

Семь тезисов о догматике и патристике в католическом богословии. I–III¹

Айрес Льюис

профессор католической и исторической теологии факультета теологии и религии Даремского университета (Англия)

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Айрес Л.* Семь тезисов о догматике и патристике в католическом богословии. I–III / Пер. с англ. А. Петров // Богослов. 2025. № 3 (7). С. 34–58
DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2025.73.004

АННОТАЦИЯ Содержание этих семи тезисов посвящено вдумчивым размышлениям о патристическом богословии как разделе догматического богословия в контексте католического вероучения. Само понятие «догматическое богословие» употребляется здесь в качестве альтернативы современному термину «систематическое богословие». Чтобы понять, почему и каким образом патристическое богословие должно занять это место, необходимо обратиться к осмыслению богословия Предания — и к постоянному авторитету патристических текстов для католических богословов, а затем — к важности историографических методов, возникших после эпохи Возрождения. Эти дискуссии являются частью размышлений о природе самого богословия. И хотя целью данной работы является исследование системы латинского католического богословия, поставленные в ней вопросы должны представлять интерес для богословов любой конфессиональной принадлежности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: догматическое богословие, систематическое богословие, современное богословие, патристика, «возвращение к истокам», отцы Церкви

Статья поступила в редакцию 13.07.2025,
одобрена после рецензирования 27.07.2025,
принята к публикации 30.07.2025.

¹ *Ayres L.* Seven theses on dogmatics and patristics in Catholic theology // Modern Theology. 2022. № 38 (1). P. 36–62. <https://doi.org/10.1111/moth.12736>.

И все же, если мои чувства не обманывают меня, прошедшие времена имели и имеют свою собственную власть, которую не может уничтожить никакой «прогресс»².

I

П

Прежде всего нам следует обозначить тот богословский провал, которым была отмечена католическая мысль в течение последнего столетия³. Доминиканский богослов Мари Доминик Шеню писал в 1937 г.: «Если христианство формирует свою реальность скорее на основании истории, нежели метафизики, то первоочередной задачей богослова, как по своему призванию, так и по обязанности, является познание этой истории и подготовка себя к этому процессу. Это не сиюминутное требование, исполнение которого можно поспешно оставить у дверей специалистам лаборатории теоретических исследований, но постоянный процесс, требующий ревностного усердия, которое охватывает все сознание... В этой концепции богословия Священное Писание и Предание становятся не просто набором аргументов для использования в семинариях при решении спорных вопросов. Они оказываются прежде всего теми предметами, которые должны быть тщательно исследованы, познаны и вызывать благоговейное отношение сами по себе — с тем, чтобы все

² Stoker B. Dracula. London, 2004. P. 43. Я хотел бы выразить признательность некоторым друзьям, которые оставили замечания к прежним вариантам этой статьи, прежде всего: Мишелю Рене Барнсу, Саймону Оливеру и Эндрю Саммерсону, а также двум анонимным читателям этого журнала (Modern Theology. — Прим. ред.), которые сделали ряд весьма полезных предложений.

³ Следует также отметить, что в данной статье я рассматриваю католическую традицию, сформировавшуюся в условиях латинского обряда. Место патристического богословия в Восточных католических церквях, конечно же, будет иным. Далее в этой статье я упоминаю декрет II Ватиканского собора «*Orientalium Ecclesiarum*»; об этом тексте и о характере патристики в богословии католиков восточного обряда см.: Summerson A. *Orientalium Ecclesiarum* as Proof and Itinerary of the Hermeneutic of Reform: *Theoria* and a Little *Praxis* // Logos: A Journal of Eastern Christian Studies. 2016. № 57. P. 135–144; *Anatolios Kh.* The Decree on the Eastern Catholic Churches, *Orientalium Ecclesiarum* // Vatican II: Renewal Within Tradition / Ed. M. Levering, M. Lamb. Oxford, 2008. P. 343–349.

отвлеченные рассуждения, вытекающие из этого процесса, не утратили бы своей ценности в том случае, если только они не направлены на лучшее понимание этого дара, проистекающего из всех источников его религиозного рационального осмысления»⁴.

В основе этой статьи лежала надежда на то, что Мари-Доминик Шеню был в значительной степени прав в своем лаконичном обвинении, которое можно также услышать и от ряда других ключевых богословов движения *ressourcement* («возвращения к истокам») ⁵. И все же после II Ватиканского собора католическое богословие не смогло надлежащим образом исследовать вопрос о том, что означают преподавание и занятие догматическим богословием в свете мнения М. Д. Шеню относительно того, каким образом Священное

⁴ «Si le christianisme tire ainsi sa realite de l'histoire, non d'une metaphysique, le theologien doit avoir pour premier souci, premier en dignite comme en ordre chronologique, de connaitre cette histoire, et de s'equiper a cet effet. Non pas besogne transitoire, qu'on aura hate d'abandonner a des specialistes, a la porte du laboratoire a speculation, mais application permanente ou l'esprit se complaise. . . Dans une telle conception de la theologie, l'Ecriture sainte et la Tradition ne sont donc pas d'abord des repertoires d'arguments a l'usage de l'Ecole et de ses conclusions disputees; C'est d'abord le donne, a scruter, a connaitre, a aimer pour lui meme, et toutes les speculations ulterieures seraient vaines qui n'iraient pas a mieux connaitre ce donne dans toutes ses ressources de religieuse intelligibilite» (*Chenu M.-D. Une école de théologie: le Saulchoir. Paris, 1985. P. 132; англ. перевод 3-й главы его труда: Ressourcement Theology: A Sourcebook / Ed. P. Kelly. London, 2020. P. 17–18*).

⁵ Этот термин является результатом моей неуверенности относительно различия между историей и метафизикой, с которого начинает свою мысль М. Д. Шеню. Совершенно очевидно, что его целью в процессе определения этой оппозиции являются неотомистские богословы его времени. В более широкой перспективе и в свете наших сегодняшних запросов мы должны отказать от этой оппозиции; нам следует обращать более пристальное внимание на метафизику, которая является неотъемлемой частью христианского учения! Под богословами движения «возвращения к истокам» (*ressourcement*) я подразумеваю в этой статье французских мыслителей, чья точная принадлежность к единой группе не определима, деятельность которых пришлась главным образом на период 1930-х годов и после II Ватиканского собора. Неудивительно, что ученые будут приводить самые разные имена, так что границы этой группы неизбежно окажутся неясными. По моему мнению, Ганс Урс фон Бальтазар являлся скорее близким к этой группе швейцарским единомышленником, нежели наиболее кульминационной фигурой движения *ressourcement* (как это принято считать в последнее время).

Писание и Предание должны играть основополагающую роль в деятельности богослова⁶. Я не хочу сказать, что в этот период не было предложено глубоких богословских размышлений, но это значит, что одно из самых важных (хотя часто и неявно выраженных) предположений относительно фундаментальных истоков богословского движения *ressourcement* просто не получило в дальнейшем глубокого развития⁷. Констатация этого факта и является моим первым тезисом.

Это предположение, о котором я веду речь и которое было поддержано некоторыми первоначальными представителями движения *ressourcement*, можно разделить на две части. В первую очередь оно подразумевает обращение к фундаментальным богословам эпохи, предшествующей Новому времени, что является важнейшей отправной точкой для богословского обновления. Такие личности, как, например, Анри де Любак, Мари-Доминик Шеню и Ив Конгар, испытывали глубочайшую преданность как к представителям патристического периода, служившими для них постоянным источником богословского обновления, так и к великим личностям средневекового богословия. Моя собственная заинтересованность будет связана с патристическими текстами, но, как станет далее понятно, я следую за богословами движения «возвращения к истокам» (*ressourcement*), не рассматривая при этом средневековое богословие как нечто «иное». Кроме того, хотя в этом случае такое положение представляется гораздо менее четко

⁶ В этой статье мой основной интерес связан с католическим богословием, и по причинам, которые вскоре станут понятны, моя аргументация строится на основании специфического католического интереса к характеру Предания, хотя я надеюсь, что читатели из других христианских общин найдут эти рассуждения полезными, особенно в той мере, в какой предполагается, что наши оценки богословских дисциплин, как и того, что именно нам следует изучать и как относиться к предмету нашего исследования, должны в конечном счете носить богословский характер.

⁷ В качестве примера стоит отметить недавнее исследование: *Fedou M. The Fathers of the Church in Christian Theology / Transl. P. M. Meyer. Washington (DC), 2019*. Мишель Феду блестяще демонстрирует, каким образом внимание к патристическим авторам повлияло на католическое богословие в прошлом веке, и при этом предлагает способы, с помощью которых можно сохранить актуальность подобного внимания в будущем; тем не менее этот труд не предлагает пространных богословских размышлений о том, почему эти тексты должны стать основополагающим предметом для католического богословского мышления.

сформулированным, эти же деятели (и тогда имя Жана Даниэлю следует добавить к предыдущему списку примеров), утверждали при этом, что наше внимание к Преданию должно быть сформировано с помощью постренессансных методик работы с историографией. Тем не менее эти деятели движения *ressourcement* не были заинтересованы (вопреки время от времени высказываемому мнению их антагонистов) в исторических концепциях, означающих принятие тех видов культурного релятивизма, которые делают невозможными высказывание определяющих догматических утверждений. Как ясно показывает М. Д. Шеню (хотя другие авторы, которых я упомянул, были более сдержанны в этом вопросе), скорее можно представить себе слияние присущего современной философии внимания к историческим процессам и учения о Воплощении, что позволяет нам понять, что погружение в изучение Предания может быть основополагающей формой спекулятивного богословия.

К сожалению, эти тезисы не были сформулированы в полной форме в период до II Ватиканского собора, а после этого события они исчезли из поля зрения, поскольку коренным образом изменились вопросы, связанные с догматическим, спекулятивным, систематическим и фундаментальным богословием. Их важность продолжает осознаваться в свете все еще актуального акцента Х. У. фон Бальтазара на надлежащем воспоминании Предания (как пронизательно передал эту мысль Сирил О’Реган)⁸, но в последующем после собора смятении

⁸ Cyril O'Regan. *The Anatomy of Misremembering* (I): Balthasar's Response to Philosophical Modernity. Vol. 1: Hegel. New York, 2014. P. 9–14: «Подобно динамическому распределению памяти, христианское предание, как и любая традиция дискурса — постоянно находится под угрозой забвения... [Бальтазар] чувствует вместе с Элиотом, что современность истощается за счет всепроникающей, глубокой и агрессивной формой забывчивости... Кроме того, Бальтазар полагает, что эта забывчивость имеет “защитную пломбу” благодаря методикам легитимизации в эпоху Просвещения, которые предусматривают, что часть цены за то, чтобы быть современным и рациональным, а значит, и истинно человеческим, заключается в том, что человек оставляет позади предположения, убеждения и обычаи, которые сформировали его наследие. Бальтазар понимает, что его задача состоит в том, чтобы преодолеть забвение современной эпохи в отношении христианской традиции, и убедить нас в ценности и достоверности христианской памяти... [существует] более узкий, менее заметный, но при этом дополнительный аспект отношения Бальтазара к Преданию, который связан с возможностью богословия после эпохи Нового времени. Он подразумевает не столько демонстрацию памяти против её

в католическом богословии было сделано удивительно мало попыток осмыслить место патристического богословия в католической мысли, но прежде всего — предпринято недостаточно усилий, чтобы описать место святоотеческих текстов исходя из перспективы богословия Предания. Более того, наследие богословов — представителей движения *ressourcement* для изучения патристических текстов неоднозначно. Хотя такие его фигуры, как Ж. Даниэлу, безусловно, породили целое поколение исследователей патристической мысли, сделавших большой вклад в этой области, и большинство из них успешно реализовали выбранное направление в академической среде, где они *a priori* рассматривались в качестве историков, а не систематических богословов. В силу того, что Х. У. фон Бальтазар не занимал преподавательской должности в университете, он не стал родоначальником целого поколения своих академических последователей, при этом примечательно, что несмотря на всю его преданность патристическому богословию, мне известно лишь о немногих почитателях его мысли, которые почувствовали в себе призвание к патристическому образу жизни (то есть жизни «согласно отцам»). Обаяние его мыслью привело в основном к дальнейшему увлечению поставленными им весьма редкими для настоящего времени вопросами, а писать о Х. У. фон Бальтазаре (или, если на то пошло, об А. де Любаке или М. Д. Шеню) — это на самом деле не то же самое, что изучать раннюю или средневековую христианскую мысль и заниматься догматическим «возрождением». В этом случае неизбежно напрашивается вывод о том, что мыслители, связанные с движением *ressourcement*, не смогли ни развить направление патристической науки, которая осмысляла бы себя в качестве неотъемлемой части догматического или спекулятивного направления в богословии, ни сформулировать

фактического «вымывания» в эпоху Просвещения, сколько критический ответ на важные ответы в последующую эпоху... которые придают особенно значение памяти как решению... когда сказать “я не помню точно” — предполагает такое воспоминание (зачастую весьма уверенное), которое, оказывается, не соответствует действительности... Таким образом, мишенью Бальтазара служит форма культурной и исторической памяти, которая упускает возможность критически оценивать правдивые обстоятельства своей собственной истории, противоречащие памяти, и не может должным образом провести различие между кажущимся и действительным воспоминанием».

такое видение догматики, в котором патристическое богословие играло бы понятную и существенную роль.

Эта неудача в настоящее время играет особую роль из-за состояния как раннехристианских исследований, так и современного «систематического» богословия. Во-первых, в англо-американском мире наблюдается растущее раздвоение в изучении раннего христианства, вследствие которого многие ученые перестали осознавать свою хоть какую-нибудь принадлежность к богословскому сообществу, а их методы и интеллектуальные задачи определяются только более масштабными течениями в светской академической среде. Те же, кто получил навык к занятию исследованиями, имеющими отношение к богословской проблематике, чаще всего институционально считают себя историками, а не богословами. Во-вторых, широкое принятие в католическом мире специфической концепции «систематического» богословия способствовало закреплению этих разделений. Хотя такие термины, как «систематическое», «догматическое» и «спекулятивное», являются достаточно изменчивыми, возросшее использование выражения «систематическое богословие» в католическом языке постсоборного периода совпало с представлением, что «систематиком» с начала XX в. обычно называют того, кто компетентен в богословии. Если я занимаюсь исследованием христологии прп. Максима Исповедника, то я историк; если же — христологии Карла Ранера, то могу назвать себя «систематиком». Подобная равноценность «систематического» и современного богословия» поднимает ряд жизненно важных богословских вопросов относительно того, что из себя представляет занятие богословием, а также часто приводит к догматической безграмотности среди ученых, которые хорошо разбираются в какой-либо определенной теоретической области, или в определенной современной реконструкции догматического положения, но при этом чье знание базового доктринального учения — а именно того, что реконструируется, — является скудным. Оценивая такое состояние как недостаточное, я подразумеваю его зависимость от вторичных трактовок, знакомство с которыми, возможно, было получено на начальном этапе высшего образования, а также отсутствие знакомства с богатством богословского дискурса, которое привело к появлению таких доктринальных

формулировок, как и недостаток знания о богословских диспутах среди тех, кто отстаивал эти формулировки. К счастью, господство этого ряда предположений не абсолютно, а значит — тот, кто стремится мыслить за их пределами, найдет (особенно сейчас) много союзников на этом пути⁹.

В этой связи пришло время вновь обратиться к доводам, которые были приведены богословами движения *ressourcement*, о важности патристического богословия и поразмыслить над тем, каким образом они могут быть раскрыты в ходе нашего дальнейшего обсуждения. Основные исследования, проведенные в рамках движения *ressourcement*, которые я разбираю в своей работе, обычно претендуют на то, чтобы отвечать на самые широкие запросы современности. Это становится особенно ясно из знаменитой статьи Ж. Даниэлу «Современные направления религиозной мысли», в которой наблюдается усиление влияния марксизма и экзистенциализма, а также нового внимания к истории и к «жизни», подразумевающего оставление нами скучного увлечения современной схоластикой и возвращения через изучение богослужения, патристики и новой библистики непосредственно к голосу Господа¹⁰. Наша ситуация в контексте послесоборного периода несколько иная, и специфическое «возрождение», к которому я здесь призываю, ограничено и направлено на переориентацию нашего видения богословского умозрения, богословское переосмысление тех разделений, которые появились в результате современных профессиональных специализаций в этой области, а также выявления в наши дни той перспективы в области богословских дисциплин, которая была бы направлена (и тем самым формировала бы его) в сторону видения II Ватиканского собора. Тем

⁹ В некоторых более традиционных католических направлениях, конечно же, встречаются «систематики», в чью сферу научной компетенции входит изучение Фомы Аквинского (в некоторых местах этой статьи я обращаюсь к диалогу между теми, кто изучает средневековое богословие, и учащимися, посвятившими себя богословию ранней Церкви); у меня есть бывшие студенты из более консервативных протестантских кругов, которые работают преподавателями «систематики», хотя их образование связано скорее с раннехристианским богословием.

¹⁰ См.: *Danielou J.* Les orientations presentes de la pensee religieuse // *Etudes*. Vol. 249. P. 1–21; доступны переводы этой статьи на английском языке: *Ressourcement Theology: A Sourcebook* / Ed. P. Kelly. London, 2020. P. 61–72; а также в журнале *Josephinum Journal of Theology*. 2011. Vol. 18 / 1.

не менее даже это более чем скромное «возрождение» может помочь развитию христианского ответа на растущее осознание того факта, что перспективы марксизма и экзистенциализма оказались тщетными перед силой модернистского антитрадиционализма, коммерциализации знаний и культурной амнезии. Разработка правильного богословского видения может помочь нам продемонстрировать убедительную способность и красоту христианской мысли, как и ее Предания — эта цель находит глубокий отклик в деятельности мыслителей движения *ressourcement*, даже если признать, что настоящий культурный момент довольно сильно отличается.

Итак, мой тезис I заключается в том, что мы должны констатировать эту неудачу; тезис VII связывает нити воедино, путем рассмотрения вопроса, что получится, если определить догматическое богословие как собеседование. Пять тезисов между ними можно было бы расположить в другом порядке, однако каждый из них представляет собой необходимый структурный элемент для понимания природы богословского диалога.

II

Мой тезис II подразумевает, что «систематическое» богословие, как принято считать сегодня, не помогает нам в признании важности внимания к патристическому богословию. Следовательно, было бы полезно для меня определить, как в дальнейшем я буду применять термин «догматическое богословие» в качестве альтернативы.

Изучение Священного Писания, безусловно, является «душой богословия»¹¹, тем не менее главная цель богословской мысли состоит в более глубоком проникновении как сердцем, так и умом в христианские тайны веры, совершаемого при помощи христианского символического универсума, а затем свидетельство по правде о них таким образом, чтобы

¹¹ См.: Dei Verbum. § 24; о месте Священного Писания в догматическом богословии подробнее будет рассказано в VII тезисе.

передать их следующему поколению, привлекая других к вере. Это проникновение в христианские тайны является источником, из которого проистекают все остальные виды богословской деятельности, тем самым фундаментом, на основе которого мы обращаемся к описанию и решению вопросов, вызванных обстоятельствами нашей новой эпохи. Использование термина «догматика» напоминает нам, что внимание к этим тайнам сосредоточено в сформулированных Церковью догматах, и в первую очередь в тех, которые относятся к домостроительству творения и нашего спасения во Христе, к Пресвятой Троице, от Которой сама эта деятельность проистекает, но кроме того, значение этого термина распространяется и на осмысление характера человеческой деятельности в этой великой истории¹². Таким образом, несмотря на то что отдельные области богословия обнаруживают тенденцию глубокого соприкосновения с определенными областями человеческого знания, которые часто развивались без какого-либо соотнесения с христианскими представлениями (как, например, специалисты по этике могут взаимодействовать с нехристианскими философами, пишущими о человеческой личности, с экономистами или с теми, кто исследует специфику медицинской помощи, и со многими исследователями в других областях), то богословы с такими интересами более плодотворно работают, когда их источник основных знаний глубоко укоренен в области догматики. В этом смысле догматическое богословие становится тем родом занятий, которые проистекают из внимательного отношения к откровению, к личности Иисуса Христа, Который явил Себя в деяниях и беседах во время своей земной жизни, свидетельство о которых нашло отражение в Священном Писании, и из внимания к христианской общине, управляемой Христом и Его Духом со времени Пятидесятницы¹³. Это,

¹² С более подробным раскрытием этого направления в богословии можно ознакомиться в моей статье: *Ayres L. What is Catholic Theology? // The Oxford Handbook to Catholic Theology / Ed. L. Ayres and M. i A. Volpe. Oxford, 2019. P. 5–41.*

¹³ В связи с чем всегда полезно помнить о том, как И. Конгар настаивает на том, что хотя движение *ressourcement* опирается на повторное прочтение текстов и внимание к источникам — это делается для того, чтобы вернуть нас к Пасхальной тайне: «Возвратиться к истокам, или, как мы теперь говорим, восстановить свои силы — означает обдумать ситуацию, в которой мы находимся, в свете и духе всей той целостной традиции, в рамках которой

безусловно, также оказывается по большей части «умозрительным» направлением, которое предполагает, что католические богословы призваны заниматься исследованиями, устремляя свой взор по направлению к Богу в рамках странствия на пути к созерцанию. Умозрение здесь подразумевается не столько в современном смысле — то есть как размышление о чем-то новом и экспериментальном для собственной пользы, но в значении, более присущем античности — то есть предполагающем процесс познания и созерцания Бога, действующего во Христе, а также осмысление формы этого процесса. Богословское умозрение также неотделимо от христианского видения трансцендентного Творца как Простого, повсюду присутствующего Бога-Вседержителя. Именно на основании этих принципов мы смотрим со Христом, и через Христа — на Бога¹⁴.

мы научаемся значению Церкви... В этом тройственном возвращении к литургическим, библейским и патристическим источникам обновление приобретает свой истинный характер: это нечто совсем иное, нежели возвращение к прошлому... это не просто повторное обращение к текстам, но и нечто большее, более существенное: акцентированное внимание на таинство Христа в Его пасхальной тайне» (*Congar Y. Vraie et fausse réforme dans l'église. Paris, 19682. P. 304–305*). Такой специально обозначенный акцент И. Конгара на тройственном научном внимании к повторному прочтению текстов и прежде всего к Литургии, которая обладает для него центральным значением — обогащает и привлекает наше внимание к тому, что именно Бог совершил во Христе, и, надеюсь, будет отражен в особом внимании к патристическому периоду как этапу, сформировавшему христианский символический универсум в моем следующем тезисе (даже несмотря на то, что, по моему мнению, наше время требует более настойчивого внимания к основному догматическому наследию этого периода, чем та эпоха, в контексте которой Конгар и его коллеги-богословы получали такое редкое сейчас догматическое образование). Я благодарю о. Роберта Имбелли за то, что он обратил мое внимание на этот отрывок из Конгара.

¹⁴ Таким образом, догматическая, умозрительная задача является также и философской. Это также должно быть ясно из моего последующего обсуждения того подхода, с помощью которого изучающий патристические тексты должен осуществлять аккомодацию в лоне христианской Церкви ряда метафизических положений, которые в итоге обретают устойчивый статус в католической догматике. Однако отдельный вопрос, выходящий за рамки наших тезисов, состоит в том, насколько мы должны осознавать философские аспекты умозрительной задачи, как и прежде, в качестве отдельной богословской субдисциплины, и каким образом философские задачи, присущие богословию, соотносятся с вопросами современных философских традиций или с идеями тех, кто в настоящее время определяют себя в качестве «религиозных философов».

Как будет показано в V тезисе, в постренессансной среде католические богословы были вынуждены опираться на целый ряд специализированных знаний, владение которыми, в свою очередь, позволит им принимать участие в научных дебатах с теми оппонентами, которые не намеривались сознательно вступать в спор, прибегая к вероучительным аргументам. Но разве может быть подобное догматическое и умозрительное мышление лучше всего быть понято в качестве отдельной дисциплины среди этих специализированных знаний? В некоторых случаях богословы должны стремиться к синтетическому изложению или восприятию христианской истины как в целом, так и по ее отдельным направлениям: это может быть полезно в интересах самих студентов, может сопровождать процесс поиска путей, которые были открыты с помощью новых философских дискуссий или библейских и исторических исследований; почти наверняка это будет необходимо для самого себя и может произойти в качестве нового вызова в процессе катехизации или апологетической деятельности. Но возможно ли будет понять эту цель также в качестве отдельной академической дисциплины — это уже совсем другой вопрос.

Итак, одна из проблем, которую я связываю с термином «систематическое» богословие, заключается в том, что оно превращает похвальную и необходимую цель богословской мысли в «дисциплину», в то время как более разумно было бы (особенно с учетом основополагающих богословских убеждений) стать ей таким родом деятельности, которая совершается в одиночку или совместно теми исследователями, кто имеет отношение к различным областям знания, служащим подходящими объектами для внимания и благоговения у богослова¹⁵.

¹⁵ С определенной точки зрения вполне логично говорить о богословской «системе». Различные части Божественного домостроительства представляют собой связанное целое, которое является Божественным деянием, отражающим единую вечность Божественной жизни. Но очевидно, что эта Божественная жизнь сокрыта от нашего понимания, и поэтому «система» в этом смысле остается объектом, к которому мы стремимся и в который мы вовлечены. Мы познаем ее, уделяя внимание раскрывающемуся перед нами авторитету богословского предания, и мы познаем его, обращаясь к труду как тех людей, так и тех событий, которые были органично связаны с его глубоким содержанием. Божественная истина открывается подходящим для нас способом, чтобы мы могли приобщиться к ней. Однако вместе с тем осторожность в отношении какого-либо одного «систематического»

Эта проблема значительно усугубляется в первую очередь посредством отождествления (часто неосознанного) «систематического» и «современного» богословия. Если же авторы, чье наследие используется в «систематическом» мышлении или для преподавания, почти всегда представляют исключительно современность, или если патристические и средневековые авторы преподносятся только через их вторичное изложение в учебных пособиях, или же так, как они используются в работах других современных богословов-систематиков, то в таком случае многое из того, что по-настоящему формирует интерес в богословии среди студентов или коллег, так и остается на уровне намеков¹⁶. С практической точки зрения, если в фокусе богословской дискуссии находится современность — либо понимаемая как серия ошибок, требующих опровержения, либо как череда привлекательных соблазнов, требующих постоянного отклика, — тогда сама деятельность богослова, при этом совершенно непреднамеренно, может представлять собой форму исторического забвения или ошибочного запоминания прошлого.

Эти проблемы принимают опасную форму, например, в том случае, когда те, кто причисляет себя к систематическим богословам, обладают преимущественно опытом (говоря вновь словами Сирила О’Регана) исследователей, которые недостаточно хорошо усвоили Предание. В таких случаях можно оспаривать с большим умом и изощренностью «симулякры» христианского вероучения, но при этом то, что действительно

изложения целостного христианского учения от лица одного богослова или богословской школы представляется оправданной. Мышление, основанное на аналогиях, которые мы будем неизбежно использовать, заимствование определенных философских предпосылок, которые формируют фундамент, объединяющий не полностью взаимосвязанные части, — все это считается подходящим и уместным и в то же время должно постоянно указывать нам на характер нашей умозрительной мысли на данном этапе Божественного домостроительства.

¹⁶ С другой стороны, разумеется, если святоотеческим и средневековым писателям отведено видное положение в таких систематических изложениях, но при этом они, возможно, представлены в чрезмерно почтительной манере, когда нет необходимости рассматривать их как сложных авторов, которые требуют углубленного исследовательского труда, тогда это означает, что мы также не смогли проявить и воспитать у наших слушателей соответствующего почтения к ним. Об этом я расскажу ниже, в тезисе V.

заслуживает нашего внимания, будет постоянно упускаться из вида. Еще одна сложность проистекает из самой природы экуменической среды, в которой большинство из нас сейчас обучается и мыслит. Например, знакомство католических богословов с трудами главных протестантских богословов и особенно с православными традициями существенно обогащает их, тем не менее, принимая во внимание связь систематического и современного богословия, для начинающего богослова-систематика становится еще проще отправиться в плавание по бескрайнему морю различных убеждений, будучи не вооруженным практическими знаниями о том, в каких случаях Предание было плохо усвоено, и без достаточного осознания того факта, что многие встреченные во время этого плавания традиции представляют себе природу богословского мышления с помощью таких методов, которые противоречат католическим убеждениям¹⁷. Я не собираюсь отрицать, что профессиональные знания в современных богословских исследованиях являются существенной частью догматического диалога, но я спрашиваю о более осознанном и богословски компетентном мнении о том, как и почему этот диалог принимает определенную форму¹⁸. Различные христианские традиции будут по-разному отвечать на поставленный мною вопрос, а для определенной протестантской традиции может быть вполне допустимым утверждать, что прежде всего должен быть актуален диалог между богословами последних нескольких поколений и текстом Священного

¹⁷ Давайте представим себе существование статьи, в которой сопоставляются идеи о Томаса Вейнанди и Юргена Мольтмана относительно божественного страдания, — т.е. такое сочинение, в котором подразумевается, что эти две личности несомненно разделяют один и тот же дискурс. В какой-то степени эти два автора принадлежат к одному роду дискурсов, и один из них, безусловно, может содержательным образом вести диалог с другим. Но о. Т. Вайнанди будет априори считать авторитетным свод принципов и доктрин, которые Ю. Мольтман в соответствии с собственным пониманием богословской практики может подвергнуть сомнению или отказать от них. Взгляд о. Т. Вейнанди на Предание и тех, кого в церковной памяти почитают в качестве святых, повлияет на содержание его интереса к св. Фоме Аквинскому или свт. Кириллу Александрийскому определенным образом, не свойственным тому, кто представляет себе богословский дискурс в терминологии Ю. Мольтмана. Это еще не означает содержательной критики позиции того или другого автора, но указывает на существенную разницу в понимании самого богословского направления.

¹⁸ Саму концепцию диалога я обсуждаю далее, в V и VII тезисах.

Писания, прочитанным определенным образом. Такой шаг предполагает особую оценку Предания и особое понимание задач богословия. Однако такой подход будет не характерен для всех протестантских традиций и совершенно невозможным для католической или православной традиции.

Сама по себе идея «систематики», как она обычно понимается, делает размышления о положении патристического богословия очень сложными. Расхожие представления о природе «систематического богословия» как самостоятельной дисциплины истощают способности Церкви начать догматический диалог, основное внимание которого направлено на постоянный поиск источников. Далее, в моем понимании «догматика» — это не еще один термин для систематического богословия, а скорее попытка принять то, что соответствует самопознанию тех многих, кто берется за это направление и утверждает, что эти присущие ей особенности лучше рассматривать как представленные в несколько иной структуре. На фоне продолжительного периода истории христианской мысли наши текущие специальные подразделения в богословских дисциплинах, как и сопутствующая им определенная профессиональная подготовка, представляют собой все еще новые явления; их нынешняя структура и результаты должны стать предметом тщательного и при этом *богословского* рассмотрения.

Я также использую термин «догматика» в качестве альтернативы «спекулятивному» богословию — как это обычно принято в католической среде. Как становится ясно из моего краткого комментария о Д. Шеню выше, в этом случае мое возражение направлено на тот способ, с помощью которого в наше время давалось определение спекулятивному богословию в его противопоставлении «позитивному» (утвердительному) богословию. Такое разделение слишком легко проводит различие между историческим исследованием «позитивного» богословия и построением концепций, характерных для спекулятивного богословия¹⁹. Разумеется, мои общие характеристики

¹⁹ Немного подробнее на эту тему я рассуждаю в статье *Lewis A. Theology and The Historia Salutis: Post-Conciliar Renewal and One Recent Thomism // The Thomist*. 2015. Vol. 79. P. 511–550. Относительно концепции «формального» богословия в традиции, связывающей Дж. Ньюмана, А. Гардейля и И. Конгара — см. ценное исследование: *Meszaros A. The Regressive Method of Ambrose*

современного систематического богословия преимущественно носят проблемный характер. Безусловно, можно обратить внимание на ряд богословов в новейшей католической мысли, которые пишут таким образом, что активно нарушают границы, о которых я говорил²⁰. Становление движения «возрождения» томизма также во многих отношениях подразумевает наличие в качестве подходящего инструмента модели богословской аргументации, которая перед лицом современности обращена к прошлой эпохе в поиске своих принципов и совершает подобное обращение, будучи явно обязана исторической науке²¹. В данном случае этот диалог затрагивает взаимосвязь между

Gardeil and the Role of Phronesis and Scientia in Positive and Speculative Theologies // *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*. 2013. Vol. 89. P. 279–321.

Эндрю Месзарос предлагает подробный разбор попытки Конгара провести различие между «формальным» и «спекулятивным» богословием, уделяя особое внимание тому, что для этого направления характерно следовать представлению о том, что позитивное богословие берет за отправную точку веру Церкви, а внимание к историческим данным отражает суть богословия (см.: Ibid. P. 305). Однако попытка зафиксировать позитивное и спекулятивное богословие в качестве двух разных дисциплин представляется мне довольно сомнительной. Э. Месзарос, например, упоминает о том, что Конгар сам проводит различие между этими двумя дисциплинами, утверждая, что одна основана на философских источниках, а другая зависит от исторических наук. Затем Э. Месзарос делает выбор в пользу сложного изложения позитивной теологии, которая обращена к изучению причинно-следственной связи в истории, в то время как в спекулятивной теологии основное внимание обращено к исследованию принципов, которые являются причинами самой реальности, и таким образом выявляет взаимосвязь между доктринами. Но даже это различие оказывается проблематичным, если вспомнить, что внимательное изучение, например, тринитарных текстов блж. Августина предполагает не только рассмотрение того, какие вопросы и события побудили его к их написанию, но и исследование того, каким образом элементы его учения соотносятся между собой. Если предпринять подобное изучение в качестве упражнения в догматике, как я ее себе представляю, то оно, несомненно, будет также включать в себя понимание взаимосвязи между мыслью блж. Августина и основополагающей традицией Церкви, исследуя, каким образом разработка блж. Августином принципов учения о Св. Троице может помочь в постижении того, что открылось нам о Божественной жизни. Но это сложная тема, которая должна стать предметом отдельного обсуждения.

²⁰ Я имею в виду такие блестящие сочинения, как, например: *Venard O.r-Th. Thomas d'Aquin, poete theologien*. Vol. 1–2. Paris, 2003, 2004; *Tuck J.-H. Gabe der Gegenwart: theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*. Freiburg, 2014.

²¹ Я использую этот термин в том же значении, в каком он раскрывается в работе: *Hutter R, Levering M. Ressourcement Thomism: Sacred Doctrine, the Sacraments, and the Moral Life*. Washington (DC), 2010.

схоластикой и патристическим богословием, и я вернусь к этому вопросу позже в процессе обсуждения. Однако заостряя внимание на конкретных примерах, я вовсе не подразумеваю, что нельзя подвергать критическому рассмотрению и это кардинальное направление. Действительно, в то время, когда возникают такие примеры, возможно, еще большим значением для нас будет обладать вопрос их дальнейшего стимулирования и развития, а также — на каком богословском основании нам предстоит это осуществить.

III

Мой III тезис предлагает такое определение патристического богословия, которое поможет нам понять, почему оно обладало центральным авторитетом и служило источником обновления для католической мысли²². Временные границы «патристики» неизбежно расплывчаты. С одной стороны, авторы канонических книг Нового Завета и самое первое поколение раннехристианских писателей пересекаются. Вряд ли есть смысл разделять их за счет отождествления при помощи конкретных дат, притом что отдельные тексты стали рассматривать как часть Священного Писания и, следовательно, как обладающие особым авторитетом. С другой стороны, невозможно четко определить, когда патристическое богословие заканчивается²³. Появление

²² Огромную пользу в написании данного раздела принесли наши разговоры с Мишелем Барнсом, Пуи Ипом, Ребеккой Лайман и Питером Мартенсом — хотя никто из них, конечно же, не будет во всем согласен со мною.

²³ Идея о том, что 451 г. может служить некоторой важной пограничной датой, представляется мало убедительной. Это заметно хотя бы относительно размышлений о центральном значении постхалкидонских дебатов и соборных определений для становления христологии как на Востоке, так и на Западе. Иногда в качестве основного ориентира предлагается период, который приходится на деятельность свт. Иоанна Дамаскина на Востоке и св. Беды Достопочтенного на Западе. Подобный подход не лишен смысла, но только при условии принятия того взгляда, что эти личности сами по себе являются символами решающих поворотных моментов в богословии. На самом деле, попытка определить точные границы далекоидущих изменений в богословии будет бесполезной тратой времени, которое лучше посвятить размышлениям о характере этих существенных перемен.

ислама, безусловно, положило начало значительным переменам в христианском мире; иконоборческие споры могут уже ретроспективно рассматриваться как завершение великого периода, сформировавшего патристику; медленная канонизация ранних отцов — процесс, который развивается на протяжении столетий, начиная с V в. — все это свидетельствует о новом восприятии этих ранних авторов как единого целого; постепенное разделение христианства на Восточное и Западное также имеет важное значение, но, опять же, невозможно определить точную дату начала этого раскола. Исходя из этих соображений, похоже, имеет смысл эмпирически рассматривать VIII–IX вв. в качестве завершения патристического периода, если только признать, что эти временные рамки весьма прозрачны. Подвижность этих рамок не делает их эмпирически бесполезными; напротив, во многих случаях слишком точные временные границы сами по себе создают достаточно проблем.

Кардинал Йозеф Ратцингер (папа Римский Бенедикт XVI) в своем труде «Принципы католического богословия» считает отличительным признаком отцов Церкви их способность дать конструктивный и авторитетный ответ на «слово», сказанное в Божественном откровении²⁴. Каким же образом их деятельность может иметь основополагающее значение? Мой ответ созвучен тому, который дал тогда кардинал, но в то же время он отличается — в значительной степени потому, что меня интересует развитие богословия, а не христианства в целом.

Во-первых, патристическое богословие постепенно формулировало содержание и значение веры в Христа с помощью определения канона Священного Писания и практики его

²⁴ *Ratzinger J. Principles of Catholic Theology / Transl. Sr. M. F. McCarthy. San Francisco, 1987. P. 147–152; см. также: «Нам достаточно вспомнить имена Одо Казеля, Хуго Ранера, Анри де Любака, Жана Даниэлу, чтобы перед нашими глазами предстало богословие, которое осознало и сохранило знание о том, что оно было близко к Писанию, потому что было близко к Отцам. Но тем временем, похоже, что сейчас такое положение дел больше не актуально. В течение нескольких лет возникло новое сознание, которое настолько наполнено ощущением первостепенной важности настоящего момента, что рассматривает любое обращение к прошлому как своего рода романтизм, более уместный в более спокойные времена, но потерявший всякий смысл сегодня» (Ibid. P. 134).*

чтения, а также посредством процесса разработки вероучительных аргументов, сопровождаемого полемикой, кульминацией которых является постхалкидонский период с его христологическими и иконографическими дебатами. Тем не менее результат этого процесса формирования вероучительных формулировок не следует понимать лишь как набор тезисов и доктринальных утверждений, которыми богослов должен теперь благополучно пользоваться, будучи свободен от необходимости изучать исходный контекст их возникновения (даже если эти формальные утверждения сами по себе являются авторитетными для католического богословия)²⁵. Каждый из этих вероучительных текстов возник в ходе сложных обсуждений и существовал в среде более пространных объяснений, которые мы теперь можем принять в качестве объектов для обсуждения для каждого, кто стремится понять эти тексты. Подобным образом каждый из этих вероучительных текстов был создан в рамках богословских культурных сообществ, которые служили для них источником вдохновения и в то же самое время были сформулированы под влиянием изменчивых моделей мышления и представлений. Так, например, развитие Никейского тринитарного богословия вызвало к жизни систематические размышления об отношениях между Творцом и творением, об аналогии и тайне, примеры

²⁵ Отдельные сочинения основных представителей движения «возвращения к истокам» могут создать впечатление, что эти авторы выступали против идеи о том, что откровение выражает пропозициональное содержание (т.е. условно содержащее отсылки к таким истинным ценностям, которые можно анализировать логическими инструментами), а следовательно, их интересы к патристической средневековой духовности и экзегезе могут рассматриваться как отвлечение внимания от такого содержания. На мой взгляд, важно принимать высказывания Конгара или де Любака как подлинную ценность: это не было просто их намерением, ведь для них сохраняет свою значимость способность Церкви авторитетно излагать свое учение, а также приводить доводы на основе откровения. При этом их обеспокоенность направлена на то, чтобы вновь вывести на поверхность те традиции богословских умозрений, которые стали чрезмерно сосредотачиваться на дедуктивных формах разума в сложном символическом универсуме, полученной Церковью в ее первых поколениях под действием дара Св. Духа. Таким образом, расширяется характер умозаключений, которые считаются уместными в богословии, что открывает перед нами сложный эпистемологический и основанный на аналогиях мир, в котором такое мышление должно иметь место. В наше время представляется особенно важным поддержание баланса между пропозициональным методом и более пространном христианским символическим универсумом.

использования терминов, ставшие существенной частью последующих споров и богословских построений; многогранное восприятие и развитие Халкидонского вероучения породило новые сложные формы применения представления о союзе Божественного и человеческого в Воплощенном Слове, чтобы сформировать мнение обо всем диапазоне богословских отношений и изменений. Таким образом, то, что даровано нам в нашем вероучительном и каноническом наследии, гораздо богаче и информативнее, чем нам зачастую кажется в том случае, когда в качестве объекта исследования выступают одни лишь скупые формулировки.

Один из способов раскрыть этот первый тезис заключается в том, чтобы утверждать, что в патристический период происходило становление христианского символического универсума, который был создан прежде всего с помощью словарного запаса и образов, восходящих к Священному Писанию. Разумеется, «Писание» в данном случае является не монолитной единицей, а также символическим универсумом, который обладает многослойным составом, получавшим свою законченную форму в течение долгого времени, — речь идет о еврейских священных писаниях, на которые опираются тексты, составившие Новый Завет. Как таковой Новый Завет, в свою очередь, был составлен, сформирован и принят в качестве последовательности книг в рамках возникающего христианского символического универсума. Но далее эта совокупность текстов получила свое последующее развитие и обрела структуру в качестве основных вероучительных, аскетических и богослужебных традиций раннего христианства, сформированных на протяжении последующих веков.

Во-вторых, патристический период стал не просто той эпохой, когда было дано определение основополагающему содержанию традиционной христианской веры и возник христианский символический универсум, но и тем временем, когда появились и были доведены до совершенства фундаментальные процессы развития христианской аргументации, размышлений и духовного возрастания. Ранний патристический период ознаменовался не только появлением определенного состава христианского Писания, которое могло использоваться в богослужении, а также в богословской мысли и аргументации, но

также формированием культуры его чтения и экзегезы, которые определяли, каким образом эти Писания должны были читаться. Эта культура возникла как часть присущего христианству поразительного интереса к овладению и поглощению культуры и традиций эллинистического мира.

Тем не менее методы построения аргументации и процесса мышления никогда не являются нейтральными инструментами; они всегда метафизически нагружены. В данном случае развивающаяся форма христианской аргументации неотделима от возникновения такого явления, которое мы можем, с определенными оговорками, именовать христианским эллинизмом²⁶. По моему мнению, использование этого выражения оправдано самим фактом того, что христианство развивается в контексте эллинистической культуры, адаптируя большую часть ее письменной традиции, включая в свои мнения и утверждения термины, которые были заимствованы из разнообразных греческих философских традиций, — как это уже нашло отражение в устоявшихся формах эллинистического иудаизма. Такая адаптация справедлива во многих случаях, вне зависимости от того, идет ли речь о проповеди ап. Павла в Ареопаге или же о стилизованном повествовании об обращении сщмч. Иустина Философа, который прошел ознакомление с различными античными школами «любомудрия». Однако, что не менее важно, понятие «христианский эллинизм» оправдано тем подходом, с помощью которого христианские писатели в конечном итоге приходят к пониманию «нравственного и духовного труда»

²⁶ Я использую этот термин, хотя и с рядом оговорок, в свете широко известного употребления прот. Георгием Флоровским. Работа Павла Гаврилюка содержит подробный обзор этого словоупотребления: *Gavriilyuk P. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford, 2014. P. 201–219; рус. пер.: *Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*. Киев, 2017. С. 369–404. Прот. Иоанн Бэр предлагает важную критику с православной точки зрения, которая совпадает с моей собственной в том аспекте, что мы изучаем тексты, а не «*phronema* [мышление] Отцов» (*Behr J. From Synthesis to Symphony // The Living Christ: The Theological Legacy of Georges Florovsky* / Ed. B. Gallaher, J. Chrysavgis. London, 2021. P. 279–288. Моя точка зрения отличается от взгляда прот. И. Бэра отчасти из-за присущей католикам приверженности основополагающему значению схоластики, а также в свете представления о том, что богословие Предания должно быть основной посылкой, определяющей, каким образом следует рассматривать роль различных фаз богословия истории в догматическом диалоге.

христианского мышления через язык восхождения к созерцанию нематериальной, бесконечной реальности Божественной жизни во Христе, ведущей свое происхождение от достижений греческой философской традиции, особенно платонической²⁷. Аналогичным образом, наследие формирующейся христианской апофатики является неотъемлемой частью сокровищницы патристического вероучения, занимающей центральное положение в культуре богословской аргументации и являющейся плодом христианского мышления в эллинистическом контексте. Можно довольно легко привести доводы с богословской точки зрения относительного того факта, что христианский эллинизм включает в себя трансформацию предшествующих традиций, от которых никогда ничего подобного не ожидалось; но это не отрицает важности и глубинной связи между христианской мыслью и этими традициями. Благодаря этому взаимодействию были установлены некоторые из самых основных философских подтверждений христианской веры.

В-третьих, подобно тому, как любые средства для построения аргументации оказываются метафизически перегружены, при этом они также являются институционально обусловлены. В то время как адаптация греческой науки играла центральную роль в развитии христианского мышления в течение первых нескольких веков, этот процесс происходил и был сформирован за счет совершенно определенного ряда институциональных отношений. Значительная часть христианской письменности существовала в контексте острых и при этом формирующих самобытность разногласий относительно базового содержания христианского исповедания. Множество из этих источников имеют отношение к гомилетическому и эпистолярному жанрам и зачастую связаны с попытками ответить на вопросы, возни-

²⁷ См.: «Христианское видение мира, однако, не является некоей рациональной дедукцией, которая выводится из эмпирического опыта, но представляет собой скорее нравственную и духовную способность, — или, вернее, нравственную и духовную работу» (*Hart D. B. The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami? Grand Rapids. Mich., 2005. P. 58*). В последующих абзацах Д. Харт приводит пример борьбы старца Зосимы из романа Ф. М. Достоевского за то, чтобы любить и видеть прекрасное. Меня привлекла эта фраза, когда я встретил ее в этой замечательной статье: *Anderson G. Creatio ex nihilo and the Bible // Creation ex nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges / Ed. G. Anderson, M. Bockmuehl. Notre Dame (Ind.), 2018. P. 15–35.*

кающие у конкретных адресатов или общин, которые состоят из верующих с разным уровнем образования. Многие из сочинений также носили апологетический характер: защищали вероучение христианской общины в качестве рациональных положений, сформированных традициями эллинистической мысли. Во всех этих случаях мы встречаем образец мышления, в котором богословие представлено как явление, возникшее из верований реальных христианских общин и защищающее их, а также знакомимся с такими схемами, в которых отношения между элитарной и непросвещенной христианской мыслью служат предметом постоянной озабоченности. Мы, конечно, встречаем христианских авторов, подвергающих критическому разбору верования *simpliciores* («простых людей»), например, таких, как Ориген, но которые делают это с тем, чтобы открыть читателю возможность для более сложного восхождения в повествовательный и образный мир общинной веры, а не для того, чтобы демифологизировать этот мир²⁸. В этом смысле особенное «рвение» раннего христианства проистекает из этого желания сохранить и выразить похвалу христианскому символическому универсуму как к тому месту, вступив в пространство которого можно всегда обрести способность к доверию и плодотворному мышлению в его рамках²⁹. Я говорю об этом как о вполне очевидной вещи с осознанием того факта, что в тот же период также наблюдался рост христианской интеллектуальной культуры, когда авторы ранней Церкви адаптировали литературный стиль, заимствованный из трудов нехристианских писателей, — наглядный пример подобной практики хорошо представлен в жанре экзегетических комментариев и исторических сочинений. Однако подобное копирование еще не исключало этих авторов из более широкого круга отношений, описанию которых я уделил основное внимание в этом разделе.

²⁸ См.: Ayres L. Of Scholarship, Piety, and Community: Origen's Purpose(s) in Contra Celsum // Celsus in his World / Ed. J. C. Paget, S. Gathercole. Camb., 2021. P. 36–68.

²⁹ Я выражаю благодарность П. Ипу за напоминание о дискуссии, которая изложена в статье: Williams R. Origen: Between Orthodoxy and Heresy // Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts / Ed. W. Bienert, U. Kuhneweg. Louvain, 1999. P. 3–14.

Одна из проблем определения «эпохи отцов» на основании общих характерных особенностей заключается в том, что та легкость, с помощью которой такая идентификация осуществляется, может обернуться недостатком внимания к зачастую острому характеру полемики между раннехристианскими авторами и к масштабу проблематики богословского развития в этот период. В этой связи любые апелляции к патристическому синтезу или «симфонии отцов» следует рассматривать с недоверием, а к рассказам о «всеобщем согласии» отцов следует относиться с большой осторожностью. Как станет ясно из моего V тезиса, по моему мнению, вполне допустимо сочетать внимание к этим отличительным особенностям рассматриваемого периода с уважительным отношением к патристическому богословию как постоянному источнику обновления для католического богословия.

И наконец, как и многие комментаторы на протяжении веков, выше я уже отметил особенные рвение и «молодость духа», присущие богословским трудам и сочинениям эпохи патристики. Хотя такие утверждения могут служить отражением большого романтизма — возможно, заметного при сопутствующем ему отказе признать сложность богословского развития, а также неудобстве патристической полемики, и той непоследовательности, которую можно найти даже у величайших писателей, — впрочем, как личную греховность некоторых из тех авторов, кто почитался в тот период; и все же можно по-прежнему обнаружить в этом периоде особенное рвение при изложении тех аргументов, которые впервые тогда были сформулированы, креативное усилие тех споров и принятых решений, которые впоследствии будут определять основное содержание христианской мысли и которые были озвучены в контексте, ранее не имеющем исторических прецедентов.

Продолжение следует.

Seven theses on dogmatics and patristics in Catholic theology. I-III

Lewis Ayres

Professor, Department of Theology and Religion,
Durham University (UK)

FOR CITATION: *Ayres L.* Seven theses on dogmatics and patristics in Catholic theology. I-III / Transl. A. Petrov // Bogoslov. 2025. № 3 (7). P. 34–58. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2025.73.004

ABSTRACT These seven theses suggest the centrality of reflection on Patristic theology for the enterprise of dogmatic theology in a Catholic context. Dogmatic theology itself is used here as an alternative to the modern use of “systematic” theology. In order to see why and how Patristic theology should occupy this place, reflection is necessary on the theology of tradition—and the continual authority of Patristic texts for Catholic theologians—and then on the importance of post-Renaissance modes of historiography. These discussions constitute part of a theological reflection on the nature of theology itself. Although the aim of this piece is to discuss the configuration of (Latin) Catholic theology, the questions raised should be of interest to theologians across a broad ecumenical range.

KEYWORDS: dogmatic theology, systematic theology, modern theology, patristics, ressourcement, Church Fathers

The article was submitted 13.07.2025,
approved after reviewing 27.07.2025,
accepted for publication 30.07.2025.