

Семь тезисов о доктринах и патристике в католическом богословии. IV–VII¹

Айрес Льюис

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

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Айрес Л. Семь тезисов о доктринах и патристике
в католическом богословии. IV–VII / Пер. с англ. А. Петров // Богослов. 2026. № 1 (9).
С. 7–40. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2026.9.1.001

АННОТАЦИЯ Содержание этих семи тезисов посвящено вдумчивым размышлениям о патристическом богословии как разделе доктринального богословия в контексте католического вероучения. Само понятие «доктринальное 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 осмыслинию 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: патрология, патристика, междисциплинарные исследования,
постмодернизм, богословская наука

Статья поступила в редакцию 10.01.2026,
принята к публикации 25.01.2026.

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>.

Продолжение²

IV

E

сли мы хотим понять место патристического богословия в надлежащим образом систематизированной католической доктрине, нам следует учить тот факт, что святоотеческие тексты всегда служили для нее постоянным источником авторитета и обновления. С определенной точки зрения так просто исторически сложилось. На примере отдельных авторов становится очевидно, что необходимым условием формирования холастического учения являлось восприятие патристического богословия в качестве основополагающего источника для построения богословской аргументации. Такой подход характерен для тех произведений, которые в других отношениях представляются весьма разнородными — например, «Сентенции» Петра Ломбардского и «Сумма теологии» Фомы Аквинского. Оба автора рассматривают святоотеческие творения в качестве источников, которые определяют характер дискуссий по спорным вопросам (в которых они могут быть противопоставлены друг другу), предлагают фундаментальные интерпретации доктринальных определений, задают основные отправные точки в толковании Священного Писания и, соответственно, определяют совокупность основополагающих философских убеждений. Для человека, получившего образование в духе современного исторического мировоззрения, может показаться неубедительным способ, с помощью которого Фома Аквинский зачастую разрешает противоречивые утверждения святых отцов, устранивая двусмысленности в их манере изложения посредством применения таких дистинкций, о которых известно, что они не могут быть убедительными для их мысли, — тем не менее это также служит свидетельством того, что в этой ментальной

² Начало см.: Айрес Л. Семь тезисов о доктрине и патристике в католическом богословии. I–III // Богослов. 2025. № 3 (7). С. 49–73. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2025.7.3.004.

вселенной центральное место занимают авторитетные раннехристианские авторы.

С начала эпохи Возрождения мы наблюдаем появление различных подходов в отстаивании ценности святоотеческого богословия, даже если эти авторы сохраняют свой авторитет. Например, Эразм Роттердамский в предисловии к изданию трактата свт. Иринея Лионского «Против ересей» перенимает риторику самого святителя, чтобы тем самым наглядно продемонстрировать, что, принимаясь за чтение величайшего отца Церкви II в., мы можем услышать голос тех, кто первым последовал за Христом³. Долг Эразма по отношению к историзму Ренессанса вполне очевиден — обращение к св. Иринею предполагает филологическую работу для того, чтобы услышать его как личность, которая обладает особенностями, связанными со своим местом в истории и определенной культурной средой, ведь в противном случае тот подлинный его «голос», который мы различаем в его сочинении, мог быть затемнен более поздним богословским переосмыслением.

Тот же самый подход мы можем обнаружить у некоторых богословов — представителей движения «возвращения к истокам» в XX в. Примером подобного отношения может служить та манера, в которой Анри де Любак на протяжении всего своего труда «Католицизм» говорит об отцах как о тех, кто инстинктивно постигает основы вероучения и выражает его суть. Именно их способность проникать в суть — то есть в сердцевину того, что имеет отношение к библейскому или апостольскому преданию, и является их особенностью⁴.

³ «Opus Eruditissimum Divi Irenaei episcopi Lugdunensis, in quinque libros digestum... („Ученый труд божественного епископа Иринея Лионского в пяти книгах упорядоченный...“). Эразм Роттердамский, как и наследие гуманизма в целом, рассматривается в моем следующем тезисе. Оцифрованную версию издания 1547 г. можно найти здесь: https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsbl1204131_00003.html.

⁴ Например: *Lubac H., de. Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man / Trans. L. C. Sheppard, Sr. E. Englund. San Francisco (Cal.), 1988. P. 29* (вопрос определения понятия «фундаментальный»), p. 40 (интуитивно понятное определение запросов христианства), p. 145 («спонтанное» выражение истин веры в символической форме задолго перед их доктринальскими формулировками), p. 175 (первохристиане обладают особым даром объединения двух заветов и умением систематически излагать отличительные особенности христианской мысли).

Подобный подход заметен также и в том, как он противопоставляет святоотеческую способность оберегать «символический» мир, где многозначность терминов и их способность помогать нам в восхождении к Богу обнаруживает свой эталон в Евхаристии — присущей схоластическому мировоззрению склонности к рационалистическому анализу терминов⁵.

Жан Даниелу в труде «Библия и литургия» говорит о пребывании ранних христиан в общем символическом мире, который является преимущественно библейским по своему происхождению и характеру⁶. В подобных случаях мы обнаруживаем постренессансный акцент на необходимости создания культурной дистанции — если мы хотим услышать голос этих текстов, — и акцент на силе, единстве и жизненности этого голоса в сравнении с более поздними схоластическими богословскими направлениями⁷. Разумеется, среди тех, кто продолжал рассматривать схоластическую традицию в качестве синтетического, систематического и спекулятивного дара богословствования, превосходящего все то, что было

⁵ Lubac H., *de. Corpus Mysticum: L'Euchariste et L'Eglise au Moyen Age*. Paris, 1949. P. 253, 260. Это различие часто декларируется, но редко когда подробно исследуется; см., например, его замечание относительно христианского ощущения конечности истории: «Прежде чем облечься в продуманные теории и формулы, это убеждение находило для себя спонтанное выражение в выборе обычных привычных символов и представлений» (*Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*. Paris, 1952. P. 145).

⁶ «...этот [патристический] символизм не должен быть обусловлен фантазиями любого толкователя. Он представляет собой общую традицию, восходящую к апостольскому веку. И что самое поразительное в этой традиции, так это ее библейский характер» (*Danielou J. The Bible and the Liturgy. Notre Dame* (Ind.), 1956. P. 4).

⁷ Та преемственность между Эразмом Роттердамским и этими авторами XX в., как и различия между ними и схоластическим использованием патристических текстов, на которые я обратил внимание, служат лишь показателем комплексной природы разнообразных моделей. Джон Ньюман, например, безусловно придерживается постренессансной концепции интереса к тщательному филологическому исследованию и важности изучения патристических текстов в их историческом контексте. В то же время на протяжении всей его карьеры мы встречаем целый ряд различных способов рассмотреть патристический период в связи с современной Церковью — см. прекрасную дискуссию в работе: *King B. J. Newman and the Alexandrian Fathers: Shaping Doctrine in Nineteenth-Century England*. Oxford, 2009. Обсуждение рецепции святоотеческих авторов в сочинении «О богословских доктринах» (*De theologicis dogmatibus*, 1643 г.) кардинала Дионисия Петавия также может представлять интерес в рамках более пространного обсуждения.

достигнуто в патристический период, авторитетность святоотеческого богословия рассматривается на одном уровне с богословием средневековой эпохи в целом⁸.

Вместе с тем нам важно осознавать, что постоянная и в то же время меняющаяся роль патристического богословия в католической мысли — это не просто случайный факт в истории богословия; такое положение дел сложилось на основании основополагающих богословских убеждений, даже если они в нынешних обстоятельствах и нуждаются в более открытом исследовании и описании. Прежде всего фундаментальное место, которое постоянно отводится патристическому богословию, на мой взгляд, должно также рассматриваться в качестве богословского обоснования его постоянного авторитета. Небезынтересно будет, например, отметить, что доктрина конституция II Ватиканского собора *Dei Verbum*, представляющая собой документ, чье внимание, пожалуй, наиболее кардинальным образом сосредоточено на характере Откровения и адаптации результатов современных библейских исследований к целям католического вероучения, хотя при этом в нем удивительно мало сказано о структуре католического богословия, тем не менее все же отмечает важность изучения «Отцов», основанного на преданности Церкви Священному Писанию, приветствуя значение святоотеческих источников в раскрытии «живой традиции»⁹. Постановление этого собора относительно

⁸ Наилучшим примером служит изложение истории богословия у Маттиаса Иосифа Шеебена, который разделяет ее на три части: период отцов Церкви, ранней схоластики, современный. Каждый из периодов отмечен эпохой рассвета, а затем — упадка. Именно во втором периоде мы видим начало «подлинного систематического богословия» (нем.: *eigentliche systematische theologie* — § 1027), а в лучшие годы третьего периода наблюдается возвращение к первым двум; см.: *Scheeben M. J. Handbook of Catholic Dogmatics. Vol. 1. Pt. 2 / Transl. M. J. Miller. Steubenville (Ohio), 2019. P. 207–270*. Конечно, на наш взгляд, в начале XXI в. ход и характер современного богословия представляются совсем иначе!

⁹ «Итак, Церковь на протяжении веков непрестанно устремляется к полноте Божественной истины, пока в ней Самой не исполняются слова Божии. Изречения святых Отцов свидетельствуют о животворящем присутствии этого Предания, богатства которого изливаются в деятельность и жизнь верующей и молящейся Церкви. В том же Предании Церковь узнает полный канон Священных Книг, и само Священное Писание в ней понимается глубже и становится действенным. Так Бог, говоривший в древности, непрестанно беседует с Невестой Своего возлюбленного Сына, и Святой

церквей восточного обряда с одобрением относится к тому факту, что «предание, которое было передано от апостолов через Отцов» (*ea quae ab Apostolis per Patres est traditio*), при этом оно — часть «богооткровенного и нераздельного наследия вселенской Церкви», а значит, четко прослеживается в их сочинениях¹⁰. В этой связи будет весьма интересно заметить, каким образом в энциклике папы Льва XIII *Aeterni Patris* (1879 г.) Фома Аквинский прославляется за то, что он отлично собрал воедино мудрость Отцов и дополнил ее, когда это было необходимо¹¹. Соответственно, когда Лев XIII обращается с похвальным словом к Фоме Аквинскому, то приводит достаточно обширную цитату из похвальной речи папы Сикста V 1588 г. в адрес схоластики, прежде всего в лице Фомы Аквинского и Бонавентуры за их открытие творений святых отцов¹². Эти несколько примеров должны по крайней мере свидетельствовать о наличии последовательной серьезной оценки раннехристианских богословов как основополагающих авторитетных учителей — наряду

Дух, через Которого живой голос Евангелия звучит в Церкви, а через нее — в мире, вводит верующих в полноту истины и обильно вселяет в них слово Христово» (ср.: Кол. 3. 16; *Dei Verbum*, § 8). Ср.: «Невеста воплотившегося Слова, Церковь, наученная Святым Духом, стремится прийти ко все более глубокому пониманию Священного Писания, чтобы непрестанно окормлять своих чад Божественными речениями. Поэтому она, как и подобает, поощряет также изучение святых Отцов — как восточных, так и западных — равно как и различных богослужебных обрядов» (*Dei Verbum*, § 23; https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html (дата обращения: 01.04.21)).

¹⁰ Декрет «Orientalium Ecclesiarum. I» (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_lt.html#_ftn1 (дата обращения: 01.04.21)).

¹¹ «Но для того, чтобы философия могла быть приравнена к собиранию тех драгоценных плодов, которые мы обозначали — прежде всего ей следует никогда не сворачивать с того пути, на который Отцы вступили с почтенной античности, торжественно и авторитетно утвержденный Ватиканским собором» (*Aeterni Patris*, 8; http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-i_enc_04081879_aeterni-patris.html (дата обращения: 01.04.21)).

¹² «И правда, знание и применение настолько оказываются благотворны для науки, которая проистекает из оплодотворяющих источников Священного Писания, суверенных Римских пап, святых отцов и соборов, и всегда должна оказывать величайшую помощь Церкви, будь то в целях истинного и здравого понимания и толкования Писания, для более безопасного и направленного к лучшей цели чтения и толкования Отцов, или же для разоблачения и опровержения различных ошибок и ересей» (*Triumphantis Hierusalem*, 15; <https://franciscan-archive.org/bullarium/triumphe.html> (дата обращения: 01.04.21)).

с более очевидным почитанием Церковью вероучительного наследия ранней Церкви¹³.

Кроме того, с учетом весьма частого ошибочного восприятия Предания, характерного для теологии конца Нового времени, я предложил бы, чтобы мы вновь уделили внимание той интенсивной работе по изучению богословия Предания накануне нескольких десятилетий, предшествовавших II Ватиканскому собору¹⁴. Такое размышление может дополнить преимущественно имплицитное богословие истории христианской мысли, которое я отметил в предыдущем параграфе, выдвигая вновь предположение, почему и как «ответ» на «Слово» (в терминах кардинала И. Ратцингера), выработанный для нас в жизни Церкви, должен привлечь наше внимание. Я предположил, что мы можем опираться на представление Ива Конгара об истории Церкви как истории ответов — известных и неизвестных, которые Дух Христов порождает в Теле Христовом для блага Его членов. В связи с этим фундаментальные ситуации, определяющие христианскую веру, не должны рассматриваться просто как результат шаблонных текстов и предложений,

¹³ И эти немногие отсылки не содержат ни одного упоминания о настойчивом призыва Церкви относительно важности изучения патристики. В этой связи я вспоминаю документ, которым зачастую пренебрегают: «Inspectis dierum» («Об изучении Отцов Церкви в образовании священников»), изданном Конгрегацией католического образования в 1989 г. (его текст см.: *Origins*. Vol. 19. № 34 [25 Jan 1990]. P. 549–561). Этот текст был также рекомендован в документе 2016 г. *Ratio Fundamentalis Institutionis sacerdotalis* относительно образования священников, в котором изучение «Отцов» рекомендуется для студентов, стремящихся понять духовное измерение жизни народа Божия (§ 113), также необходимо для преподавателей семинарии (§ 140) и при этом рассматривается как существенная часть догматического богословия (§ 168):

см.: <http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio%20Fundamentalis/The%20Gift%20of%20the%20Priestly%20Vocation.pdf> (дата обращения: 01.04.21).

¹⁴ См.: *Totius Traditionis Mirabile Sacramentum: A Theology of Tradition in the Light of Dei Verbum // Dogma and Ecumenism: Vatican II and Karl Barth's Ad Limina Apostolorum* / Ed. Th. J. White, B. McCormack, M. Levering. Washington (D.C.), 2020. P. 54–80. Целесообразно рассматривать работу И. Конгара «Предание и предания» как взгляд, обращенный в прошлое, к труду к Эмилия Мерша «Мистическое тело Христа» и в будущее, к мнению кардинала И. Ратцинега о народе Божием как в определенном смысле говорящем субъекте Священного Писания, в той же мере, в какой И. Конгар также пытается добиться результатов в обстоятельных дебатах о Предании, представленных спорами о взаимоотношении между Писанием и Преданием, сосредоточенных вокруг трудов Ж. Р. Гейзельмана или его учителя Амбуаза Гардейля.

но скорее как ответные реакции, которые могут постоянно требовать нашего внимания. В то же время мы можем понять само действие, связанное с передачей вероучения, — то есть то, как функционирует Предание, — как сакрментальное по своей природе и как действие, в котором Святой Дух совершает изменение нашего сознания, научая как смирению перед истиной, так и возможности выразить, что является истиной в свете жизни христианской общины. Таким образом, этот процесс передачи может рассматриваться по своему характеру как внутренне умозрительный, а само умозрение — как традиционное по своей сути.

Наконец, как я уже отметил выше, католическая мысль зачастую под влиянием обстоятельств, и в некотором смысле — догматически, в течение долгого времени создавала ощущение движения богословской мысли, в свете которого достижения патристической эпохи были расширены и систематизированы в схоластике. На этом фоне было бы нелепо утверждать, что догматика должна обращать внимание только лишь на патристическое богословие, однако представляется вполне допустимым предположить, что повторное обращение к учению святых отцов с целью сделать его центральной частью догматического диалога окажется естественным путем, который вполне оправдан и даже необходим для католической традиции, особенно когда мы находимся в периоде забвения и ошибочного восприятия прошлого.

В этом случае новизна прежде всего заключается в том, чтобы осознать важность усилий для систематического изложения богословия Предания, на основании которого мы осуществляем этот поворот, а также в необходимости изложения того, каким образом нам следует использовать эти тексты с богословской точки зрения в свете того затруднительного положения, в котором христианская мысль оказалась с учетом развития филологии, а также методики научного исследования после эпохи Возрождения. И таким образом, принимая во внимание это последнее замечание, мы и переходим к моему пятому тезису.

C

пособные студенты, занятые в настоящее время изучением патристических текстов, неизбежно являются детьми эпохи Ренессанса, а значит, осознание того бремени, которое должно сопутствовать этому наследию, имеет фундаментальное значение для нашего понимания связи между догматикой и изучением раннехристианского богословия. Однако в первую очередь нам необходимо определить место этого наследия в контексте более общей истории взаимодействия христианства и процесса становления западной научной традиции, и прежде всего филологии. Богословская наука, которая предшествовала Новому времени, как в своих теоретических построениях, так и в методах комментирования текстов была сформирована в рамках традиций, восходящих к эллинистической и римской учености¹⁵. Адаптация литературно-критических и риторических подходов была неотъемлемой частью формирования ранней и средневековой христианской экзегетической практики. Задействование определенного набора методик работы с текстами из этих традиций — а значит, и принятие сопутствующих представлений о том, каким образом следует устанавливать их смысл, — сыграли значительную роль в понимании того, какое значение для христиан имело отношение к текстам Ветхого и Нового Заветов как к Священному Писанию. Аналогичным образом адаптация абстрактных понятий, как и практики духовного роста, заимствованных из различных традиций греческой мысли и философских теорий (которые

¹⁵ Я применяю выражение «античная ученость» в том значении, как оно представлено: Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship. Vol. I / Ed. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos. Leiden, 2015. Р. X: «... „античная ученость“ охватывает множество явлений, имеющих отношение к письменной культуре; сам термин „ученость“ относится прежде всего ко всем сочинениям, которые посвящены непосредственно интерпретации литературных произведений на нескольких уровнях. Таким образом, в этом значении он относится в первую очередь к различным видам комментариев... Но при этом становится ясно, что „ученость“ охватывает и многие другие жанры: в первую очередь такие впечатляющие явления, как лексикография и лингвистико-грамматические исследования... Более того, обширная область риторики также должна приниматься во внимание с различных точек зрения, и не следует упускать из виду размышления о поэтике, которая занимает промежуточное положение между философией и наукой в узком смысле (*stricto sensu*»).

подразумевали вовлеченность в ряд взаимосвязанных между собой набор философских, литературно-критических и риторических традиций), стала неотъемлемой частью христианской интерпретационной и умозрительной культуры.

Речь идет не о присвоении культурных традиций, которые были враждебны первым христианам, — для многих из них (таких, например, как ап. Павел) науение в философии, филологии и риторике являлось всего лишь естественным культурным фоном просвещенной среды у первых христиан. И все же сознательное усиление связи с высокой эллинистической культурой, которое можно наблюдать в становлении христианской интерпретационной культуры, а также в адаптации отдельных философских учений, могло происходить совсем иначе (для сравнения можно обратиться к истории становления раввинистической культуры). По всей видимости, характерная для христианской традиции адаптация моделей эллинистической образованности происходила естественным путем, по мере того как христианство развивалось в рамках своей универсальной миссии. Именно на этом фоне мы можем лучше всего понять значение сложного наследия эпохи Ренессанса для того, кто сейчас изучает святоотеческие тексты¹⁶.

Исследовательский интерес, который свойственен движению гуманизма как в ранних итальянских, так и в более поздних формах на севере Европы, был направлен на изучение методов, уже адаптированных христианами в античности, тем самым способствуя пробуждению интереса к филологии, особенно к работе с рукописями, и изучению развития языковых форм. Заинтересованность в установлении и использовании источников для построения исторической аргументации, как и в дискуссии, посвященной связям между историей и риторикой, — также способствовали обращению к античным образцам как христианского, так и дохристианского происхождения: Фукидид и Полибий, как и Папий, еп. Иерапольский, еп. Евсевий Памфил и Созомен. Убедительность таких методов для

¹⁶ О связанных с этим обстоятельствах см.: *Turner J. Philology*. Princeton (NJ), 2014, где во 2-й главе предложен отличный обзор этого периода. Исходная проблематика относительно вопроса формирования письменной истории убедительно и исчерпывающе изложена в исследовании: *Grafton A. What Was History? The Art of History in Early Modern Europe*. Cambridge, 2007.

христиан в XV и XVI вв., несомненно, представлялись намного более обоснованной только потому, что эти подходы были в равной степени как заново открыты, так и реконструированы, — даже если в ходе этого открытия они были адаптированы и сопряжены с множеством новых вопросов.

Однако уже нам становится очевидной особенность самых ранних христианских адаптаций собственной эллинистической культуры. Возвращение к филологии и истории в эпоху Возрождения было неотделимо от определенного исторического сознания, которое зависело от проведения четкого различия, с одной стороны — между классическим и раннехристианским периодом, и последующим средневековым периодом — с другой. Как показывает пример Эразма Роттердамского, его оценка дохристианской классической культуры сопровождалась восхвалением греческих и латинских патристических писателей, и все же основное внимание в его творчестве было уделено раскрытию образа Самого Иисуса Христа посредством скрупулезного филологического изучения текста Нового Завета¹⁷. Эразм также наследовал более ранним гуманистам, которые на протяжении десятилетий противопоставляли античную риторику и утонченную латынь риторически менее привлекательной латыни и диалектическим формам аргументации, свойственным позднесредневековой схоластике.

Подобным образом, хотя в то время как многие авторы просто продолжали наследовать традициям средневековых хроник, другие рассматривали себя в качестве первооткрывателей более достоверных историй о личностях, чьи образы были скрыты за покрывалами агиографии, — что, например, можно увидеть на примере высказываний Эразма о блж. Иерониме Стридонском¹⁸. Таким образом, ученые-гуманисты эпохи

¹⁷ Относительно периодизации истории в понимании Эразма см.: *Bejczy I. Erasmus and the Middle Ages: The Historical Consciousness of a Christian Humanist*. Leiden, 2001. P. 24–32 (начальный этап патристической эпохи). См. также метод, с помощью которого Эразм рассматривает исторические периоды в своем труде «Ratio verae theologiae» (1518/1519 гг.) см.: *Erasmus D. Collected Works of Erasmus: The New Testament Scholarship of Erasmus*. Vol. 41 / Ed. R. D. Sider. Toronto, 2019. P. 527–532. Обсуждение этого вопроса см.: *Hoffman M. Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*. Toronto, 1994. Ch. 1.

¹⁸ Весьма интересный пример того, каким образом существовали современные и прежние модели исторического исследования, представлен

Ренессанса постепенно формировали особенное герменевтическое пространство между комментатором и традицией ранней Церкви. Задача понимания писателей в рамках их эпохи, отличной от собственной, постепенно стала подразумевать не только проявление внимания к особенностям того времени — то есть к определенным различиям в языке и риторике, но также рассмотрение этих авторов в рамках периодизации, неизбежно связанной с соответствующей системой ценностей. Таким образом, открытие такого интерпретационного пространства было весьма сложным замыслом; выстраивание культурной дистанции подразумевает мыслительный процесс, устанавливающий форму того, с чем он «сталкивается» и какую получает оценку, при этом подобное выстраивание влечет за собой ощущение (и зачастую только зарождающееся) того, что позволяет достичь понимания по ту сторону этой «пропасти»¹⁹. Образ ящика Пандоры несет с собой слишком негативные коннотации, чтобы использовать его здесь, поэтому правильнее было бы сказать, что эти события открыли целый мир вопросов, которые до сих пор служат предметом живого интереса для христианского ученого. Тем не менее открытие этой культурной дистанции многое дало христианскому исследователю на протяжении последующих столетий: процесс возвращения святых в их исторический контекст; более глубокое понимание развития христианства; способность к еще более глубокому размышлению о тайне отклика человека на призыв Бога на протяжении веков; обстоятельное понимание процессов возникновения, преемственности и полифонии в богословии.

И все же мы также теперь можем понять, почему христианские, и прежде всего католические, ученые, адаптировали

в работе: *Ditchfield S. Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy: Piero Maria Campi and the Preservation of the Particular*. Cambridge, 1995. P. 273–327. То же самое, конечно же, можно сказать и о многих других жанрах, см., например: *Céard J. Theory and Practices of Commentary in the Renaissance // The Unfolding of Words: Commentary in the Age of Erasmus / Ed. J. R. Henderson*. Toronto, 2012. P. 3–23.

¹⁹ Это утверждение, разумеется, отсылает к продолжающейся дискуссии, наиболее значимые этапы которой охватывают большой период, например с эпохи Д. Вико до Г. Гадамера. В качестве особенно полезной отправной точки для студента, стремящегося не столько понять эту историю, сколько осознать, как мы поступаем в наши дни, может послужить работа: *Louth A. Discerning the Mystery*. Oxford, 1983.

этим постренессансным построениям для своих целей куда более несовершенным и неочевидным способом, по сравнению с тем, который можно отметить на примере взаимодействия ранних христиан с эллинистической культурой. Какими бы убедительными ни были эти новые методы, приоритетное положение классического и раннехристианского периодов поставило перед многими фундаментальные вопросы о статусе схоластического богословия и даже об авторитете Церкви в вынесении суждений о своем прошлом и своих текстах. Неслучайно, что именно с конца XV в. мы отмечаем возникновение *theologia positiva* (позитивного богословия), подразумевающего изучение источников христианской веры, тщательно отличаемого от *theologia speculativa* («спекулятивного богословия»), — различие, которое жестко ограничивает спекулятивную (умозрительную) практику схоластического рассуждения.

В то же время, если обратиться к истории XVII–XVIII вв., становится все более очевидным, что развитие современной филологии и науки, тесно связанное со становлением современной интеллектуальной культурной среды, часто сознательно противопоставляется традиционной христианской вере. Заметный историографический импульс, благодаря которому расширилась культурная дистанция между интерпретатором и текстами, которые он изучает, как правило, приводил к возникновению релятивистской позиции по отношению к какому угодно последовательному учению или истине, что остается справедливым даже тогда, когда эти методы в различных формах характерны для любого серьезного исследования прошлого христианской традиции²⁰. Если это комплексное наследие является необходимым условием для любого такого исследования, то тогда это в значительной мере определяет форму догматического диалога.

Как, в таком случае, мы могли бы обобщить оптимальную практику научной работы для ученого, который сегодня

²⁰ Мое внимание в этой статье сосредоточено на характере изучения христианской мысли на протяжении истории, особенно в раннехристианский период. Я не рассматривал здесь специализированную область богословского знания, которую библейские исследования сформировали за последнее столетие или около того. Некоторые замечания по этому поводу я предлагаю в заключение VII тезиса.

занимается исследованиями в рамках этой традиции? Проявление внимания к тому, что именно говорят тексты, а о чем умалчивают, является основным требованием (это также справедливо и по отношению к цели исследования, которую легко упустить, принимая во внимание нашу склонность к прочтению текстов в свете грандиозных повествований и схем, обладающих, на первый взгляд, беспрекословным авторитетом). Проявление внимания к вопросам, ответы на которые пытаются найти сами тексты, всегда вознаграждается. Призыв Квентина Скиннера к таким сценариям во многих отношениях является лишь квинтэссенцией проблем, с которыми сталкивались исследователи раннего христианства под влиянием Ренессанса, — речь идет о таких видных деятелях, как кардинал Цезарь Бароний, Людовико Антонио Муратори и Бернар де Монфокон, — безусловно, осознававшие остроту возникших вопросов в своей деятельности.

Таким образом, стремление избегать грандиозных повествовательных обобщений — или, по крайней мере, осознавать, что подобные повествования обычно являются результатом конкретных исторических проблем и зачастую содержат искажения, — оказывается весьма продуктивным навыком, который постоянно возвращает нас к конкретным текстам, которые мы изучаем. Осознание того, что мы лишь приближаемся к текстам асимптотически (то есть по бесконечной касательной траектории), становясь к ним ближе посредством нашей филологической техники, но так и не достигая абсолютной цели, — также является важным фактором. В то же время эти навыки наиболее эффективно реализуются в правильном понимании того, что именно в наше время служит обширным полем для исследования. Таким образом, постренессансная наука предполагает у своих последователей наличие опыта не только в конкретных формах культурной среды, но и осмысленного взаимодействия с фундаментальными источниками научного знания, которые в настоящее время сопутствуют изучению любого периода христианской мысли. Даже тот ученый, который полагает, что обладает возможностями для работы в более чем одной научной области, время от времени будет испытывать необходимость практиковаться в подходящей для исследовательской работы внимательности посредством диалога, через

изучение трудов тех, кто специализируется в областях, выходящих за пределы их непосредственной компетенции. Тем самым, ключевым элементом правильной академической деятельности в этом случае является признание за другой научной специализацией ее ценности, а также понимание того, каким образом и в каких случаях следует оказывать ей уважение (и где она требует серьезного изучения). Сосредоточенность на этом навыке распознавания не означает, что настоящим ученым необходимо отказываться от выработки общих тезисов или выходить далеко за пределы границ своей компетенции. Такие подходы необходимы при прочтении любого отдельно взятого текста с целью внести вклад в любой более широкой научной дискуссии (как в области «догматики», так и за ее пределами). Таким образом, акцент на важности изучения ради распознавания компетентных знаний указывает лишь на связанную с этим процессом динамику внимания и заботы, необходимых для достижения верного результата. Подходящее научное внимание подобного рода — особенно когда оно сочетается с богословием Предания, которое возвращает нас к ключевым текстам, — может вызывать исключительное сопротивление натиску нового, обращая наше внимание к познанию истины и при этом открывая эфемерную природу многого из того, что так легко приковывает к себе внимание современного человека²¹.

В своей недавней лекции профессор философии Алasdер Макинтайр, обращаясь к рассмотрению вопроса, а чем именно мы можем быть обязаны нашим предшественникам, приходит

²¹ В рамках этой статьи не может быть подробно рассмотрен еще один вопрос, посвященный проблеме того, каким образом можно доказать, что были задействованы соответствующие научные ресурсы и где определенные жанры предполагают более чуткого подхода. Для меня совершенно очевидно, что простое увлечение чтением раннехристианских текстов, сопровождаемое случайнym цитированием, не обладает существенным значением в процессе «возрождения». Тем не менее следует непременно признать, что богословы призваны обращать свои труды к самым разным аудиториям, учитывая, что многие из них при этом также обладают призванием проповедника. Поэтому вопрос, каким образом можно правильно укоренить в себе подлинные научные навыки, когда приходится работать в среде, где проявление этих навыков может только сбить с основного пути, остается пока открытым.

к выводу, что исключительно нашей правдивостью²². По крайней мере, ради нашего самопознания мы обязаны предоставить им отчет в том, каким образом мы интегрированы в тот язык, дискуссии и решения (как хорошие, так и плохие), которые нам достались от них. Подобная правдивость, в свою очередь, зависит от нашего владения надлежащим образом богатым языком ведения дискуссий, а также навыками для ведения диалога, из которых главнейшим оказывается искусство слышать, которое позволяет нам уделять внимание как друг другу, так и к тем, кто уже ушел от нас. По мнению А. Макинтайра, культура, лишенная умения правильно вести диалог, будет испытывать недостаток в навыках самоанализа.

Размышления А. Макинтайра приносят существенную пользу для определения некоторых связей, которые я пытаюсь установить. Вопрос, а чем именно мы обязаны нашим предшественникам в области богословия, тем более принимая во внимание наше богословие Предания, является жизненно важным, и ответ на него зачастую зависит от нашей способности сформировать интеллектуальное развитие и воображение, которые способствуют формированию правдивого внимания. На данном этапе истории христианской мысли формирование такой интеллектуальной среды подразумевает способность к глубоким размышлениям о том, каким образом мы приобщаемся к христианским требованиям и опыту благочестивой жизни и при этом приспосабливаем к ним наследие ренессансной учености как части обновленной концепции догматики²³.

²² MacIntyre A. What We Owe to Our Dead. Alas! Еще не опубликованная программная речь на зимней конференции 2021 г., организованной Центром этики и культуры де Никола при Университете Нотр-Дам, доступна на сайте: <https://www.youtube.com/watch?v=oaQGJTyYjiU>. Я благодарен профессору Аласдеру Макинтайру за то, что он поделился со мной текстом лекции.

Некоторые из содержащихся в ней рассуждений, посвященных проблеме диалога, имеют предысторию в его работе: *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge, 2016.

²³ Можно справедливо поинтересоваться, а следует ли из моего утверждения, что предшествующее эпохе Ренессанса отношение к личностям и событиям церковного Предания не обеспечивает подобающей их памяти. Могу предположить, что нет. Во-первых, основные положения всей христианской историографии заложены в античности. Во-вторых, даже своеобразное агиографии изобилие текстов о святых может многое открыть нам относительно важности прочтения всего в контексте учения Иисуса Христа.

Упоминание о «диалоге» выше приводит к одному из моих главных наблюдений по поводу идеальной структуры догматического богословия. Если признать справедливым, что в католическом богословии содержится запрос на развитие богословия Предания, которое я описал в своем четвертом тезисе, и если убедительным выглядит предположение о том, что обращение пристального внимания на особенные моменты в истории богословия, определяющие идентичность, может быть понято в качестве ключевой задачи для умозрения в том случае, когда мы стремимся обновить наше понимание основ вероучения; и если также признать справедливым, что у католического богословия есть основание считать многие аспекты современной научной традиции убедительными, — из этого следует, что правильное мышление в области доктрины непременно примет форму диалога, в котором каждый из нас может быть только его частью²⁴. Только такой диалог, в котором должным образом звучит голос ранней Церкви, а также заметны достижения схоластики, но при этом присутствует история современного воспоминания и неправильного воспоминания, может в полной мере предоставить Церкви доктринальное обновление. Каким именно образом осознание этих вопросов должно определять этот доктринальный диалог — это тема моего заключительного, седьмого тезиса.

И все же, как уже должно быть понятно на сегодняшний день, христианским исследователям следовало бы также рассмотреть вопрос о том, каким образом им следует

Наша задача состоит в том, чтобы продвигать оба эти аспекта, без наивных утверждений, что мы просто знаем лучше, и в то же время с осознанием всего изобилия источников, которые предлагает нам современная историография, и тех требований, которые она к нам предъявляет.

²⁴ Еще один важный вопрос связан с темой, каким образом мы представляем себе нашу богословскую способность восприятия. Почти в каждом поколении встречается несколько личностей, чьи интеллектуальные способности позволяют им предложить для научного обсуждения грандиозное докторандуру исследование, посвященное керигме в целом. Будет несколько самонадеянно вообразить себе, что мы все способны на нечто подобное. Наша цель должна состоять в том, чтобы представить себе богословский диалог в таком смысле, чтобы осознать, какой именно сегмент мы можем отвести себе, и уже от этого обогатить целое.

формулировать вопросы и приспосабливаться к этой научной традиции. Так, христианские ученые должны быть особенно внимательны к тому способу, с помощью которого предположения о причинно-следственной связи и человеческой заинтересованности представлены в научных суждениях и вопросах. Насколько, например, конкретный ученый или научная традиция допускают, что богословский конфликт или теоретические построения непременно окажутся эпифеноменальными (то есть сопутствующими явлениями) по отношению к борьбе за власть над другими? Дело не в том, что такая борьба часто не принимается во внимание для объяснения, почему богословские умы проигрывают, а в том, что безусловное допущение, что так всегда и должно быть, устраниет необходимость в христианском комплексном представлении о людях и анализе их мнений. Это всего лишь один пример, но его достаточно, чтобы показать, что в основе представления о роли христианского исследователя святоотеческих сочинений лежит важность осознания совокупности особенностей и способов исследования, которые, в некотором роде, мы можем именовать духовной чуткостью и опекой, присущей христианам, которые также разделяют сокровенные надежды современных научных традиций. Вместе с тем я не хотел бы быть неправильно понят в том случае, как если бы я полагал, что защищаю только важность внимательного отношения к интеллектуальным явлениям, которые противостоят христианским представлениям; приверженность к традициям постренессансной учености предполагает, чтобы мы также изучали, каким образом наши благочестивые обычай должны быть систематизированы посредством признания сложности, а временами — и абсолютной таинственности процесса, в ходе которого возникла и развивалась система христианского вероучения (иногда с помощью тех авторов, чья противоречивая индивидуальность могла быть прежде скрыта за завесой агиографического образа). Речь не идет о том, что такие личности не должны никак больше почитаться, — во многих случаях мы рассматриваем авторов, представленных нам в церковной литургической памяти, — все дело в том, что нам необходимо заново осознать сложную

и таинственную взаимосвязь между Божественным и человеческим действием²⁵.

На первый взгляд, может показаться, что подобное сложное согласование навыков исследования не является «богословием на коленках», согласно крылатому выражению Х. У. фон Бальтазара; мои же опасения могут показаться слишком сухими и академичными²⁶. Между тем хотя не все богословы будут иметь весьма прямое отношение к взаимодействию с научной литературой, для тех из них, кто работает или обучается в рамках современной академической среды, рассматриваемые мною темы являются неотъемлемой частью понимания того, каким образом можно осуществить идею Бальтазара. Христианский филолог или ученый неизбежно связан с академической средой, но она не должна быть его домом — это не то место, где он может обрести покой, и оно не может служить источником для его системы ценностей и целей как богослова (а тем более — как человека). Подобно тому как раннехристианские богословы считали цennыми отдельные античные философские традиции и в то же время относились к ним с большой осторожностью, так что порой стремились исправить их и даже обращали к ним свои обличения, — точно так же и мы должны относиться к академической науке. Разумеется, богословам следует быть благодарными за гостеприимство, часто оказываемое университетом, кроме того, они могутнести большой вклад в университетскую жизнь и процветание гуманитарных наук (особенно в эпоху, когда, похоже, даже ученые-гуманитарии не способны защитить свое собственное предназначение). Но мы гораздо более эффективно сможем внести свой вклад, когда осознаем, по какой причине университет не является нашим домом. Домом богослова является

²⁵ Более подробно относительно того, каким образом богословие может пониматься как процесс «опеки», я размышляю в своей работе: Ayres L. Of Slowness and Distance: Reflections on Philology and the Curation of Tradition in Catholic Theology // New Narratives for Old: Reading Early Christian Theology Using the Historical Method: Essays in Honor of M. R. Barnes / Ed. A. Briggman, E. Scully. Washington (DC), 2022.

²⁶ Balthasar H. U., von. Theology and Sanctity. Explorations in Theology I: The Word Made Flesh. San Francisco (CA), 1989. P. 206.

град Божий, а жизнь этого града пока что всегда переплетена с жизнью города мира сего²⁷.

Непростые отношения между христианским ученым и академической средой означают, что когда мы говорим об ученом-патрологе и его отношении к догматическому богословию, то должны признать, что исследователь святоотеческих трудов является одновременно членом богословской корпорации и ученого сообщества исследователей раннего христианства, многие из которых будут просто занимать нейтральную позицию или даже испытывать антипатию по отношению к христианской вере — то есть не будут заинтересованы в изучении христианской мысли. Подобная ситуация обладает многими преимуществами для христианского ученого-патролога, заинтересованного в том, чтобы способствовать становлению догматического диалога, но это также означает, что перед ним стоит сложная задача по созданию подходящих условий как для богословского диалога, так и для более широкой академической среды, — то есть речь идет о двух задачах, которые направлены против духа нашего времени.

VI

M

еня могут спросить: «Если богословие будет именно таким, как вы предлагаете, то тогда как будет происходить прогресс в богословском высказывании и каким образом этот процесс приобретет характер новизны?» Мой шестой тезис предлагает краткий ответ на этот вопрос. Прежде всего нелишним будет напомнить, что моя статья целиком посвящена проблематике изучения ключевого догматического наследия христианской веры. В таком случае цель исследования заключается не в том, чтобы резко спровоцировать перемены, особенно с учетом нашей эпохи, которой присущи забвение и ошибочные воспоминания. И все-таки следует еще много чего сказать. Первым делом,

²⁷ Я предлагаю дальнейшие размышления на эту тему в статье: Ayres L. The Work of a Theologian in the Body of Christ // Christ Unabridged: Knowing and Loving the Son of Man / Ed. by G. Westhaver. London, 2020. P. 195–210.

следует напомнить слова Джона Генри Ньюмана, которые тот приводит в заключение своего труда «Бенедиктинские школы»: «Подтверждение того, что оказывается древним и сопровождается объяснением, проливающим свет на то, что является новым, — это дар, уступающий только самому Откровению»²⁸. Понимание отдельного автора, или собрания авторов, или же — как в случае доктрины — осознание реальностей, о которых говорят эти тексты, является процессом, в котором отдельный ум одновременно глубоко сформирован традициями, в которых он существует, и в то же время его замысел и воображение определяются собственными проблемами, предрасположенностью и личной историей.

Каждый из нас по мере прикладывания усилий в процессе понимания неизбежно будет устанавливать связь между определенными темами или авторами, а значит, отдельные аспекты доктринального учения привлекут наше внимание. Однако это вовсе не означает выявление неминуемого и противоречивого плюрализма в христианской мысли; чем больше, например, мы знаем о церковной традиции нормативного учения о Святой Троице, тем лучше мы сможем осознать множество пунктов соприкосновения для созерцания этой реальности, каждый из которых может захватить наше внимание. Таким образом, в каждом случае понимания таких реалий будет появляться некая новизна. Поэтому очевидно, что именно та новизна, которая является выражением идеи или текста, которые обрели новую жизнь, — это то, что к чему мы должны стремиться. Будучи читателями святоотеческих творений в XXI в., мы непременно обращаемся к авторам, чьи космологические, социально-политические, биологические и медицинские предположения (если просто посмотреть на некоторые аспекты) зачастую весьма сильно отличаются от наших собственных. Как я уже отмечал ранее, мы можем лишь обращаться к таким текстам *асимптотически* — то есть через непроизвольную образную реконструкцию того, что мы прочитали²⁹. В таком

²⁸ См.: Newman J. H. The Rise and Progress of Universities and Benedictine Essays / Introd. and notes M. K. Tillman. Notre Dame (IN), 2001. P. 476.

²⁹ Даже если при этом мы считаем, что они говорят о знакомых нам тех же самых божественных реальностях и действиях, вследствие чего мы действительно опознаем в их содержании то, что мы знаем из своего опыта веры.

случае новизну не нужно специально искать или запрашивать, но стоит просто ждать; она появится так, что в ней не будет никакого недостатка. Одна из самых проницательных находок величайшего шведского детектива Мартина Бека состояла в том, что хотя рутинная полицейская работа не обязательно является безошибочным путем к раскрытию преступления, однако все равно необходимо ее выполнять, ожидая, что откроется некая реальность, которая позволит раскрыть преступление.

Ранее я уже цитировал ценное исследование Сирила О’Ригана о современном ошибочном запоминании. Среди тех странниц, к которым я уже обращался, можно найти следующие слова: «Христианство никогда не поддерживает старое просто как старое, но всегда — старое как новое, как вечно новое, как об этом говорит блж. Августин в „Исповеди“ (в 10-й книге). Каким бы ни было христианство, оно все же не является музеем... Никак не помогает в решении этого вопроса и то, что образ храма заменяет музей, чье происхождение, восходящее к эпохе Просвещения, возможно, слишком очевидно. Представление Предания в качестве образа храма основательно вводит в заблуждение, если воспринимать его как нечто, что само по себе обеспечивает основание для жизни и мышления, и как то, что открыто как обзорному, так и всеохватывающему взгляду. Такой подход приводит к фетишизации Предания... Более адекватное понимание храма как образа Предания состоит в том, чтобы определять его как множество неоднородных пространств, через которые проходит верующий. Это движение, порождающее свободу, ниспровергает монументальность, чтобы обнаружить именно непостоянный, динамичный поток религиозной жизни и жизненность Предания»³⁰.

Эти слова встречаются только во введении к обширной дискуссии Г.Х. Бальтазара с Гегелем, в котором предлагается существенный аргумент в пользу того, каким образом внушиительное описание Бальтазара может опровергнуть ошибочное запоминание, присущее эпохе после Просвещения. Тем не менее можно предложить несколько комментариев только по поводу этих слов. О’Риган, безусловно, прав, когда

³⁰ Cyril O'Regan. *The Anatomy of Misremembering: Von Balthasar's Response to Philosophical Modernity*. Vol. 1: Hegel. New York, 2014. P. 10–11.

подчеркивает невозможность всеохватывающего взгляда на Предание, а также когда подчеркивает центральное место «новизны» Божественного присутствия и благодати в людях (что хорошо соотносится с представлением раннего кардинала Й. Ратцингера относительно непрерывности и новизны в становлении Предания)³¹. Но попытка сопоставить движение и «непостоянный... динамичный поток» в такой прямой манере применительно к описанию «храмовой» сущности Предания представляется проблематичной в двух отношениях.

Во-первых, христианство действительно часто свидетельствует о «древнем» — и не просто о «древнем», но как о «данном». Блж. Августин в 10-й книге «Исповеди» свидетельствует о Боге, Который властвует над «древним» и «новым». Кроме того, блж. Августин настаивает, что Бог постепенно формирует его память, чтобы он мог возрастать в способности распознавать действие Бога, прежде всего обращая внимание не на исключительно свои воспоминания, но на те древние, присущие Церкви и Древнему Израилю, которые в конечном итоге отражают саму структуру творения, исходящего от Бога только для того, чтобы потом вернуться³². Обретение памяти также является дарованием Священного Писания, которое дано нам в качестве средства для обращения к Господу. Древнее дано нам как способ обнаружения себя как личности в рамках упорядоченного Божественного домостроительства. Во-вторых, следует ли нам представлять себе храм как «множество неоднородных пространств»? Да, временами, не сводя все исключительно к туризму, можно продвигаться по храму непредсказуемым путем. Но храм задуман как место, которое организует как богослужебное движение, так и покой; это движение, конечно же, разнообразно и охватывает множество различных видов литургических действий в главном алтаре и множество

³¹ Однако, хотя я и испытываю некоторое беспокойство относительно Бальтазара и его почитателей, то отчасти лишь потому, что для многих из них его работы производят впечатление именно такого всеохватывающего взгляда! Указание О'Ригана на то, что подобное представление является как раз тем, против чего Бальтазар выступает, является существенным встречным аргументом.

³² См.: Ayres L. Into the Poem of the Universe: *Exempla*, Conversion, Church in Augustine's *Confessions* // Zeitschrift fur Antikes Christentum. 2009. Bd. 13. S. 263–281.

различных видов богослужения и частных священнодействий в его приделах, при этом весь этот диапазон движений формирует нас как личностей в рамках древних и установленных форм. Движение через Предание, к которому призван богослов, упорядочено многими способами: традицией церковного вероучения, определенными духовными дисциплинами, а также нашими личными интеллектуальными и духовными странствиями, и через это движение к читателю приходит новизна, как я и описал выше. В этом смысле Предание, вне всякого сомнения, служит основой для жизни и мышления, — но это верно только потому, что Бог дает его, делая единственным среди нас, чтобы способствовать появлению исповедания и навыка христианской веры в каждом поколении. Как можно описать ту новизну богословского суждения, к которой Дух подвигает нас, — весьма непростой вопрос, и я не думаю, что в итоге между мной и О'Риганом существуют принципиальные разногласия в этом вопросе, но в такое время, как наше, когда слишком легко прославляется «креативность» и «новизна» в богословской деятельности, его слова, по крайней мере, дают мне возможность предложить альтернативную интерпретацию этой образности³³.

³³ Дженифер Мартин демонстрирует нам интересный пример того, с какой осторожностью следует размышлять о способе определения причастности к Преданию. В своей недавней статье она оспаривает справедливость утверждения, что образ свт. Григория Нисского, представленный в сочинении Бальтазара «Присутствие и размыщение: эссе о религиозной философии Григория Нисского», не выдерживает серьезной современной исторической проверки (*Martin J. N. Memory Matters: Ressourcement Theology's Debt to Henri Bergson // International Journal of Systematic Theology*. 2021. Vol. 23. P. 177–197). Она утверждает, что Бальтазар, как Ш. Пеги и многие другие деятели движения «возвращения к истокам» (*ressourcement*), многим обязан интуитивизму Анри Бергсона в связи с тем, что он был обусловлен его представлением о длительности процесса восприятия психологического времени как органического состояния, в котором прошлое познается по мере его актуализации по отношению к настоящему. Насколько эта мысль была свойственна самому Бергсону, и был ли он в таком случае прав — это выходит за рамки моей статьи; для меня важно лишь то, что эти метафизические наблюдения позволяют Мартин развернуть противоположную метафору, в которой Предание либо, по словам Бальтазара: «подобно передаче кирпичей от одного к другому», либо является «Гераклитовым огнем, всегда находящемся в потоке», не сталкиваясь при этом с основными методологическими и этическими вопросами, каким образом следует читать эти тексты в свете своих богословских обязательств (даже признавая неизбежность «новизны»).

VII

B

свете идей, изложенных во II–VI тезисах, надлежащим образом систематизированная католическая доктрина в идеальном случае принимает форму диалога, устроенного таким образом, чтобы прояснить убеждения богослова и содействовать появлению подходящих форм для исследования. Я использую термин «диалог», тем самым показывая необходимость услышать самые разные голоса, представляющие отдельные стороны Предания, открывающего нам доступ к тайне Божественной жизни и Его деяний. Кроме того, мое употребление этого термина предполагает двоякий смысл. Во-первых, исходя из самого очевидного значения этого термина, я считаю, что тот, кто стремится к углубленному пониманию христианского учения, должен быть одновременно внимателен к Преданию

на герменевтических и метафизических основаниях). Примечательно, что Дж. Мартин в своем взгляде на Ш. Пеги ссылается на работу *Milbank J. There's Always One Day Which Isn't The Same As The Day Before: Christianity and History in the Writings of Charles Peguy // Theologies of Retrieval: An Exploration and Appraisal / Ed. D. Sarisky*. London, 2017. P. 9–36. Многогранное размышление Джона Милбанка о Ш. Пеги обыгрывает критику последним исторических сочинений, которые воплощают «культ... количественного подсчета и расчета» (*Ibid. P. 11*), присущий секулярным отчетам о состоянии прогресса (со времен Французской революции), который допускает, что события могут быть поняты как дискретные элементы. С этим категорически не согласен Дж. Милбанк, который вслед за Ш. Пеги и, в некоторой степени, А. Бергсоном, утверждает, что события — это гораздо более сложные явления, сущность которых формируется благодаря их восприятию и влиянию, при этом непременно парадоксальные, словно бы носящие в себе все то, чем они станут, и в то же время нуждающиеся в раскрытии, чтобы существовать. Кроме того, события всегда раскрывают свою сущность только во Христе — единственном истинном событии.

Следовательно, «историография стирает пыль с памятников, чтобы точно зафиксировать факты. Но именно этот мнимый реализм может с большой долей вероятности упустить реальность события» (*Ibid. P. 13*). И в то же время можно заметить в этом значимое упущение. Интерпретаторы могут стирать пыль с исторических памятников, открывая новые тексты или материальные артефакты в свете самых разных предположений об объекте исследования. Эта оппозиция между обнаружением исторических памятников и правильным метафизическим осмысливанием событий, по всей видимости, отражает риторику самого Ш. Пеги, но оставляет без ответа богословский и этический вопросы о том, как следует читать и чем мы обязаны нашим богословским предшественникам. Похоже, что эта проблема действительно существует, даже если признать правоту христологического описания события как такового, предложенного Милбанком.

(вероятнее всего — к определенному его периоду или к его ключевым личностям в рамках конкретной эпохи) и в то же время осознавать, что полноценный рост в образовательном процессе подразумевает наличие заинтересованности в получении знаний от ряда других исследователей, компетентных в изучении иных ключевых авторов и периодов истории. Подобный диалог является также такой формой общения, в которой каждый участник осознает необходимость совершенствоваться в определенной традиции обучения, которая предполагает обращение с вопросами к другим собеседникам. Во-вторых, вместе с тем складывается впечатление, что этот диалог происходит в воображаемом сообществе. Существует знаменитое высказывание Бенедикта Андерсона, который определяет нации как такие сообщества, в которых их участники, хотя могут и вообще не знать своих товарищей, тем не менее представляют себе общение с ними, воображая ряд общих целей, интересов и особенностей³⁴. Богословы должны спросить с себя, каким образом они участвуют в становлении отдельного воображаемого сообщества как пространства для своего диалога, которое простирается как «горизонтально» — среди живущих, так и «вертикально» (или «хронологически») — то есть включая наших предшественников.

Само по себе употребление термина «диалог» подразумевает, что процесс слышания (либо применительно к Божественному откровению, либо к тем, кто зародил в нас веру, а значит, и к действующему посредством их Господу) составляет сердцевину догматического богословия, а в научном плане такое слышание выдвигает на первый план задачу исследовательского комментария. Наша первостепенная задача как богословов состоит не в том, чтобы «разрабатывать» или «критиковать» Троическое богословие или учение о Богооплещении, а в том, чтобы прислушаться к Преданию, чтобы внимать принципам мышления, которые были сформированы для нас, чтобы обращать внимание на многообразие форм, в которых эти принципы разрабатывались и изучались, при этом понимая, каким

³⁴ Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London, 1991².

образом происходило их становление, принимая к сведению все спорные вопросы и противоречия, возникавшие в различные периоды истории Церкви. Эта работа подразумевает слышание и вхождение в христианский образный универсум, а также попытку хотя бы немного осознать процесс упорядочивания и исследования этого универсума в том состоянии, котором Святой Дух даровал его нам. Если мы будем поощрять надлежащее запоминание Предания на данном этапе истории христианской мысли, то нам необходимо размышлять как о богословии Предания, так и о последствиях наших связей с научной традицией, сформированной после эпохи Возрождения. В этом плане наш догматический диалог должен сделать детальное прочтение Предания в качестве ожидаемой и востребованной части любой научной попытки исследовать значение основополагающих христианских догматов. Всегда существует бесчисленное количество источников, которые нужно прочесть, и множество путей, по которым может проложить увлекательный маршрут наша мысль; богословие должно быть уверено в том, что оно сформировало подходящее пространства для диалога, в котором тексты, которые должны быть услышаны, действительно могли бы обрести своих слушателей³⁵. Благодаря такому типу исследования богословы смогут лучше вести диалог в новых условиях, отвечая на конкретные вопросы и проблемы каждого поколения.

В идеальном случае, чем больше деталей мы сможем отметить в отношении формы этого диалога, тем проще нам будет в целом предоставить исследование о том, каким образом следует подготавливать богословов к этому диалогу и как для этого должна быть устроена специализация на богословских факультетах. Однако в действительности подобные масштабные изменения превосходят возможности богослова: университеты, в которых проводится обучение и социализация новых ученых, слишком помешаны на своей идеологии; дисциплины,

³⁵ На мой взгляд, в этом случае мое собственное предпочтение состоит в том, чтобы охарактеризовать заинтересованность в раннехристианских произведениях не столько как процесс слышания голоса Церкви во времена ее юности, сколько как очищение богословия до самых его истоков — что является опытом, скорее напоминающим восхождение на гору с целью насладиться воздухом, свободным от тяжкого давления повседневной жизни.

по которым богословы проходят обучение, слишком зависимы от культурной среды современного университета; различные христианские традиции не продемонстрировали свою способность к формированию институтов, которые были бы в состоянии оперативно реагировать на текущие кризисные ситуации³⁶. Такое положение дел представляется более оптимистичным, когда мы говорим о церковных общинах, в которых формы общинной жизни и богослужебная практика способны формировать представление тех, кто изучает богословие, но это не всегда оказывается так. Наверное, я не единственный богослов среднего возраста, который ощущает глубочайшую случайность и переходящий характер полезных доктринальских дискуссий, которые ему приходилось слышать. По всей видимости, это так и останется непременной составляющей интеллектуальной жизни; но несмотря на то, что подобный факт должен предостеречь нас от предположения, что мы не можем даже надеяться на подобающий диалог с учетом разделения между богословскими субдисциплинами в наше время, он все же должен навести на мысль о важности ясного размышления по поводу принципов и природы правильного доктринальского диалога в надежде на обучение в будущем, когда Предание будет лучше усвоено.

Все, о чем я говорил до этих пор, носит весьма общий характер; но какое место занимает патристика в этом диалоге? Католическая богословская традиция формируется согласно определенным историческим периодам, так что, например, из-за места, которое занимает в ней Фома Аквинский, невозможно преподносить патристическое богословие как единственно необходимое в процессе этого диалога. Вместо этого, скорее, нужно попытаться обстоятельно поразмыслить над тем, какие задачи в рамках доктринальского диалога могут быть поставлены перед теми, кто обладает компетенцией в области патристического богословия. В этой связи мне хотелось бы обозначить три направления (они тесно связаны с тремя

³⁶ Следует также признать, что в последнее время лишь немногие христианские традиции, если вообще найдутся такие, осознали важность оказания поддержки обучения новых поколений ученых, которые бы обладали глубокими навыками и целиком погружались бы в изучение раннехристианского богословия.

особенностями патристического богословия, которые я обозначил в третьем тезисе).

Во-первых, последователь патристического богословия должен всегда выступать в защиту сложного устройства и взаимосвязей христианского символического универсума. Исследователь святоотеческой мысли должен быть тем, кто самым убедительным образом напоминает нам о составном характере образов, терминов и символов, основанных на Священном Писании древнего Израиля и жизни раннехристианской общины, являющиеся материалом, из которого сотканы Новый Завет, литургическая жизнь Церкви и ее богословские споры.

Во-вторых, святоотеческое богословие может стать источником положительной динамики между определением сердцевины христианской доктрины и возникшим на ее основе в течение нескольких веков вероучения. Ученый-патролог не должен считать, что он находится в оппозиции по отношению к изучающему схоластику или исследователю, который является специалистом по современному тринитарному богословию, и тем самым предлагать конкурирующую и самодостаточную модель богословия. Наоборот, с помощью диалога с теми, кто лучше разбирается в более поздних формах богословской мысли, исследователь, посвятивший себя изучению патристики, может постоянно привлекать внимание к фундаментальному ядру христианского вероучения, к его взаимосвязи с христианским символическим универсумом и к взаимодействию между содержанием откровения и фундаментальной тайной Божественной жизни и Его деяний. Именно благодаря признанию наличия глубокой сердцевины в христианском учении христианское умозрение лучше всего формируется, поддерживается, а временами и удерживается в необходимых границах. И действительно, в процессе формирования богословия в качестве более эффективного воспоминания весьма важно задавать вопрос, а каким образом можно поддерживать диалог между студентами, изучающими патристическое богословие, и теми, кто увлечен средневековым богословием. Можно только приветствовать недавнее появление богословов новой волны, для которых Фома Аквинский служит главным ориентиром и источником знаний; однако диалог, который должен в результате произойти между нами, остается не до конца ясным.

Все же, на мой взгляд, ученый-патролог должен навести такого последователя схоластики на мысль, что будет, если святоотеческие писатели станут неумышленно восприниматься как богохваленные, но при этом еще несформировавшиеся авторитетные авторы, нуждающиеся в философском и логическом завершении, или когда они попросту неверно прочитываются — как произведения, вырванные из более широкого контекста и прочитанные без учета контекста античной образованности. С учетом этого размышления, какие еще могут перед нами возникнуть новые формы диалога при изучении хода богословского развития и какие умозрительные возможности могут перед нами открыться? На эти вопросы я пока не готов ответить, но они должны вновь возникать перед нами, даже когда мы готовы признать, что обсуждение схоластики также открывает возможность продвижения вперед и уточнений в различных областях.

В-третьих, ученому-патрологу следует постоянно помогать богословам, посвятившим себя изучению других исторических периодов, понимать, в чем именно развитие раннехристианской мысли являлось неотъемлемой частью способов комплексной адаптации нехристианских философских и литературно-критических традиций. Для богословов всегда жизненно важно принимать во внимание, какие именно заимствования настолько глубоко укоренились в системе христианской мысли и учения, что они на самом деле стали составлять ядро и костяк «вечной философии» (*philosophia perennis*) для христианских мыслителей. Но эти заимствования лучше всего рассматривать как предположения и принципы, которые всего лишь вплетены в структуру базовых христианских доктринальных и методов аргументации.

Вопрос о том, каким образом изучение Священного Писания соотносится с различными дисциплинами в этом диалоге, обладает жизненно важным значением, но оказывается слишком сложным для обсуждения в рамках этой статьи. Тем не менее некоторые базовые принципы, по крайней мере, укажут нам на то, каким образом рассмотрение этого вопроса может обладать важным значением для формирования более полной картины доктринальского диалога. Христианская адаптация постренессансной историографии особенно сложна в случае

библейских исследований. С одной стороны, развитие современной библеистики имело огромное значение, поскольку дало нам возможность по-новому взглянуть на связь Нового Завета с его еврейским контекстом и яснее понять характер того развития, которое формировало христианскую мысль в течение первых нескольких веков Церкви, когда тайны Евангельского учения были сформулированы. С другой стороны, та же самая критическая историография зачастую оказывала влияние (как неумышленно, так и сознательно) на разрушение связей между сформировавшимся церковным учением и текстом Священного Писания (или, пожалуй, было бы лучше сказать, что она часто способствовала разрушению комплексных связей между письменным текстом Священного Писания и систематизированным христианским символическим универсумом, который является его домом). Развитие специализированных библейских исследований в современных университетах придало еще большей остроты этим противоречиям; студенты, изучающие догматику или богословие отдельных периодов церковной истории, оказываются за пределами круга интересов ученых-библеистов. Однако в последние несколько десятилетий среди тех, кто получил специализированные знания в области современной библеистики, открылось множество возможностей для изучения того, каким образом Священное Писание может быть прочитано как канонический текст, а также как текст, открытый для размышлений о более позднем церковном учении. В настоящее время требуется дальнейшее осмысление места Священного Писания в содержании диалога, посвященного догматическому богословию. Переосмысление догматики как формы диалога не подразумевает лишение библейских исследований статуса специальной дисциплины, но предполагает признание того, что правильно систематизированный догматический диалог означает, что ученые, которые являются специалистами по отдельным периодам церковной истории, должны научиться воспринимать себя в качестве блюстителей и хранителей поэтапного раскрытия глубин Священного Писания, а те, кто исследует интерпретацию Писания в контексте проблематики авторства его книг, редакторской правки и ранней аудитории, должны прийти к осознанию необходимой связи с теми, кто изучает дальнейшее раскрытие

его глубинных смыслов в истории³⁷. Таким образом, следует наилучшим образом прочитывать Священное Писание в «том же Духе, в котором оно было написано»³⁸.

Одна из самых трудных вещей, которую непросто усвоить богослову, получившему образование в современном университете, заключается в том, что иногда наиболее ценными для них формами дискуссий оказываются те, которые используют простые слова по сравнению со сложными построениями современной философии, и тем самым свидетельствуют об основных истинах христианской веры. Когда мы обращаемся к церковному учению патристического периода, то мы, конечно же, слышим голоса его авторов, которые ничуть не менее сложно устроены с точки зрения философии, нежели те, которых предлагает нам современность, однако многие из этих самых святоотеческих авторов не только защищаются, но и сражаются за то, чтобы призвать нас вернуться к прямому языку веры, обрести в этом покой. Современный богословский диалог остро нуждается в этом призывае. Прислушиваясь к нему, мы не исключаем себя из сферы академической «репутации», в которой богословие может быть оправдано перед судом современного университета (даже если в отдельных случаях такие доводы непременно служат благим целям), но кроме этого мы стремимся к той области, где может быть ощущимы сила и притягательность христианского Евангелия и ясно видна та основа, на которой богословы привлекают светские научные традиции и вместе с тем вступают с ними в диалог.

Одно из критических замечаний в отношении аргументации, пронизывающей мои тезисы, может состоять в том, что в то время как богословское возрождение (*ressourcement*), предложенное моими французскими предшественниками, являлось сознательным откликом, направленным на конкретные потребности современного человечества, процесс, предлагаемый мною, сосредоточен на внутренней структуре богословского мышления, а значит, он гораздо больше ограничен в своей

³⁷ Некое представление о том, как, на мой взгляд, эта дискуссия могла бы проходить, см. в работе: Ayres L. The Word Answering the Word: Opening the Space of Catholic Biblical Interpretation // Theological Theology: Essays in Honor of J. B. Webster / Ed. R. D. Nelson, D. Sarisky, and J. Stratis. London, 2015. P. 37–53.

³⁸ Dei Verbum. § 12.

проблематике и перспективе. Подобный упрек не лишен смысла, но моя цель в рамках настоящей статьи весьма ограничена. И тем не менее, мне бы хотелось в этом случае высказать предположение, что изложение миру надлежащим образом систематизированного богословского разговора является актом евангелизации. Мы показываем красоту христианской традиции не только с помощью апологетических аргументов внеисторического характера, но и с помощью свидетельства о таинстве Предания, его недостатках и красоте, посредством обнаружения его истолковательной силы, его постепенного становления и примеров людей, которых оно преобразило.

Seven theses on dogmatics and patristics in Catholic theology. IV-VII

Lewis Ayres

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

FOR CITATION: Ayres L. Seven theses on dogmatics and patristics in Catholic theology. IV-VII / Transl. A. Petrov // Bogoslov. 2026. № 1(9). P. 7-40.
DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2026.9.1.001

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 10.01.2026,
accepted for publication 25.01.2026.