что отцы могли по ошибке заимствовать у других, не исследовав их слов и не вопросив Бога о том, «Духом ли Святым внушено было то», и, с другой стороны, *собственно боговдохновенное учение, о котором сами святые отцы засвидетельствовали как о божественном внушении* (курсив нащ)¹³².

Сам Зайцев не указывает критериев, по которым можно судить о «богодухновенности» книги или отдельного изречения того или иного «отца», поэтому такого рода определение еще больше запутывает дело.

Так или иначе, вопрос о сущности Предания, его характеристиках и статусе в православном богословии все больше сводится к вопросам из других предметных полей богословия - экклесиологии, пневматологии и т.д. Похожим образом развивает тему Предания **прот. М. Дронов**, составивший подробный очерк межконфессионального диалога православных и протестантов по вопросу

¹³² Зайцев. Вероучение в православной церкви...

Предания. В нем Дронов упрекает протестантов в том, что они сводят Предание к набору тех или иных вероучительных положений, т.е. как к *историческому материалу*, а к творениям церковных Отцов относятся не как к «духоносному и благодатному свидетельству», но как к историческому факту, который они критически оценивают в свете Писания. По Дронову, Святой Дух, живущий и действующий в Церкви, обеспечивает «благодатную связь» между прошлым и настоящим Церкви, так что можно говорить о некоем непрекращающемся потоке Откровения, которое, при этом, невозможно строго формализовать:

«Но, если истина как жизнь, как переживаемое на опыте богопознание, еще *каким-то образом вырастает из того плоского горизонтального текста, который ее передает, то критерий, ключ, открывающий понимание этой истины-ощущения* из логических рассудочных формулировок обычного текста, уже вовсе не поддается формализации, передается по внетекстуальным каналам как опыт, как *ощущение*. Именно так, по мнению Флоровского, понимал Предание Тертуллиан, когда он апеллировал к нему в полемике с еретиками как к правилу веры, получаемому от апостолов и хранимому Церковью» (курсив наш)¹³³.

Если определение истинной Церкви, обладающей истинным Преданием – вопрос опыта или даже «ощущения», то критерий определения истинного Предания (или истины в рамках самого Предания) становится еще более размытым. То есть, по Дронову, в то время как протестанты пытаются исторически исследовать Предание, выявляя в нем те или иные конкретные формы, православные настаивают на сведении Предания к некоему потоку «благодатных ощущений», которые, в конечном итоге, не поддаются ни формализации, ни исследованию.

Тем не менее, тот таинственный способ определения Предания, который мы видим у Ведерникова и Зайцева, как мы полагаем, можно считать своего рода «промежуточной ступенью» между вполне позитивными, катафатическими определениями Предания (точнее говоря, попытками дать такое определение) и его мистико-апофатическими, *антитекстовыми* определениями.

Пример такого перехода к антитекстовым определениям Предания мы можем видеть у популярного в последнее время богослова **А. Кураева**. В книге

¹³³ Дронов, М., протоиерей. Писание и Предание. Сайт «Азбука Веры». URL: <https://azbyka.ru/pisanie-i-predanie> (дата обращения: 01.08.2022)

«Наследие Христа. Что не вошло в Евангелия?», полемически направленной против протестантов, есть целая глава, посвященная вопросу Предания. Но если, например, Уэр, Мещеринов и отчасти даже Ведерников говорят о литургическом аспекте Предания как об одном из его аспектов, Кураев склоняется к радикально-литургическому определению Предания. В первую очередь, он всеми силами старается уйти от понимания Предания как некоего *текста*, т.е. как совокупности устных сведений, которые Христос передал апостолам, а апостолы – Церкви. Цитируя слова Василия Великого о «*таинстве обожения*» Кураев определяет Предание следующим образом:

«Дело в том, что Предание нужно не только для того, чтобы, во-первых, хранить апостольские Писания, а, во-вторых, углублять их понимание. Третье, и важнейшее, назначение Предания в том, чтобы использовать апостольское понимание Писания. И как только мы употребляем это слово – использование – так становится понятно, что Предание имеет отношение не столько к теории, сколько к практике. (...) *Предание – это усвоение каждому человеку того всечеловеческого дара спасения и обожения, который был дан человечеству в Евангельскую «полноту времен». Предание – это Христос, в Таинствах возвращающийся к людям.* Так и говорит об этом последний византийский богослов Николай Кавасила: «Таинства – вот путь, вот дверь, которую Он открыл. Проходя этим путем и этой дверью, Он возвращается к людям». (...) Что же входит в состав Предания? Только Библия? Или еще и догматы? А, может, еще и каноны и церковные установления, писания Отцов? Все или некоторые? Или весь церковный быт вообще? – спрашивает протестантский богослов Шлинк. *Если искать ответ в сфере информатики, а не онтологии, если полагать, что Преданием транслируется лишь некое знание, то Православию на этот вопрос ответить будет весьма затруднительно. Но, к счастью, суть Предания понимается в нем литургично. А значит, Предание – это «Христос приносяй и приносимый, приемляй и раздаваемый»* (курсив наш)¹³⁴.

Здесь Предание понимается не как совокупность сведений, но как некая *божественная сила*. Эти определения Кураева находятся вполне в духе не только логикой православного энергетического богословия, но и с богословием т.н. неопатристического синтеза¹³⁵. Однако, если определения Ведерникова хотя бы дают намек на возможность понимать Предание в том числе и как совокупность

¹³⁴ Кураев, А. Наследие Христа: Что не вошло в Евангелия? Сайт «Азбука Веры». URL: <https://azbyka.ru/nasledie-xrista-cto-ne-voshlo-v-evangeliya> (дата обращения: 01.08.2022)

¹³⁵ Учения о Предании представителей этого направления мы рассмотрим ниже

вероучительных положений (все же литургические тексты являются информацией!), то Кураев дает радикально *анти-информационное* определение Предания. Вкратце, Предание – «не сведения, но Дух».

Предание, с точки зрения Кураева, нельзя легитимировать и через «апостольскую преемственность»: «Ссылка на то, что «апостольское предание через непрерывное апостольское преемство и содержит Православная Церковь, не изменяя и не искажая его ни в чем», если она не дополняется свидетельством о *тождестве Духа*, действующего в Церкви, отнюдь не убедительна» (курсив наш)¹³⁶. Вполне понятно, что если Предание понимать именно в таком ключе, получается, что Предание – не статично, но в высшей степени динамично: «Предание из сокровенного переходит в керигму и догму не через воспоминание, а через творчество»¹³⁷. По Кураеву, результатом такого «творчества», например, была аргументация Феодора Студита в его полемике с иконоборцами.

Отметим попутно, что подобные «мистико-опытные» определения Предания несут в себе существенную опасность. Христианин, принявший их всерьез, не застрахован от опасности, которую лютеранские богословы определяли как *энтузиазм* – ориентация человека не на Божью Волю, явленную в Его Слове, но на личный субъективный (преимущественно внутренний) опыт. Отметим также, что все попытки таким образом обосновать значимость Предания имеют вес только в том случае, если мы принимаем за аксиому положение о том, что православная церковь и только она является Истинной Церковью Христовой, а все остальные церкви – не являются. Окончательный критерий, по которому можно определить действие Духа Господня у этих богословов не сформулирован, что также порождает множество опасностей¹³⁸.

Если подытожить понимание Предания в современном «научно-популярном» православном богословии, то вряд ли этому феномену можно дать какое-то конкретное определение. Даже сами православные богословы часто признают, что понятие «Предания» не поддается адекватному определению. Однако, если попробовать выделить некоторые характерные черты или предметное поле, в рамках которого пытаются определить Предание, то это

¹³⁶ Кураев, А. Наследие Христа...

¹³⁷ Кураев, А. Наследие Христа...

¹³⁸ См. напр.: Лк 9:56

определение является «мистическим», или даже «энергетическим», хотя все же и остается достаточно катафатическим. Более или менее катафатическим можно считать определения Предания «первого уровня» (по Давыденкову), на дальнейших «уровнях» его можно определить скорее апофатически.

Вместе с тем, их литургические, таинственные и, с позволения сказать, *церкве-центричные* определения Предания (или попытки таких определений) оставляют больше вопросов, чем дает ответов. Однако, если попробовать суммировать энергетическое и таинственное (литургическое) понимание Предания в работах процитированных нами выше богословов, то вкратце их можно свести к следующему ряду положений: Писание - часть Предания, а значит только Предание позволяет адекватно понять Писание; вместе с тем, Предание – «не текст, но Дух» действующий в Церкви. Следовательно, чтобы адекватно понять Писание при помощи Предания нужно быть членом Церкви (читай – «ходить в церковь» и участвовать в церковных таинствах).

Отметим также, что все эти определения Предания в высшей степени *динамичны*, даже более динамичны, чем кажется на первый взгляд. Ведь Предание понимается даже не как развивающаяся «система знаний», но как «живой Дух», который вообще не может быть зафиксирован в тех или иных конкретных формах. В условиях такого «духовного динамизма» невозможно понять, куда пойдет богословская мысль Церкви в следующий момент. Отдельно следует сказать об *эзотерическом* элементе в понимании Предания (Уэр), в соответствие с которым некоторые элементы Предания предназначены для «внутрицерковного» круга посвященных, а не для публичной проповеди.

При всей спорности таких определений Предания у них у всех можно выделить одну общую черту: они все же ближе к «позитивным», катафатическим определениям. Хотя они и отрицают определение Предания как некоего текста, они все же дают альтернативное определение Предания – например, как «Духа Христова, действующего в Церковных таинствах». Есть, однако, и тенденции давать строго антитекстовое определение Предания (Кураев, Дронов), либо связывать определение Предания с мистическими категориями «истины-ощущения» и т.д. Если мы углубимся в академическое православное богословие, богословие с налетом философии, то увидим, что от катафатических определений

Предания в нем стремятся отойти еще дальше и еще больше углубить мистическое понимание Предание в его связи с «церковностью».

1.3. Попытки определения «Предания» в академическом православном богословии

Чем глубже мы погружаемся в православное богословие, тем более возвышенными и, вместе с тем, более размытыми становятся определения. Мы видели, что одна из характерных особенностей этого православного богословствования на тему Предания можно охарактеризовать так: очень многие из них пытаются уйти от определения Предания как некоей совокупности сведений или некоего (устного) текста, который был передан апостолам самим Христом.

Но как в таком случае можно определить Предание? **В.Н. Лосский**, признавая, что в современной литературе слово «предание» стало крайне многозначным, определяет Предание в чисто апофатическом духе. Ссылаясь на известную цитату Василия Великого¹³⁹ о Предании, Лосский склоняется к определению Предания не просто как некоего «тайного учения», которое было скрыто от непосвященных, но как к тому, что вообще не может и не должно быть выражено словами:

«Предание не следует искать на горизонтальной линии «преданий», которые, так же, как и Священное Писание, находят свое определение в слове. Если же мы хотели бы, тем не менее, противопоставить Предание всему, что представляется реальностью слова, то надо сказать, что *Предание – это молчание* (курсив наш)»¹⁴⁰.

Лосский ссылается на «мистериальный» характер таинств в древней церкви. По его мнению, принимая во внимание тот факт, что в древней церкви к таинствам не допускали «внешних» и «непосвященных», Предание можно считать некоей мистической божественной реальностью, к которой человек приобщается через участие в церковной жизни. Лосский ссылается на митр. Филарета Московского, который понимал Предание не только как передачу неких учений, но прежде всего как «действенное сообщение благодати и освящения»¹⁴¹. При этом Лосский

¹³⁹ См.: Св. Василий Великий, «О Святом Духе», гл. 27

¹⁴⁰ Лосский, В.Н. Предание и предания. Сайт «Азбука Веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/po-obrazu-i-podobiyu/8 (дата обращения: 01.08.2022)

¹⁴¹ Лосский, В.Н. Предание и предания...

полагает Предание неким способом, при помощи которого человек воспринимает Божественное откровение и, так сказать, опытно убеждается в его истинности:

«Если Писание и все то, что может быть сказано написанными или произнесенными словами, литургическими изображениями или же иными символами, если все это – различные способы выражать Истину, то Священное Предание – *единственный способ воспринимать Истину*. Мы говорим именно «единственный» (уникальный), а не единообразный, потому что в Предании, в очищенном его понятии, нет ничего формального. Оно не навязывает человеческой совести формальных гарантий истин веры, но раскрывает их внутреннюю достоверность. *Оно не содержание Откровения, но свет, его пронизывающий*: оно не слово, но живое дуновение, дающее слышание слов одновременно со слушанием молчания, из которого слово исходит (177), оно не есть Истина, но сообщение Духа Истины, вне Которого нельзя познать Истину. «Никто не может назвать Иисуса Господом, только как Духом Святым» (1Кор. 12, 3). Итак, мы можем дать точное определение Преданию, сказав, что *оно есть жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присутствии ее свете, а не в естественном свете человеческого разума*. Это тот истинный гносис, который подается действием Божественного Света, дабы просветить нас познанием славы Божией (2Кор. 4–5), это то единственное «Предание», которое не зависит ни от какой «философии», ни от всего того, что живет «по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8). В этой независимости от какой бы то ни было исторической случайности или естественной обусловленности – вся истинность, характерная для вертикальной линии Предания: она неотделима от христианского гносиса: «Познайте Истину, и Истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32)»¹⁴².

Обратим внимание, что Лосский, как и многие другие православные богословы, при этом настаивает на «мистериальном» характере Предания – т.е. полагает, что человек приобщается к Преданию именно в таинственной жизни Церкви. В итоге «способность воспринимать истину» человек может получить только в церковных таинствах, участие в которых требует веры. Получается порочный круг: Предание определяется «молчанием» «только для посвященных», к которому нельзя допускать «внешних» («непосвященных»); при этом это «молчание» имеет мистериальный характер и приобщиться к нему можно только через церковные таинства. Участие же в таинствах требует веры, однако, возможно

¹⁴² Там же

ли обретение веры без «способности воспринимать истину», каковая способность, в свою очередь дается только в церковных таинствах?

Как и у всех православных богословов, у Лосского истинность Предания связана с функцией Церкви как «обиталища Духа Святого»: «Но в противоположность «критическому духу» человеческой науки критическое суждение Церкви отточено Духом Святым. Поэтому и сам принцип этого суждения совершенно иной: «он неущербленная полнота Откровения»¹⁴³. При этом духовная сила Церкви – «динамическая и созидательная», т.о. Откровение в ней понимается исключительно динамически. Вопрос уже ставится о «богодухновенности» исторического развития Церкви.

Если церковь верна своему «неизреченному Преданию», то она может заимствовать из любых источников, адаптируя любые идеи и руководствуясь собственным «внутренним» критерием истины. Лосский приводит в качестве примера труды псевдо-Дионисия Ареопагита. Хотя сейчас этот источник и признается подделкой (даже в среде православных патерологов), но будучи «очищен и узаконен», т.е. должным образом обработан в свете Предания (работу, которую провел Максим Исповедник) он стал его вполне законным «достоянием», без необходимости выяснять вопрос о его исторической подлинности. В том же ключе Лосский говорит о несостоятельности знаменитого критерия Св. Викентия Лиринского: например, не все христиане, не всегда и не везде употребляли термин *homoousios*; а те, которые употребляли – безусловно, не в том значении, в котором он употребляется у отцов-кападокийцев. Но заключенная в Церковном Предании «способность воспринимать истину» в конечном итоге и сделала этот термин закрепленным в догматах историческим фактом развития Церкви.

Даже более радикально-апофатическое определение Предания предлагает еще один популярный в последнее время православный богослов **Христос Яннарас**. С его точки зрения понятие о Предании и шире – об истине как совокупности конкретных формулировок является плодом «западного сознания», «западного подхода», который в своем развитии отказался от главной предпосылки, которая является основой всего восточного богословствования и вообще восточного типа мышления: «апофатизма истины». Этот апофатизм, по

¹⁴³ Лосский, В.Н. Предание и предания...

Яннарасу предполагает сознательный отказ от кодификации истины в тех или иных конкретных формулировках:

«Апофатизм церковной истины, о которой шла речь на предыдущих страницах, исключает всякое «объективированное» понимание ортодоксии, или православия. Истина не исчерпывается определением, представляющим собой не более, чем ее границы, пределы, ее «предохранительную оболочку». Реальность, не опровергнутая реальностью же, есть истина. Жизнь, не упраздненная смертью, есть истина в последнем смысле. Вот почему познать истину возможно не через заучивание формулировок, но лишь через сопричастность истине, сопричастность истине жизни, опытной очевидности» (курсив наш)¹⁴⁴.

Определение Истины у Яннараса еще более экклезиологично. Фактически он говорит о том, что Церковь первична по отношению к той или иной догматической формулировке. То есть именно Церковь определяет, что есть истина, а не наоборот:

«Тексты первых веков христианства свидетельствуют с полной очевидностью о том, что именно католическая Церковь является критерием Православия, а не наоборот (то есть не Православие является критерием католической Церкви). В самом деле, Православие предполагает участие в католической Церкви, а не слепую приверженность теоретическим формулировкам. Факт и опыт католичности предшествуют любым умозрительным определениям. Определения появляются лишь в связи с ересями, вынуждающими Церковь зафиксировать в теоретических положениях свой опыт истины. Истина в ее жизненной подлинности предшествует умозрению как по времени, так и по сути; она обретается не в интеллектуальных формулировках, представляющих собой ее оболочку и охранительные пределы, но подтверждается причастностью к опыту католической Церкви» (курсив наш)¹⁴⁵.

Соответственно, ошибка еретиков, с точки зрения Яннараса состоит не в том, что они вводят какие-либо посторонние или ложные учения, а в том, что они учат об истине, «не подтверждаемой опытом и верой католической церкви»¹⁴⁶. Истина, по Яннарасу, не может быть исчерпана той или иной формулировкой, понимаемой на логическом уровне, но она есть часть «жизненной реальности и ее ипостасного проявления, то есть личности». Вот почему в православии, по Яннарасу, такую

¹⁴⁴ Яннарас, Х. Вера Церкви. Сайт «Азбука Веры». URL: <https://azbyka.ru/vera-cerkvi#n74> (дата обращения: 01.08.2022)

¹⁴⁵ Яннарас. Вера Церкви...

¹⁴⁶ Яннарас. Вера Церкви...

большую роль играют жизнеописания святых: они наглядно свидетельствуют об этом «опыте причастности»: «Критерий истины – церковная кафоличность, а мера кафоличности – осуществление жизненных даров в личностях святых»¹⁴⁷.

Какими бы громоздкими и непонятными нам не казались эти формулировки, в них ясно прослеживается все та же тенденция – попытка уйти от любого конкретного определения Предания, поместить его скорее в сферу мистического опыта, чем в сферу конкретных формулировок, на основании которых можно вести полемику.

Мы видим, что для большинства процитированных нами академических православных богословов в целом характерен взгляд на Предание как на некую «(внутри)церковную благодатную реальность», «благодатный опыт Церковной жизни», гарантом реальности которого является непогрешимость Церкви. Вопросы об истинности Предания переходят не столько в область доктрины или богословия, сколько в область экклезиологии. Поэтому чтобы не повторять аналогичные формулировки Предания у Мефендорфа, Флоровского и Булгакова мы попробуем сосредоточить внимание на некоторых частных вопросах, которые эти богословы раскрывают наиболее полно.

Как и многие другие православные богословы, обсуждая вопрос Предания **Иоанна Мейендорф** стремится уйти от его определения как совокупности сведений или как некоего источника откровения, «дополняющего» Писание: «...Не может быть и речи о «двух источниках» Откровения. Оно не есть ряд продиктованных человеческому духу формально определимых истин. *Откровение в Иисусе Христе есть раз и навсегда установленное новое общение Бога и человека. Это причастность человека Божественной жизни*»¹⁴⁸.

По Мейендорфу, залогом истинности Предания является факт присутствия и постоянного действия в Церкви Духа Святого. Церковь, по формулировке Мейендорфа, всегда «тождественна сама себе» несмотря на изменяющиеся исторические условия и «осознает себя обладательницей живой Истины»¹⁴⁹. Способами выражения этой истины, по Мефендору, служат не только Вселенские

¹⁴⁷ Яннарас. Вера Церкви...

¹⁴⁸ Мейендорф, И. прот. Живое Предание – свидетельство православия в современном мире. // Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/loann_Mejendorf/zhivoe-predanie-svidetelstvo-pravoslavija-v-sovremennom-mire/ (дата обращения: 01.08.2022)

¹⁴⁹ Мейендорф. Живое Предание...

соборы, но иногда и поместные соборы и даже просто «общее согласие (consensus) Церкви». И эти определения «окончательны и не могут быть изменены, поскольку они выражают абсолютную Истину – Христа, пребывающего в Своей Церкви»¹⁵⁰. Как следствие: «Это отсутствие в православной экклезиологии 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 экклезиологии»¹⁵¹. При этом, однако, «общее согласие» понимается Мейендорфом крайне своеобразно:

*«В существенных вопросах соборы не руководствовались принципом большинства: меньшинство должно было либо согласиться с принятыми постановлениями, либо быть отлученными от Церкви. Это была не простая нетерпимость, а уверенность в том, что Святой Дух действительно направляет Церковь, что именно сам Дух говорит голосом собравшихся на собор епископов и что оппозиция Святому Духу несовместима с членством в Церкви» (курсив наш)*¹⁵².

Проблему того, что в истории церкви были примеры когда богословскую позицию ставшую впоследствии ортодоксальной разделяло незначительное меньшинство (напр. никейство, монофелитство), Мейендорф решает через расплывчатую формулировку о «риске веры» которая, отчасти, противоречит его собственному положению о том, что определения соборов выражают «абсолютную истину»:

*«Это «принятие» (соборных решений – прим. авт.) не было, однако, народным референдумом или проявлением мирской «демократии» в противовес клерикальной «аристократии». Оно просто предполагало, что никакой авторитет не лишает человека свободы верить или не верить. Любое соборное постановление заключало в себе риск веры и не должно было запрещать другим идти на такой же риск»*¹⁵³.

Таким образом, если вернуться к вопросу Предания, даже сам авторитет, будь то авторитет Писания или Предания, по Мейендорфу имеет «вспомогательный» характер:

«Не авторитет делает Церковь Церковью, а Святой Дух, действующий в ней как в Теле Христовом, реализующий сакраментальное присутствие Самого Христа среди людей и в

¹⁵⁰ Мейендорф. Живое Предание...

¹⁵¹ Мейендорф. Живое Предание...

¹⁵² Мейендорф. Живое Предание, См. главу «Авторитет и Предание»

¹⁵³ Мейендорф. Живое Предание...

людях. Авторитет – епископы, соборы, Священное Писание, Предание – только выражение этого присутствия. Авторитет не заменяет собою цель человеческой жизни во Христе – познавать, обрести Царство Божие и свободно жить в нем, уже явленном, но еще и грядущем как конечное завершение всего»¹⁵⁴.

Т.о. вопрос о подлинности предания теснейшим образом связан с вопросом авторитета Церкви, но и этот авторитет в конечном итоге – лишь «производная» от высшей божественной реальности, данной в церковных Таинствах.

Если рассматривать учение еще одного достаточно крупного православного богослова XX в. – протоиерея **Сергия Булгакова**, то можно констатировать, что хотя его богословие и относится к несколько другому направлению (т.н. «софиологии» в противовес «неопатристическому синтезу» Лосского, Флоровского и Мейендорфа), в целом для него характерен такой же взгляд на Церковь и Предание. В нем можно видеть оба элемента, характерных для православного богословия - церквецентризм и апофатичность:

«... Вера в церковное предание как основной источник церковного учения вытекает из веры в единство и самотожественность Церкви. Как ни различна эпоха первохристианства от наших дней, однако приходится признать, что это одна и та же самотожественная Церковь, несущая в едином потоке своего предания все времена своей истории и связующая единством жизни и общины ап. Павла и ныне существующие поместные Церкви. Разумеется, мера церковного ведения, в котором осуществляется сознание предания, может быть различна у различных людей и в разные времена, и можно даже сказать, что фактически все предание и неисчерпаемо, потому что оно есть сама жизнь Церкви. Однако оно остается живо и действенно, даже будучи неведомо» (курсив наш)¹⁵⁵.

Общий принцип жизни в Церкви в соответствии с Преданием Булгаков определяет следующим образом: каждому члену Церкви в своей индивидуальной жизни, воззрениях или истолковании Слова Божьего следует стремиться к тому чтобы как можно более полно привести свою «личную» единичную позицию в соответствие с Церковным Преданием («всеединством предания»). То есть: «фактически церковное предание по тому или иному вопросу (напр. по экзегезе

¹⁵⁴ Мейендорф. Живое Предание...

¹⁵⁵ Булгаков, С., прот. Православие. Очерки учения православной церкви. // Сайт «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/pravoslavie-ocherki-ucheniya-pravoslavnoj-cerkvi> (дата обращения: 01.08.2022)

того или иного текста, ср.: Мф. 16:18 – прим. авт.) является обычно не внешним приказом (какие дает библейская комиссия в Риме), но скорее *искомой величиною, которую должен найти и установить для себя испытующий*» (курсив наш)¹⁵⁶. Заметим, что это несколько напоминает богословскую позицию «Общества Сторожевой Башни». Однако при этом, по Булгакову, «Предание не буква и не закон, но единство в духе, верности и любви»¹⁵⁷.

При этом, однако, Предание «всегда творится и никогда не останавливается, есть не только прошлое, но и настоящее»¹⁵⁸. То есть определение Предания у Булгакова – динамическое. Хотя он и делает некоторую оговорку, указывая на то, что Священному Писанию в Предании принадлежит главенствующее место. В отличие от Предания, которое имеет «в разных своих обнаружениях имеет относительно-исторический характер, применяется к разным эпохам с их нуждами», Священное Писание есть «голос Бога к человеку, и ему принадлежит абсолютное значение (хотя оно и излагается в исторически обусловленной форме)» и неисчерпаемая сокровищница Откровения¹⁵⁹.

Интересный элемент богословия Булгакова состоит в том, что, разделяя таким образом Откровение на «непреходящее» (Писание) и «исторически обусловленное» (Предание) он довольно умело разрешает основной вопрос: может ли иметь Церковь историческое и догматическое развитие? Ответ его таков: «Церковь есть единство богочеловеческой жизни, и если божественное ее основание неизменно в своей полноте и самоидентичности, то человеческая ее стихия живет и развивается во времени» именно поэтому «Священное Предание не есть книга, не заключенная в какой-либо стадии церковного развития, но всегда пишемая в жизни Церкви. Священное Предание всегда продолжается, и ныне не меньше, чем прежде, мы живем в Священном Предании и его творим»¹⁶⁰. Таким образом Булгаков обозначает возможное решение этого вопроса, однако, не давая внятных критериев по которым в Церковном Предании и церковной истории можно разграничить Божественное и человеческое.

¹⁵⁶ Булгаков. Православие...

¹⁵⁷ Булгаков. Православие...

¹⁵⁸ Булгаков. Православие...

¹⁵⁹ Булгаков. Православие...

¹⁶⁰ Булгаков. Православие...

Наоконец, нужно упомянуть важную для рассматриваемого вопроса работу прот. **Георгия Флоровского** «Назначение предания в древней церкви». В ней он не столько предлагает свои определения Предания, сколько дает собственные истолкования пассажей из Иринея, Оригена, Афанасия Александрийского, Викентия Лирийского и проч. богословов ранней церкви, связанные с Преданием. Как такового ката- или апофатического (или даже та́инственного) определения Предания Флоровский не дает, так что его позиция на фоне других православных богословов выглядит несколько мягче. Однако и он настаивает на «церквецентрическом» решении вопроса Предания, ссылаясь при этом на многочисленные свидетельства Святых Отцов. Лейтмотивом через эту работу проходит мысль о том, что Предание – «в Церкви и для Церкви», а значит только в Церкви оно может быть адекватно понято. Пример – отсылка Флоровского к знаменитому изречению Августина («Я не поверил бы Евангелию, если бы меня не побуждал к этому авторитет кафолической Церкви»¹⁶¹), которому он дает такое истолкование:

«Он всего лишь стремился придать особое значение тому, что «Евангелие» действительно воспринимается посредством кафолической церковной проповеди и его нельзя отделять от Церкви. Только в таком контексте Евангелие может стать доступно и быть понято в его исконном смысле. В действительности свидетельство Писания предельно «самоочевидно», но только для «уверовавших», достигших *определенной «духовной» зрелости, наступление которой возможно только в лоне Церкви*. Он противопоставил это знание и проповедь авторитета (auctoritas) Кафолической Церкви претенциозному непостоянству манихейской экзегезы. Евангелие не принадлежало манихеям. *Авторитет Кафолической Церкви (Catholicae Ecclesiae auctoritas) не являлся самостоятельным источником веры*. Но был незаменимым основанием верного истолкования. Как ни странно, предложение могло быть выстроено в обратном порядке: не следует верить посредством Церкви, если к этому не побудило Евангелие. Отношение является строго обратимым» (курсив наш)¹⁶².

Здесь налицо тот же церквецентризм, но в более «мягкой» форме. И хотя Флоровский справедливо отмечает, что в древней церкви Предание (Regula Fidei)

¹⁶¹ См.: Августин. Против послания манихея по имени Фундамент, I. 1 Цит. По: Флоровский, Г., прот. Назначение предания в древней церкви // Сайт «Азбука Веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/naznachenie-predaniya-v-drevnej-tserkvi/ (дата обращения: 01.08.2022)

¹⁶² Флоровский, Назначение предания...

было герменевтическим ключом к толкованию Писания, позиция его состоит в том, что только в Церкви этот «ключ» может действительно работать.

1.4. Выводы об определении Предания в православном богословии

Выводы, которые мы можем сделать после рассмотрения трудов академических православных богословов, можно сформулировать следующим образом: Практически все они дают **апофатическое** определение Предания. Хотя, по их мнению, в процессе исторического развития Церкви Предание может выражаться в конкретных формах, само по себе оно «неисчерпаемо» и может быть даже «неведомо» (Булгаков). Некоторые из них предпочитают ставить вопрос не столько об апофатичности Предания, сколько об апофатичности Истины вообще (Яннарас). Такие определения Предания можно однозначно считать *антитекстовыми*. В такого рода апофатических определениях иногда присутствуют те же элементы «христианского эотеризма», которые мы видели, например, у Уэра. Мы видели, что Лосский (последователем которого, судя по всему, и является Уэр) не стесняется использовать для описания такого положения дел чисто гностическую терминологию («истинный гнозис»). Для всех рассмотренных нами православных авторов академического направления вопрос Предания теснейшим образом связан с вопросами экклесиологии. Большинство из них придерживаются *церквецентрического* понимания Откровения: именно *Церковь есть критерий истины*, а не наоборот (Яннарас), а вера в самотождественность Церкви играет решающую роль в принятии Предания (Мейендорф).

Суждение Церкви понимается как «Полнота Откровения» (Лосский). Это закономерно приводит к *динамическому* пониманию Предания, как того, что постоянно живет и развивается в Церкви. И хотя интересны попытки Булгакова разграничить в церковном откровении непреходящее (Св. Писание) и исторически обусловленное (Предание) (это сближает его позицию с *Prima Scriptura*), большинство из этих авторов видят Предание как то, что никогда не может быть окончательно зафиксировано в тех или иных конкретных формах. Насколько мы можем судить, такие авторы как Лосский, Булгаков и Мейендорф полагают, что у Церкви наличествует некое «*внутреннее сознание*», внутри которого и хранится

Предание, в случае если оно закрепляется в конкретных формах. Это и позволяет Церкви, с точки зрения Лосского, заимствовать сюжеты и учения из любых источников, включая апокрифические (напр., Ареопагитский корпус, «Протоевангелие Иакова» и т.д.) в случае если они соответствуют содержанию этого внутреннего сознания.

Далее мы перейдем к анализу понятия Предания (и связанных с ним явлений) в римско-католическом богословии. Мы поставим своей целью выявить, какие из явлений и элементов, перечисленных выше, являются общими и для католического и для православного богословия, а также какие существуют между ними различия.

2. Современное понимание «Предания» в Римско-католической церкви

Римско-католическое богословие выгодно отличается от православного несколькими особенностями. Во-первых оно более катафатично и, как следствие, более склонно к конкретности и ясности формулировок. Во-вторых, ему свойственно большее единообразие. РКЦ имеет четкую иерархическую структуру, вершиной которой в конечном итоге является папа – «последняя инстанция» по всем богословским вопросам. Соответственно, для исследования официального римско-католического богословия нет необходимости выводить некое «среднее арифметическое» из позиций различных богословов - достаточно изучить официальные документы, вероучение которых обязательно для всех членов РКЦ.

2.1. Общее понятие «Предания» в Римско-католическом богословии

Именно такое исследование мы предпримем в данном параграфе. За основу мы возьмём Катехизис католической церкви (далее - ККЦ), представляющий собой краткое изложение официального учения РКЦ для мирян, а также постановления Второго Ватиканского собора, в которых учению о божественном откровении посвящена по меньшей мере одна глава: «Догматическая Конституция о Божественном Откровении» (Dei Verbum).

В Катехизисе Католической церкви все вопросы о Божественном откровении, его функциях и структуре теснейшим образом связаны с вопросом о Церкви, ее властных и вероучительных полномочиях. Таким образом, вопросы о

сущности Писания и Предания в конечном итоге сводятся к вопросам экклесиологии.

Построение иерархии здесь начинается с общего для всех христиан понятия Божественного Откровения как *источника спасительной истины*¹⁶³. Откровение понимается как некая совокупность сведений, т.е. фактически – текст, передаваемый или устно или письменно. Передача Евангелия, согласно ККЦ, совершалась двумя путями:

- Устно – апостолами, которые «устной проповедью, примером или установлениями передали либо то, что они узнали из уст Христа, живя с Ним и видя Его действия, либо то, что было внушено им Духом Святым»
- Письменно – апостолами и «людьми из их окружения, которые, тоже по вдохновению Духа Святого, запечатлели в письменной форме Весть Спасения»¹⁶⁴.

Итак, Бог в своем Откровении (высшей точкой которого было воплощение Христа) открывает себя человеку. Согласно ККЦ, это Откровение не ограничивается только письменными источниками, оно может передаваться и устно. Церковь же играет ключевую роль в этой передаче Откровения, как устного, так и письменного: «Для того, чтобы Евангелие всегда сохранялось в Церкви неприкосновенным и живым, апостолы поставили своими преемниками епископов, которым они передали свою собственную миссию учительства»¹⁶⁵. Именно эту «живую передачу» Откровения при исполнении Церковью своей учительской функции ККЦ и называет «Священным Преданием». Между Писанием и Преданием, т.о. нет как такового антагонизма, поскольку они представляют собой два способа передачи одного и того же церковного учения (Откровения). Это вполне стандартное для РКЦ понимание Писания и Предания со времен Тридентского Собора (см.: Сессия IV)¹⁶⁶.

¹⁶³ Катехизис Католической Церкви. Культурный центр «Духовная Библиотека», 2001. Русский перевод, 4-е издание – Апостольская администратура для католиков латинского обряда Севера Европейской части России. ISBN 5-94270-016-8. Пункты 76-77, С. 36.

¹⁶⁴ Катехизис Католической Церкви. п. 76, С. 36

¹⁶⁵ Катехизис Католической Церкви. п. 77, С. 36

¹⁶⁶ См. Постановления Тридентского Собора, Сессия IV от 8 апреля 1546 г.

URL: http://trent.unavoce.ru/trent_fulltext_ru.html#s04d01

(дата обращения: 01.08.2022)

Учительская функция церкви понимается в РКЦ как властные полномочия, которыми Христос наделил апостолов, а апостолы – пресвитеров основанных ими церквей, как своих преемников. Гарантом же легитимности пресвитера (епископа) является его пребывание в каноническом общении с епископом Рима, который считается преемником Петра и, следовательно, наследником властных полномочий, которые были дарованы Петру самим Христом¹⁶⁷. Таким образом: «обязанность подлинно толковать написанное или устно переданное Слово Божие была вверена только *живому учительству Церкви*, власть которого основана на имени Иисуса Христа», то есть это служение поручено епископам в единстве с преемником Петра, Епископом Римским» (курсив наш)¹⁶⁸. И это учительство, с точки зрения авторов ККЦ, «не превышает Слова Божия, но служит ему»¹⁶⁹.

При этом, видимо, чтобы избежать обвинений в «косном традиционализме», авторы ККЦ предлагают разграничить Предание Церкви как *живую передачу Откровения* и церковных преданий (традиций), т.е. разного рода локальных обычаев: литургических, молитвенных, и т.д. Эти обычаи формировались на протяжении веков в различных поместных церквях, но ключевая их характеристика – их *локальность*, ограниченность той или иной местностью или даже той или иной эпохой. По слову авторов ККЦ эти обычаи представляют собой «особые формы, в которых великое Предание выражается так, как свойственно данному месту и данной эпохе», однако, они «могут сохраняться, изменяться или даже упраздняться под руководством учительства Церкви»¹⁷⁰. Вполне очевидно, что здесь речь идет о тех элементах богослужебной или церковной практики, которые в лютеранском исповедании называются *адиафорой*. Такое отношение к местным традициям и обрядам как ко вторичным по отношению к догматике вполне характерно для богословия РКЦ со времен Флорентийской и Брест-литовской уний.

Таким образом, можно сказать, что понимание Предания в РКЦ скорее динамично: учительство Церкви предполагает дарованную ей Христом власть устанавливать новые догматы и новые учения. Гарантом непогрешимости Церкви

¹⁶⁷ Традиционная для РКЦ экзегетика отрывка Мф 16:16-19 сводится к тому, что Пётр являлся первенствующим среди апостолов и основная апостольская власть была дарована именно ему, а равно и его преемникам.

¹⁶⁸ Катехизис Католической Церкви. п. 85, С. 38-39

¹⁶⁹ Катехизис Католической Церкви. С. 37

¹⁷⁰ Катехизис Католической Церкви. п. 83, С. 37

служит не столько ее верность тем или иным ключевым учениям, сколько авторитет епископа Рима, основанный на авторитете апостола Петра.

2.2. Понятие «*depositum fidei*» в его связи с Преданием

Здесь нужно обратить внимание еще на одно ключевое понятие: «*depositum fidei*» - «залог веры» или, по формулировке догматической конституции “**Dei Verbum**”, «единый священный залог Слова Божия, вверенный Церкви», аспектами которого являются и Писание и Предание¹⁷¹. Именно в таком ключе данная догматическая конституция понимает слова из Иуд 1:4 о «вере, однажды преданной святым». Этот депозит или «переданное Апостолами» понимается как «всё то, что помогает роду Божию вести святую жизнь и умножать веру»¹⁷². Вместе с тем, DV подчеркивает, что обязанность толковать Слово Божие, будь оно заключено в Писании или в Предании, было вверено именно *живому учительству церкви* и только ему.

Вместе с тем, согласно DV, *depositum fidei* в Церкви не только хранится, но и развивается «при содействии Святого Духа, ибо возрастает понимание предметов и слов Предания — возрастает и через созерцание и исследование, осуществляемое верующими»¹⁷³. То есть налицо вполне динамическое понимание Предания.

Наконец, еще один аспект понятия Предание в римско-католическом богословии связан с проблемой истолкования Священного Писания. Поскольку единичный экзегет не застрахован от ошибок, Предание можно представить как *церковный контекст*, в котором (и только в котором) Писание может быть понято адекватно:

«Но, так как Священное Писание надлежит читать и толковать с помощью того же Духа, под воздействием Которого оно было написано, для верного выяснения смысла священных текстов нужно не менее усердно обращать внимание на содержание и единство всего Писания, *учитывая живое Предание всей Церкви и согласие веры*. Задача же экзегетов – согласно этим нормам способствовать более глубокому пониманию и изложению смысла Священного Писания, чтобы благодаря этому изучению, в некотором смысле подготовительному, вызревало суждение Церкви. Ибо *всё, что было сказано о толковании Писания, в конечном*

¹⁷¹ Догматическая конституция о Божественном Откровении (Dei Verbum), Гл. 2, п. 10 // Документы Второго Ватиканского Собора. М., «Паолине», 2004. ISBN 5-900086-32-1. С. 289.

¹⁷² Dei Verbum, п. 10. Документы Второго Ватиканского Собора. С. 289

¹⁷³ Dei Verbum, п. 8. Документы Второго Ватиканского Собора. С. 288

счете подлежит суждению Церкви, которая исполняет Божественное поручение и служение: хранить и толковать слово Божие» (курсив наш)¹⁷⁴.

Церковь же, с точки зрения такого определения есть не столько «хранительница» этого вероучительного контекста, сколько и есть *сам контекст*. И хотя церковь, по формулировке той же DV, всегда смотрела на Священное Писание как на *наивысшее правило веры*¹⁷⁵, право толковать это наивысшее правило тоже принадлежит только Церкви¹⁷⁶.

2.3. Выводы о понятии «Предания» в Римско-католическом богословии

Подводя итоги, прежде всего, отметим, что существенным преимуществом римско-католического богословия перед православным является четкость его формулировок и ясность изложения. В результате анализа указанных выше документов РКЦ можно сделать следующие выводы о ее богословском понимании Предания:

1. Предание понимается в РКЦ вполне *катафатично*. Римское богословие не пытается уходить от *текстового* понимания Предания и не пытается представить его как некую «божественную силу», живущую в Церкви. Предание – прежде всего текст или совокупность сведений, полученных апостолами от Самого Христа.
2. Однако, ключевая роль в передаче и развитии этой совокупности сведений принадлежит Церкви, которой вверено не просто это Откровение, но и полномочия «живого учительства», которое и делает понимание Предания в РКЦ *динамическим*.
3. Как и в случае с православными богословами, у РКЦ понятие Предания теснейшим образом связано с вопросами *эклесиологии* и тоже, можно сказать, *церквецентрично*. Поскольку динамичность Предания предполагает его постоянное развитие, гарантом безошибочности этого развития является именно Церковь, авторитет которой в конце концов замыкается на авторитете епископа Рима – «последней инстанции» по всем возможным богословским вопросам.

¹⁷⁴ Dei Verbum, п. 12. Документы Второго Ватиканского Собора. С. 292

¹⁷⁵ Документы Второго Ватиканского Собора. С. 296

¹⁷⁶ Здесь можно увидеть *порочный круг* (?)

4. Отдельно следует сказать о такой важнейшей категории богословия РКЦ как *depositum fidei* – понимаемый также как совокупность сведений («переданное Апостолам») – есть то, что живет и развивается именно в Церкви, а значит, может быть адекватно понято только в церковном контексте (см. п. 3). И хотя есть определенные намеки на *Prima Scriptura*, по РКЦ положение вещей при котором Писание стоит «над» Церковью – невозможно. «Над» Церковью стоит прежде всего епископат во главе с папой, и только он, существуя и внутри Церкви и «над» Церковью и является гарантом правильного понимания Писания.

3. Выводы данной главы

Результаты анализа как трудов богословов, так и вероучительных текстов христиан католических церквей позволяют сделать некоторые выводы об их понимании Предания и выявить их сходства и различия:

1) Основное сходство католического богословия с православным заключается в подчеркивании *главенствующей роли Церкви* как в сохранении, так и в развитии Предания. И в том и в другом случае Предание, будь оно совокупность сведений или некая благодатная сила, понимается как нечто, что вверено Церкви, и с чем можно только в Церкви соприкоснуться: либо для того, чтобы адекватно понять его (РКЦ), либо для того чтобы «приобщиться» к нему через некий мистический созерцательный опыт (православие).

2) Кроме того, как у православных богословов, так и у РКЦ преобладает *динамическое* понимание Предания: как чего-то, что может изменяться, развиваться внутри Церкви, закрепляясь в тех или иных церковных догматах или церковных реалиях.

3) Если, однако, мы начинаем далее рассуждать об особенностях понимания Предания в католических церквях, приходится констатировать, что мы находим существенные различия. Начинаются они хотя бы с того, что Церковь, в связи с ее функцией хранения и развития Предания, понимается по-разному. Для членов РКЦ Церковь есть прежде всего институт, имеющий четкую иерархию и только эта иерархия и легитимирует понимание Писания или развитие Предания. Для православных Церковь – скорее некое «коллективное вместилище» божественной

благодати, поэтому вопрос иерархии и авторитета в ней не ставится так жестко (разве что в связи с вопросом о «непогрешимости» Вселенских Соборов).

4) Из такого понимания следует и различие в понимании сущности Предания. Если для римо-католиков оно – совокупность сведений (*depositum fidei*), передаваемый устно или письменно, то для православных оно представляет собой скорее некую «благодатную силу», живущую и развивающуюся в Церкви, но не обязательно выражающуюся в тех или иных богословских формах. То есть у РКЦ преобладает *текстовое*, а у православных – *антитекстовое* понимание Предания.

5) Если для РКЦ богословие есть производная от церковного авторитета, то для православных богословие вообще вторично по отношению к некоей «благодатной реальности», которую можно познать скорее в мистическом опыте, чем в конкретном догматическом постановлении. *Апофатизм* православного богословия виден не только в его определении Предания, но и, шире, в определении Истины. Из этого апофатизма исходит довольно большая проблема, которая, однако, не смущает православное богословие: невозможность вообще дать какое-бы то ни было определение Предания. В этих условиях Предание вполне может пониматься и «эзотерично», как некая совокупность тайных сведений («истинный гнозис» по Лосскому) для «внутреннего круга» церковных посвященных. Для РКЦ такой в таком эзотеризме нет необходимости, поскольку *depositum fidei* предполагает проповедь вверенного Церкви Откровения – как реализацию учительской функции Церкви без необходимости разделять верующих «внутренний» и «внешний» круг. Согласно РКЦ, Предание, освященное авторитетом Церкви – такой же предмет публичной проповеди, как и Писание.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. Апофатическое и катафатическое понимание Предания. Текстовое и антитекстовое его понимание

По вопросу апофатического или катафатического определения Предания у современных православных богословов нет единого мнения. Некоторые из таких богословов предпочитают давать исключительно *апофатические* и *антитекстовые* определения Предания (Лосский, Кураев) — как некоей «благодатной жизни» внутри Церкви. Другие указывают либо на множественность «уровней» определения Предания (Давыденков, очасти — Уэр), либо говорят о «литургической» или таинственной природе Предания (Ведерников, Зайцев, Дронов), либо вообще настаивают на том, что феномен Предания не поддается конкретному определению (Мещеринов). Все это позволяет утверждать что, если говорить о православном Востоке в целом — вполне правомерен вывод Мещеринова о том, что сегодня единого определения Предания в православном богословии нет.

Существенный контраст с такого рода определениями представляет собой римско-католическое богословие. В нем Предание определяется как сумма богословских сведений, переданных Христом его апостолам; апостолы же, в свою очередь, передали эту сумму сведений пресвитерам Церкви. Писание и Предание являются двумя способами выражения этой единой суммы сведений, названной в богословии РКЦ *depositum fidei*. И хотя вряд ли можно сказать, что *depositum fidei* зафиксирован в некоем конкретном источнике (для того чтобы с этим источником можно было сверить любые богословские изменения или нововведения), определение Предания как одного из его аспектов — все же можно считать *катафатическим* и *текстовым*. Это *катафатическое* и *текстовое* понимание Предания существенно сближает римское католичество с пониманием феномена Предания у богословов ранней церкви, прежде всего у Иринея и Тертуллиана, которые понимают Предание именно как сумму богословских сведений, полученных пресвитерами поместных церквей от Христа и его апостолов. Что касается Климента, он также склоняется скорее к текстовому и катафатическому

пониманию Предания, хотя в его богословии и присутствуют существенные мистико-апофатические элементы, а Предание для него выходит далеко за пределы строго Церковного вероучения и рассматривается как некая изначальная сумма знаний о Боге и мире, к которой было прочастно все человечество посредством Логоса-Христа. В любом случае можно утверждать, что по данным двум параметрам анализа римско-католическое вероучение существенно ближе к тому, что мы находим у авторов древней Церкви.

2. Объем и содержание понятия «Предание»

У древних богословов мы не находим единодушия по данному вопросу. Для Иринея Предание является прежде всего *суммой сведений*, и как правило объем этих сведений не выходит за пределы того, что мы находим в Апостольском символе веры. Нет каких-либо оснований полагать, что Ириней считал частью Предания сведения, которые не содержатся в Священном Писании или Апостольском символе. Несколько сложнее обстоят дела со взглядами Тертуллиана, который все же указывает на некоторые литургические и обиходные церковные обычаи как на часть Предания, однако в качестве их источника он называет не столько информацию, полученную от апостолов, сколько «благочестивые установления» или даже «естественный Закон». Наиболее широкий объем этого понятия предлагает Климент, для которого Предания не ограничивается церковным вероучением, но представляет собой некую сумму знаний человечества в целом, хотя и о Предании именно как о церковном вероучении он тоже говорит. Таким образом, на данном этапе работы, результаты анализа не позволяют сделать вывода о некоем *постоянном* объеме понятия Предания, характерном для всех периодов церковной истории.

В современном богословии по данному параметру анализа мы тоже можем наблюдать существенный разброс мнений. Поскольку в богословии проанализированных нами православных авторов не дано единого и четкого определение понятию Предания, то и объем этого понятия установить трудно. Некоторые из них говорят о Предании как о всем массиве церковного наследия (от постановлений церковных соборов до иконографии и гимнографии), однако если Предание определяется как «молчание» или «благодатная реальность» - установить

объем такого рода понятий не представляется возможным. Несколько проще обстоит дело с римско-католическим богословием: *depositum fidei*, различными аспектами которого являются Писание и Предание, определяется именно как сумма богословских сведений. Однако, сам объем этих богословских сведений и их письменный источник (поскольку «живое учительство Церкви» письменным источником не является) установить сложно.

3. Статическое и динамическое, консервативное и прогрессистское понимания Предания. Роль Церкви по отношению к Преданию

Что касается древних авторов, то *статическое и консервативное* понимание Предания характерно прежде всего для Иринея и Тертуллиана. Ириней выступает как своего рода «умеренный консерватор». Ссылаясь на исторический и источниковедческий материал, он достаточно убедительно доказывает, что изначальное Предание именно *сохранялось неизменным* во всех поместных церквях, а учения гностиков можно считать даже не «развитием» христианской доктрины, но именно *нововведением*. Его главные критерии для определения истинного Предания — изначальность, неизменность и кафоличность (т.е. наличие этого предания во всех поместных церквях). Еще более радикальным консерватором выступает Тертуллиан, для которого функция Церкви сводится к сохранению изначального Предания полученного от апостолов («*ничего сверх переданного!*»), а не введению или развитию новых учений. Можно утверждать, что как для Тертуллиана, так и для Иринея роль Церкви по отношению к Преданию — хранить Предание неизменным. Что касается Климента, его точку зрения на этот вопрос установить сложно, поскольку для него Предание выходит за пределы собственно церковного вероучения.

Для современных богословских систем как римско-католической, так и восточно-православных церквей характерно динамическое и прогрессистское отношение к Преданию. Предание понимается не только как то, что было изначально получено от апостолов, но и как то, что живет и развивается в Церкви под руководством ее учительского авторитета. В такого рода системах первичным источником вероучения можно считать не Писание и не Предание, но *Церковь*,

которая и произвела на свет Писание и порождает и формирует Предание. И хотя понятия, связанные с учительской властью Церкви у римо-католиков прежде всего связаны с властью и авторитетом, а у православных имеют неопределенно-мистическую природу, именно церковность легитимирует в этих системах как Писание, так и Предание. Роль Церкви — не только хранить Предание неизменным, но также и *формировать* его. Таким образом, богословие и той и другой деноминаций можно считать по настоящему *церкве-центричным*.

4. Характер передачи Предания в Церкви. Положение Предания по отношению к Писанию

Для начала необходимо сказать о современном богословии. Нельзя сказать, что в православном богословии вопрос об эзотерическом или экзотерическом характере передачи Предания в Церкви однозначно решен. Православные авторы не уделяют этому вопросу должного внимания, а те из них, кто уделяет — настаивают именно на *эзотерическом* характере передачи Предания в Церкви. Такие авторы часто говорят о существовании внутри Церкви «тайного Предания» или «внутреннего Предания», которое может быть недоступно «внешним». Таким образом, как минимум часть православных авторов настаивают на *эзотерическом* характере передачи Предания в Церкви.

В противоположность такому подходу, Римско-католическая церковь настаивает на *экзотерическом и открытом* характере передачи Предания — в проповеди церковного вероучения. На таком же *экзотерическом* характере передачи Предания настаивали Тертуллиан и Ириней, для которых именно тайность и эзотеричность гностических «преданий» были главным критерием их неортодоксальности. Именно на открытость и явность проповедуемого всеми поместными церквями учения и ссылается Ириней, доказывая несостоятельность гностических преданий, якобы полученных от самого Христа втайне узкой группой «посвященных». Что касается Климента, в его богословии есть элементы мистики и эзотеризма, но даже он в целом говорит о явности (т.е. экзотеричности) и постоянстве церковного вероучения.

Относительно роли Писания как древние, так и современные римско-католические и восточно-православные авторы в целом единодушны в том, что

наличие Предания — необходимое условие правильного толкование Писания. Однако, если говорить о роли Предания — оценки этой роли будут разные. Православные и римско-католические богословы в целом рассматривают Предание как еще один источник Божественного Откровения *наравне* со священным Писанием. Таким образом, Предание для них *дополняет* священное Писание, но именно как дополнительная и самостоятельная сущность. Впрочем, в некоторых случаях православные богословы даже утверждают, что Предание является первичным по отношению к Писанию.

Что касается древних авторов, в особенности Иринея и Тертуллиана, для них Предание является *истолковательным инструментом*, полученным Церковью от апостолов. Именно используя этот инструмент (и под руководством Церкви) читатель может правильно истолковать Священное Писание чтобы избежать крайностей и непостоянства еретической экзегезы. Таким образом, для Иринея и Тертуллиана Предание имеет *вспомогательную*, хотя и безусловно необходимую роль по отношению к Священному Писанию. Что касается Климента, для него Предание является фундаментальной категорией, первичной не просто по отношению к Священному Писанию, но и по отношению ко всей сумме знаний человечества вообще.

В заключение настоящей работы, мы считаем необходимым указать на несколько фундаментальных проблем, связанных как с католическим, так и с православным подходом к Преданию. Мы полагаем, что и та и другая богословские позиции содержат в себе определенные внутренние противоречия и требуют обоснования с исторической точки зрения. Если Предание понимать как динамическую силу, развивающуюся в Церкви или как (динамическое) учение, развиваемое Церковью, то любые изменения в доктрине (даже, например, противоречащие учениям, которые были утверждены раньше) — полностью оправданы.

Это можно назвать *парадоксом церквецентризма*: Если Предание есть продукт Церкви — как понять, какая церковь является истинной, если не на основе ее учения, выраженного в Предании? Если сделать это невозможно, то и любая

догматическая критика, например, православных в адрес католиков будет бессмысленна. Если «Истинная Церковь» имела право на *homoousios*, то она же имеет право и на *filioque* и на учение о Чистилище и на доктрину о «Сокровищнице сверхдолжных заслуг». Слабость православной позиции в определении Предания, на наш взгляд, заключается именно в апофатизме. Использование как догматического аргумента в полемике против протестантов предмета, который даже в православном богословии не поддается однозначному определению значит строить аргументацию на крайне шатких основаниях.

В заключение надлежит также сказать несколько слов о позиции конфессиональных лютеран по вопросу Предания. Безусловно, один из главных принципов конфессиональных лютеран — *Sola Scriptura*, т.е. учение о том, что Священное Писание является единственным подлинным источником Божественного Откровения и единственным *regula fidei* по вопросам веры и религиозного благочестия. В Книге Согласия такая позиция прямо утверждается только в одном месте — в введении к Формуле Согласия, где Писание названо «единственным руководящим правилом»¹⁷⁷ в свете которого должны оцениваться все учения и учителя, древние или современные. Во всех прочих исповедных документах лютеран *Sola Scriptura* утверждается скорее имплицитно. Но необходимо также прояснить, что представляет из себя методологический принцип *Sola Scriptura*.

Этот принцип нередко понимается оппонентами лютеран превратно: как *полное отвержение* всей церковной традиции, предшествовавшей Реформации. В действительности *Sola Scriptura* означает лишь, что Священное Писание является единственным *окончательным* критерием суждения о вопросах веры и благочестия; иными словами, Священное Писание имеет *безусловный приоритет* над любого рода церковными и богословскими традициями и вероучениями. *Sola Scriptura* не означает, что предшествующую церковную традицию надлежит *полностью* отбросить. Лютеранские богословы, такие как Меланхтон или Хемниц подчеркивали, что предшествующую богословскую традицию необходимо знать и тщательно изучать в ее историческом развитии. Одной из целей написания Книги Согласия было показать, что лютеране не придерживаются ни одной из древних

¹⁷⁷См.: Введение в «Формулу Согласия». Книга Согласия. Символические книги ЕЛЦ под ред. М. Сяреля. Издание STLK: Lahti, Finland, 1999. С. 627

ересей, осужденных в эпоху, предшествовавшую Великому расколу 1054 г. Именно поэтому, например, в Аугсбургском исповедании и Апологии присутствуют многочисленные ссылки на труды Отцов Церкви, а сама Книга Согласия завершается «Перечнем свидетельств», в котором приводятся цитаты из тех же Отцов, подтверждающие истинность лютеранского вероучения¹⁷⁸.

В лютеранской богословской традиции наиболее подробно вопрос о соотношении Писания и Предания разобрал Мартин Хемниц в первом томе «Исследований Тридентского собора». Он выделил не менее семи «разрядов» церковных преданий¹⁷⁹ и ему удалось продемонстрировать, что ссылки римско-католической стороны на церковные предания как на источник вероучения не являлись методологически обоснованными. Однако, в своем труде Хемниц также приводит многочисленные цитаты Отцов Церкви в подтверждение лютеранской богословской позиции. Таким образом, можно сказать, что конфессиональные лютеранские богословы во многом опираются на наследие Отцов Церкви (как одну из составных частей Церковного Предания), но именно как на *исторические свидетельства*, а не как *сакральные* вероучительные источники. Это ближе всего к позиции, которая, по классификации Лэйна, отводит Преданию *вспомогательную* роль (*ancillary view*) в понимании Священного Писания. Поэтому для лютеран изучение церковной истории, церковного Предания (а также «локальных» преданий) и предшествующей богословской традиции является крайне важным.

Целесообразно также сказать о дальнейших возможных направлениях исследования. Мы отдаем себе отчет в том, что обзор древнецерковных источников, сделанных в данной работе — далеко не полон и что богословы христианской Церкви обращались к теме Предания как в доникейскую, так и в посленикейскую эпоху. Как нам, возможно, удалось показать в нашей работе, единого определения Предания в христианском богословии пока не дано, разброс мнений по определению сущности Предания может быть огромным, равно как и объем и содержание этого понятия. Именно поэтому дальнейшее исследование темы Церковного Предания в наследии Отцов Церкви нам видится крайне необходимым. Возможно, именно прослеживая эволюцию понятия Предания в богословии древней Церкви и постепенное развитие этого понятия современные богословы и

¹⁷⁸ Книга Согласия. указ. изд., С. 852 и далее

¹⁷⁹ См.: Хемниц, М. Исследования Тридентского собора. Фонд «Лютеранское наследие». World Wide Printing: Duncanville, USA, 2005. Том 1, С. 193-277

полемисты смогут найти более четкое определение этого феномена, а следовательно и перейти к более конструктивному межконфессиональному диалогу.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА И МАТЕРИАЛЫ

1.1. Источники исследования

Библия учебная с комментариями. В синодальном переводе. Спб: Verbum, 2007

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с неканоническими книгами. М.: Российское библейское общество, 2001.

Василий Великий, Св.. О Святом Духе. Творения в 2 томах. Том I: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. М.: «Сибирская Благовонница», 2008

Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. Пер. прот. П. Преображенского, Н.И. Сагарды. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. - 672 с. ISBN 978-5-9033525-22-5

Ириней Лионский, святитель. Доказательство апостольской проповеди. М.: «Благовест», 2011

Документы Второго Ватиканского Собора. М., «Паолине», 2004. ISBN 5-900086-32-1

Катехизис Католической Церкви. Культурный центр «Духовная Библиотека», 2001. Русский перевод, 4-е издание – Апостольская администрация для католиков латинского обряда Севера Европейской части России. ISBN 5-94270-016-8

Книга Согласия. Символические книги Евангелическо-лютеранской церкви под ред. М. Сяреля. Издание STLK: Lahti, Finland, 1999

Хемниц, М. Исследования Тридентского собора. Том 1. Фонд «Лютеранское наследие». World Wide Printing: Duncanville, USA, 2005

1.2. Источники исследования в интернете

Игнатий Антиохийский. Послание к Смирнянам. Сайт «Азбука веры»
URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Antiohijskij/poslanie-k-smirnjanam/
(дата обращения: 01.08.2022)

Ипполит Римский. Апостольское предание. Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ippolit_Rimskij/Apostolskoe_predanie/#0_20
(дата обращения: 01.08.2022)

Климент Александрийский, Строматы. Перевод Е. Афонасина. Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/stromaty/
(дата обращения: 01.08.2022)

Тертуллиан, Квинт Септимий. О прескрипциях против еретиков. Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/o_prescript/
(дата обращения: 01.08.2022)

Тертуллиан, Квинт Септимий. О венце воина. Сайт «Азбука Веры». URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/o-ventse-voina/>
(дата обращения: 01.08.2022)

Булгаков, С., прот. Православие. Очерки учения православной церкви Сайт «Азбука Веры». URL: <https://azbyka.ru/pravoslavie-ocherki-ucheniya-pravoslavnoj-cerkvi>
(дата обращения: 01.08.2022)

Ведерников, А. Проблема Предания в православном богословии. Журнал Московской Патриархии, №10, 1961. Сайт "Азбука Веры". URL: <https://azbyka.ru/problema-predaniya-v-pravoslavnom-bogoslovii>
(дата обращения: 01.08.2022)

Давыденков, Олег, прот. Катехизис. Сайт "Азбука Веры". URL: https://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Davydenkov/katehizis/
(дата обращения: 01.08.2022)

Дронов, М., прот. Писание и Предание. Сайт "Азбука Веры". URL: <https://azbyka.ru/pisanie-i-predanie>
(дата обращения: 01.08.2022)

Зайцев, А. Вероучение в православной церкви. Сайт "Азбука Веры". URL: <https://azbyka.ru/verouchenie-v-pravoslavnoj-cerkvi>
(дата обращения: 01.08.2022)

Каллист (Уэр), митр. Православная Церковь. Сайт "Азбука Веры". URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/pravoslavnaja-tserkov/
(дата обращения: 01.08.2022)

Кураев, А. Наследие Христа: Что не вошло в Евангелия?. Сайт "Азбука Веры". URL: https://azbyka.ru/nasledie-xrista-cto-ne-voshlo-v-evangeliya#_p156
(дата обращения: 01.08.2022)

Лосский, В.Н. По Образу и Подобию. Сайт "Азбука Веры". URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/po-obrazu-i-podobiyu/8
(дата обращения: 01.08.2022)

Мейендорф, И., прот. Живое Предание – свидетельство православия в современном мире. Сайт "Азбука Веры". URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/zhivoe-predanie-svidetelstvo-pravoslavija-v-sovremennom-mire/
(дата обращения: 01.08.2022)

Петр (Мещеринов), игум. Беседы о Вере и Церкви. О Священном Предании. Сайт "Азбука Веры". URL: https://azbyka.ru/besedy-o-vere-i-cerkvi#a_z6
(дата обращения: 01.08.2022)

Постановления Тридентского Собора. Сайт "Una Voce Russia". URL: http://trent.unavoce.ru/trent_fulltext_ru.html#s04d01
(дата обращения: 01.08.2022)

Яннарас, Х. Вера Церкви. Сайт "Азбука Веры". URL: <https://azbyka.ru/vera-cerkvi>
(дата обращения: 01.08.2022)

2.1. Использованная литература

Бриллиантов, А.И. Лекции по истории древней церкви. Спб: «Издательство Олега Абышко», 2007

Мейендорф, Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск: «Лучи Софии», 2007

Никольский И.А., свящ. Св. Ириной Лионский в борьбе с гностицизмом // Христианское чтение, 1881. № 1-2

Столяров, А.А. Патрология и патристика. Краткое введение. М.: «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина» 2004

Флоровский, Григорий, прот. Назначение предания в древней церкви. Перевод с англ. А.А. Почекунина // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Том 15. Вып. 1. — СПб.: Изд-во РХГА, 2014

Шафф, Филипп. История христианской церкви. Том II. Спб.: «Библия для всех», 2010

Ashwin-Siejkowski, P. Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection. New York: T&T Clark, 2008

Ashwin-Siejkowski, P. SCM Study Guide to Early Christian Doctrine and the Creeds. London: SCM Press, 2010

Bushur, James G. Irenaeus of Lyons and the Mosaic of Christ: Preaching Scripture in the Era of Martyrdom. New York: Routledge, 2017

Chadwick, Henry. The Church in the Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great. NY: Oxford University Press, 2004

Dunderberg, Ismo. Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus. New York: Columbia University Press, 2008

Dunn, Geoffrey D. Tertullian. New York: Routledge, 2004

Evans, E. Tertullian's Treatise Against Praxeas. The Text Edited, with an Introduction, Translation, and Commentary. Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2011

Ferguson, J. Clement of Alexandria. New York: Twayne Publishers, 1974

van den Hoek, Johanna Louisa. Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model. New York: E.J. Brill, 1988

Kelly, J.N.D. Early Christian Doctrine. NY: Harper and Row, 1960

Lane, A.N.S. Scripture, Tradition and Church: An Historical Survey // Vox Evangelica 9 (1975)

Osborn, E. Tertullian, First Theologian of the West. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

Rudolph, Kurt. The Nature and History of Gnosticism. Edinburgh: T&T Clark Ltd., 2001

2.2. ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ МАТЕРИАЛЫ В ИНТЕРНЕТЕ

МакАртур, Дж. Комментарии к Новому Завету. Сайт “Библия для всех”, URL: <https://bible.by/macarthur-bible/54/12/>
(дата обращения: 01.08.2022)