

Предание (Paradosis-Traditio) - один из терминов, у которого так много значений, что он рискует вовсе утратить свой первоначальный смысл. И это не только по причине некоторого "обмирщения", которое обесценило столько слов богословского словаря, как "духовность", "мистический", "приобщение", вырвав их из присущего им христианского контекста и превратив тем самым в выражения обычной речи. Слово "Предание" подверглось той же участи еще и потому, что на самом богословском языке термин этот несколько расплывчат.

Действительно, чтобы не ограничивать самого понятия Предания, устраняя некоторые аспекты, которые оно могло приобрести, чтобы все эти аспекты за ним сохранить, нам приходится прибегать к понятиям, охватывающим сразу слишком многое, отчего и ускользает подлинный смысл собственно Предания. При уточнении его приходится дробить содержание слишком многозначное и создавать ряд суженных понятий, сумма которых отнюдь не выражает ту живую реальность, которая именуется Преданием или Традицией Церкви. Читая ученый труд отца А.Денеффа "Понятие Предания" (Der Traditionsbegriff)[1], спрашиваешь себя подлежит ли вообще "Предание" определению, или же как все, что есть жизнь; оно "превосходит всякий ум", и вернее было бы его не определять, а описывать.

У некоторых богослов эпохи романтизма, как у Мелера в Германии, Хомякова в России, мы действительно находим прекрасные страницы с описанием Предания: где оно показано как некая вселенская полнота, не отличимая, однако, ни от единства, ни от кафоличности (соборности) Хомякова, ни от апостоличности или сознания Церкви, обладающей непосредственной достоверностью Богооткровенной истины.

В этих описаниях: в общих своих чертах верных образу Предания у отцов первых веков, мы, несомненно, узнаем характерную для Предания Церкви "плирому" (полноту), но, тем не менее, нельзя отказываться от необходимости различения, что обязательно для всякого догматического богословия. Различать - не всегда значит разделять и, тем более, - противопоставлять. Противопоставляя Предание и Писание; как два источника Откровения, полемисты контрреформации заняли ту же позицию, что их противники - протестанты, молчаливо признав в Предании реальность, отличную от Писания. Вместо того, чтобы быть самой *hypotesis*[2] Священных книг, глубинной связью, идущей от пронизывающего их живого дыхания и превращающего букву в "единое тело Истины", Предание оказалось чем-то добавленным, чем-то внешним по отношению к Писанию. С этого момента святоотеческие тексты, сообщавшие характер "плиромы" Священному Писанию, становятся непонятными[3], а протестантская доктрина "достаточности Писания" - негативной, так как она исклю пришлось доказывать необходимость соединить эти две противопоставленные друг другу реальности, так как каждая из них в отдельности взятая была неполноценна. Отсюда возник целый ряд ложных проблем, как-то: первенство Писания или Предания, соответственная их авторитетность, частичное или полное различие их содержания, и многое другое. Как доказать необходимость познавать Писание в Предании? И если обе эти реальности - полнота, то не может быть речи о двух противопоставленных друг другу "плиромах", но только о двух различных способах выражения одной и той же полноты Откровения, сообщенного Церкви.

Различение отделяющее или разделяющее всегда и несовершенно и недостаточно радикально: оно не дает ясного понятия о том, чем отличается термин неизвестный от того, который ему противопоставляется как известный. Разделение одновременно и больше и меньше различия: оно противопоставляет два отделенные друг от друга объекта, но,

совершая это, предварительно наделяет один из них свойствами другого. В нашем случае, стремясь противопоставить Писание и Предание как два не зависимые друг от друга источника Откровения, мы неизбежно будем придавать Преданию свойства характерные для Писания: оно окажется "иными письменами" или "иными неписанными словами" - всем тем, что Церковь может прибавлять к Священному Писанию в горизонтальном, историческом своем плане.

Таким образом, на одной стороне окажется Священное Писание, или канон Священного Писания, на другой - Предание (или Традиция) Церкви, которое в свою очередь подразделится на многие источники неадекватного значения или на многие *loci theologici* (богословские положения) Откровения: Деяния Вселенских или Поместных Соборов, творения святых отцов, канонические установления, литургика, иконография, благочестивые обычаи и многое другое. Но в таком случае, можно ли действительно еще говорить: "Предание", и не точнее ли было бы вместе с богословами Тридентского Собора говорить: "предания"? Это множественное число хорошо передает то, что и хотят сказать, когда, отделив Писание от Предания, вместо того, чтобы их различать, - относит последнее к писанным или изустным свидетельствам, прибавленным к Священному Писанию, как бы его сопровождающим или за ним следующим. Так же как время, проектируемое в пространстве, препятствует постижению Бергсоновой интуиции длительности, так и проекция качественного понятия Предания в количественную область "преданий" больше затемняет, нежели раскрывает истинный характер Предания, не зависимый от каких бы то ни было определений они привязывают его к истории и, естественно, этим его ограничивают.

Мы можем приблизиться к более точному представлению о Предании, оставив этот термин за одной только устной передачей истин веры. Различение между Преданием и Писанием по-прежнему сохраняется, но вместо того, чтобы изолировать друг от друга два источника Откровения, противопоставляются два способа его передачи: с одной стороны - проповедь апостолов и их последователей, так же как и всякая проповедь, идущая от живого авторитета Церкви; с другой - Священное Писание и все другие письменные выражения Богооткровенной истины (причем последние друг от друга будут отличаться степенью признания их авторитетности Церковью). В этом случае утверждается первенство Предания перед Писанием, так как устная передача апостольской проповеди предшествовала ее письменному утверждению в каноне Нового Завета. Можно даже сказать: Церковь могла бы обойтись без Писания, но не могла бы существовать без Предания. Верно же это только отчасти. Действительно, Церковь всегда обладала Бог богооткровенной истиной, которую она обнаруживала проповедью; проповедь же могла бы оставаться только устной, именно переходить "из уст в уста" и не быть никогда закрепленной письмом[4]. Но пока утверждается возможность отделить Писание от Предания, нельзя говорить, будто удалось радикальным образом друг от друга их отличить: противопоставляя написанные чернилами книги и сказанные живым голосом проповеди, все же остаешься на поверхности. В общих случаях речь идет о проповеданном слове: "проповедь веры" служит здесь тем общим основанием, которое облегчает противопоставление. Но не придает ли это Преданию нечто такое, что снова роднит его с Писанием? Нельзя ли пойти еще дальше в поисках ясного понятия - что же такое собственно Предание?

В том многообразии значений, которое мы можем найти у отцов первых веков, Предание иногда трактуется как учение, которое остается тайным и, во избежание профанации тайны непосвященными, не разглашается[5]. Это положение ясно выражено святым Василием Великим, когда он различает понятия "dogma" и "serigma"[6]. "Догмат" в данном случае имеет значение обратное тому, которое мы придаем этому термину теперь: это не торжественно

провозглашенное Церковью доктринальное определение, а "учение" (didascalia) необнародованное и тайное, которое отцы хранили в мирном и нелюбознательном молчании, так как они прекрасно знали, что священный характер тайны охраняется молчанием[7]. И, наоборот, *kerigma*, что означает на языке Нового Завета "проповедь", - всегда открытое провозглашение, будь то доктринальное определение[8], формальное предписание соблюдения чего-либо[9], канонический акт[10] или всенародная церковная молитва[11]. Незаписанные и тайные предания, о которых говорит Василий Великий, хотя и напоминают нам *doctrina arcana* гностиков (которые также считали себя последователями сокрытых апостольских преданий)[12], однако очень от них отличаются. Во-первых, примеры на которые мы ссылались, указывают на то, что выражение "мистерияльный" имеет в виду не эзотерический кружок отдельных лиц, усовершенствовавшихся внутри церковной общины, а все общество верных, которое участвует в таинствах церковной жизни и противостоит "непосвященным" - тем кого катехизация (оглашение) должна постепенно подготовить к посвящению в таинства. Во-вторых, тайное предание (*dogma*) может быть открыто проповеданным, т. е. стать "проповедью" (*kerigma*), когда необходимость (например борьба с какой-нибудь ересью) обязывает Церковь высказаться[13]. Итак, если полученные от апостолов предания остаются ненаписанными и сокровенными, если верные не всегда знают их таинственный смысл[14], то это - мудрая икономия Церкви, которая открывает сокровенные глубины своего учения лишь постольку, поскольку их явное провозглашение становится необходимостью. Здесь мы видим одну из евангельских антиномий: с одной стороны не следует давать святыни псам и расточать бисера перед свиньями (Мф.7,6), с другой - "нет ничего тайного, что не стало бы явным" (Мф.10,26; Лк.12,2). "Сохранение в молчании и тайне предания", которые Василий Великий противопоставляет открытой проповеди, наводят на мысль о словах, сказанных "во тьме", "на ухо", "в сокрытых келлиях", но которые при свете "будут проповеданы на кровлях" (Мф.10,27; Лк.1,3).

Теперь это уже не противопоставление *agrapha* и *engrafa*, проповеди устной и проповеди письменной. Здесь различие между Преданием и Писанием проникает гораздо глубже - в самую суть дела, относя на одну сторону то, что охраняется в тайне и именно поэтому не должно быть запечатлено письмом, на другую - все, что является предметом проповеди и, однажды открыто провозглашенное, может быть впредь отнесено в область "Писаний" (*Graphai*). Сам Василий Великий не считал ли своевременным письменно раскрыть тайну некоторых "преданий" и таким образом превратить их в *kerigmata*?[15] Это новое различие, подчеркивающее потаенный аспект Предания и противопоставляющее сокровенную глубину устного учения, полученного от апостолов, тому, которое Церковь предлагает познанию всех, предполагает целое море апостольских преданий, в которое погружена, которым встроена проповедь, и которое мы не можем ни устранить, ни игнорировать, ибо тогда урезывали бы само Евангелие. И больше: если бы мы им пренебрегали, то превратили бы проповедуемое учение (*to kerigma*) в одни слова, лишённые всякого смысла. Предложенные Василием Великим примеры этих преданий (крестное знамение, обряды, относящиеся к крещению, благословение елея, евхаристическая эпиклеза, обычай обращаться на восток во время молитвы, не преклонять колен в воскресные дни, в период Пятидесятницы и другое) относятся к сакраментальной и литургической жизни Церкви. Если эти, столь многочисленные, что их нельзя перечислить в течение целого дня[16] "неписанные обычаи", эти неписанные "тайны Церкви" необходимы для разумного восприятия Писания (и вообще восприятия истинного смысла всякой "проповеди"), то несомненно, что эти сокрытые предания свидетельствуют о "мистерическом" характере христианского познания. Откровенная Истина действительно не мертвая буква, а живое слово; к ней можно прийти

столько в Церкви через таинства, как посвященные в тайну[17], сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его" (Кол. 1, 26).

Итак, предания, или упомянутые святым Василием Великим незаписанные тайны Церкви, стоят на грани собственно "Предания" и приоткрывают лишь некоторые его стороны. Действительно, речь идет об участии в тайне, которая дается Откровением, если вы посвящены в нее через таинства. Это некое новое знание, некий "гнозис Бога", который мы получили как милость; дар же гнозиса преподается нам в том Предании, которое для святого Василия Великого есть исповедание Пресвятой Троицы в таинстве Крещения, та "священная формула", которая вводит нас в свет. И здесь горизонтальная линия "преданий", полученных из уст Спасителя и переданных апостолами и их преемниками, скрещивается с вертикальной линией Предания, с сообщением Духа Святого, в каждом слове откровенной Истины раскрывающем перед членами Церкви бесконечную перспективу Тайны. От преданий, какими нам их показывает Василий Великий, надо идти дальше и узнавать отличное от них само Предание.

Если же мы остановимся на грани неписанных и тайных преданий и не сделаем последнего различения, то все же останемся на горизонтальном уровне преданий, на котором собственно Предание представляется нам как бы отнесенным в область Писания. Верно, что отделить эти хранимые в тайне предания от Писания или, в более широком плане, от "проповеди" невозможно: но их всегда можно противопоставить как слова, сказанные тайно или сохраненные в молчании, словам, открыто высказанным. Дело в том, что окончательного различения мы не сможем сделать до тех пор, пока остается последний роднящий Предание и Писание элемент; элемент этот - слово, которое является основой противопоставления сокрытых преданий и открытой проповеди. Чтобы дать ясный ответ на вопрос, что же такое собственно Предание, чтобы освободить его от всего, чем оно является на горизонтальной линии Церкви, надо перейти через противопоставление снов, слов тайных и снов, громко проповеданных, и поставить вместе и "предание" и "проповедь". То, что их обобщает, это явное или тайное, но словесное выражение. Они всегда предполагают выражающие их слова - относится ли это собственно к словам, сказанным или записанным, или же к тому немому языку, который воспринимается зрением, как иконография, обрядовые жесты и тому подобное. Понятое в этом общем смысле слово - теперь уже не только внешний знак, которым пользуются определяя то или иное понятие, но прежде всего оно - содержание, которое разумно самоопределяется и, воплощаясь, говорит о себе, включаясь в произносимую речь или всякий иной способ внешнего проявления.

Если природа слова такова, тогда ничто открываемое и познаваемое не может оставаться ему чуждым, будь то Священное Писание, проповедь или же "хранимые в молчании" предания апостольские; одно и то же слово, *logos* или *logia*, может в равной мере относиться ко всему, что является выражением Богооткровенной истины. Это слово действительно постоянно встречается в святоотеческой литературе и обозначает в равной мере как Священное Писание, так и символ веры: "это то сокращенное слово (*breviatum verbum*), которое создал Господь, заключив в немногих словах веру обоих Своих Заветов кратко удержав в них смысл всех Писаний[18]. Если же мы также отдадим себе отчет и в том, что Писание не есть собрание многих слов о Боге, но слово Божие, то поймем, почему, в особенности после Оригена, появилось стремление в Писаниях обоих Заветов отождествлять присутствие в них Божественного Логоса с Воплощением Слова, Которым все Писание "исполнилось". Уже задолго до Оригена святой Игнатий Антиохийский (Богоносец) не хотел видеть в Писаниях только "исторический документ", "архив" и подтверждать Евангелие текстами Ветхого Завета; он говорит: "Для меня древнее - Иисус

Христос; непреложное древнее - Крест Его, Его Смерть и Воскресение, и вера Его (которая от Него приходит). Он есть Дверь к Отцу, в которую входят Авраам, Исаак и Иаков, пророки, апостолы и Церковь"[19]. Если оттого, что Слово воплотилось, Писания - не архивы Истины, а Ее живое тело, то обладать Писанием можно только лишь через Церковь - Единое Тело Христово. Мы снова приходим к "достаточности Писания"[20]. Но теперь в этой мысли нет ничего негативного: она не исключает, а предполагает Церковь со всеми ее переданными апостолами таинствами, установлениями и учением. Эта достаточность, эта "плирома" Писания не исключает и иных, данных Церковью выражений той же Истины (также как полнота Христа - Главы Церкви - не исключает самой Церкви, как продолжения преславного Его вочеловечения). Известно, что защитники святых икон обосновывали возможность христианской иконописи фактом Воплощения Снова; иконы, также как и Писания выражают невыразимое, и выражения эти стали возможны через Божественное Откровение, в совершенстве явленное Воплощением Сына Божия. То же можно сказать о догматических определениях, экзегезе, литургике, - о всем том, что в Церкви Христовой сопричастно той же неограниченной и неущербленной полноте Слова, содержащейся в Писаниях. Поэтому в этой "всецелостности" Воплощенного Слова, все, что выражает Богооткровенную Истину, родственно Писанию, и если бы все действительное стало "Писанием" - "и самому миру не вместить бы написанных книг" (Ин.21,26). Но если выражение трансцендентной тайны стало возможным благодаря Воплощению Слова, если все то, что ее выражает, становится как бы "Писанием" наряду со Священным Писанием, то где же в конечном счете, то Священное Предание, которое мы ищем, последовательно очищая понятие о нем от всего, что роднит его с действительно записанным?

Как мы уже говорили, Предание не следует искать на горизонтальной линии "преданий", которые, так же как и Священное Писание, находят свое определение в слове. Если же мы хотели бы, тем не менее, противопоставить Предание всему, что представляется реальностью слова, то надо сказать, что Предание - это молчание. "Тот, кто истинно обладает словом Христа, тот может слышать даже Его молчание", говорит святой Игнатий Антиохийский". Насколько мне известно, текст этот никогда не был использован в столь многочисленных научных исследованиях, изобилующих святоотеческими цитатами о Предании, всегда одними и теми же и всем давно известными, и никто никогда не догадаться, что те именно тексты, в которых слово "предание" специально не упоминается, могут быть красноречивее многих и многих других.

Способность слышать молчание Иисуса, свойственная тем, говорит святой Игнатий, кто истинно обладает Его словами, есть отклик на повторяющийся зов Христа к Своим слушателям: "Имейя уши слышати, да слышит". Итак, в Откровении содержатся некие зоны молчания, недоступные слуху "внешних". Святой Василий Великий говорил именно в этом смысле о "преданиях": "Та тьма, которой пользуется Священное Писание, тоже род молчания; дабы смысл учения - для пользы читающих - понимался без легкости"[21]. Это умалчивание Священного Писания от него неотделимо: оно передается Церковью вместе со словами Откровения, как само условие их восприятия. Если оно может быть противопоставлено словам (всегда в плане горизонтальном, где они выражают Богооткровенную истину), то это сопутствующее словам молчание не предполагает никакой недостаточности или неполноты Откровения, так же как и необходимости что-либо к нему добавлять. Это означает, что для действительного восприятия откровенной тайны как полноты требуется обращение к плану вертикальному, дабы "вы могли со всеми святыми постигнуть" не только" где ширина и долгота, но также и глубина и высота" (Еф.3,18).

Мы пришли к тому, что Предание нельзя противопоставлять Писанию, а также нельзя

подставлять одно из них вместо другого, как две отличные друг от друга реальности. И однако, чтобы лучше уловить их нерасторжимое единство, которое дает помногу дарованному Церкви Откровению, мы должны их различать. Если Писание и все то, что может быть сказано написанными или произнесенными словами, литургическими изображениями, или же иными символами, если все это - различные способы выражать Истину, то Священное Предание - единственный способ воспринимать Истину. Мы говорим именно "единственный", а не единообразный, потому что в Предании, в очищенном его понятии, нет ничего формального. Оно не навязывает человеческой совести формальных гарантий истин веры, но раскрывает их внутреннюю достоверность. Оно - не содержание Откровения, но свет, его пронизывающий; оно - не слово, но живое дуновение, дающее слышание слов одновременно со слушанием молчания, из которого слово исходит[23], оно не есть Истина, но сообщение Духа Истины, вне Которого нельзя познать Истину. "Никто не может назвать Иисуса Господом, только как Духом Святым" (1Кор.12,3). Итак, мы можем дать точное определение Предания, сказав, что оно есть жизнь Духа Святого в Церкви, жизнь, сообщающая каждому члену Тена Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей свете, а не естественном свете человеческого разума. Это - тот истинный гнозис, который подается действием Божественного Света, дабы просветить нас познанием славы Божией (2Кор.4,5), это то единственное "Предание", которое не зависит ни от какой "философии", ни от всего того, что живет "по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу" (Кол.2,8). В этой независимости от какой бы то ни было исторической случайности или естественной обусловленности - вся истинность, характерная для вертикальной линии Предания: она неотделима от христианского гнозиса, "Познайте Истину и Истина сделает вас свободными" (Ин.8,32). Нельзя ни познать Истины, ни понять слов Откровения, не приняв Духа Святого, а "там, где Дух Господень, там и свобода" (Кор.3,17) [22]. Эта свобода детей Божиих, противопоставленная рабству сынов века сего, выражается в том "дерзновении" (paressia), с которым могут обращаться к Богу те, кто знает, Кому поклоняются, ибо поклоняются они Отцу "в Духе и Истине" (Ин.4,23-24).

Желая различить Писание и Предание, мы постарались освободить понятие о Предании от всего, что может роднить его с реальностью Писания. Мы должны были отличить его от "преданий" и отнести его вместе со Священным Писанием и всею тем, что может служить внешним и образным выражением Истины, к той горизонтальной линии, на которой, ища определение Преданию, нашли мы одно только молчание. Итак, освобождая Предание от всего, что могло стать его проекцией в плане горизонтальном, чтобы дойти до предела нашего анализа, нам надо было войти в другое измерение. В противоположность аналитическим методам, которыми, начиная с Платона и Аристотеля, пользуется философия, и которые приводят к растворению конкретного, разбивая его на идеи или общие концепции, наш анализ привел нас в конце концов к Истине и Духу, к Слову и Духу Святому, к двум различным, но нераздельным в Своем единстве Лицам, двойная икономия (домостроительство) Которых, созидая Церковь, в то же время определяет различный характер Писания и Предания, друг от друга не расторгимых, но друг от друга отличных.

* * *

То заключение, к которому привел нас наш анализ, - воплотившееся Слово и Дух Святой, двойное условие полноты Откровения в Церкви - послужит для нас поворотным пунктом, от которого мы пойдем путем синтеза и определим для Предания подобающее ему место в конкретной реальности церковной жизни. Прежде всего мы видим "икономическое" (домостроительное) взаимодействие "двух Божественных Лиц Пресвятой Троицы, поданных Отцом, С одной стороны, Духом Святым воплощается Слово от Девы Марии. С другой,

последствуя Воплощению Слова Искуплению, Дух Святой сходит на членов Церкви в день Пятидесятницы. В первом случае предшествует Святой Дух, чтобы стало возможным Воплощение и Дева Мария могла зачать Сына Божия, Который пришел, чтобы стать Человеком. Здесь роль Святого Духа функциональная: Он - сила Воплощения, виртуальное условие принятия Слова. Во втором случае предшествует Сын Божий, Который посылает Святого Духа, от Отца исходящего. Но главенствует Дух: Он сообщается членами Тела Христова, чтобы обожить их благодатью. Следовательно теперь роль воплощенного Слова в свою очередь функциональна по отношению к Духу: Он - форма, как бы "канон" освящения, формальное условие принятия Святого Духа.

Митрополит Московский Филарет говорит, что истинное и святое Предание - не только видимая и словесная передача учений, правил, постановлений, обрядов, но также и невидимое и действенное сообщение благодати и освящения[24]. Хотя необходимо различать то, что передается (устные и письменные предания) от того единственного способа, которым эта передача в Духе Святом воспринимается (Предание как основа христианского познания), все же эти два момента друг от друга неотделимы; отсюда и внутренняя нерасторжимость самого термина "предание", который одновременно относится и к горизонтальной, и к вертикальной линии Истины, обладаемой Церковью. Поэтому всякая передача каких либо истин веры предполагает благодатное сообщение Духа Святого. Действительно, без Духа "глаголавшего пророки", все то, что передано, не могло бы быть признано Церковью за слова Истины, за слова родственные священным богодухновенным книгам, вместе со Священным Писанием возглавленным воплотившимся Словом. Это огненное дыхание Пятидесятницы, это сообщение Духа Истины, от Отца Исходящего и Сыном посылаемого, осуществляет данную Церкви высочайшую ее способность: сознание Богоогкровенной истины, суждение и различение истинного и ложного в свете Духа Святого: "изволися Духу Святому и нам" (Деян.15,28). Если Утешитель является единственным критерием Истины, открывшейся воплотившимся Словом, то Он также - принцип всяческого воплощения, так как тот же Дух Святой, Которым святая Дева Мария обрела возможность стать Матерью Божией, действует по отношению к слову как виртуальная сила, выражающая Истину в разумных определениях или осязаемых образах и символах, тех свидетельствах веры, о которых надлежит судить Церкви, принадлежат ли они или не принадлежат ее Преданию.

Соображения эти нам необходимы для того, что бы мы могли в конкретных случаях найти связь между Священным Преданием и Богооткровенной истиной, воспринятой и выраженной Церковью. Мы видели, что Предание по сущности своей не есть содержание Откровения, но единственный модус его принятия, та сообщаемая Духом Святым возможность, которая и дает Церкви способность дознавать отношение воплощенного Слова к Отцу (высший гнозис, который и есть для отцов первых веков "Богословие" в подлинном смысле этого слова), также как и познавать тайны божественного домостроительства, начиная с сотворения неба и земли - книги Бытия - вплоть до нового Неба и новой Земли - Апокалипсиса. Возглавленная воплощенным Словом История божественного домостроительства будет познаваться через Священное Писание обоих Заветов, возглавленных тем же Словом. Но это единство Писания может быть понято только в Предании, в свете Духа Святого, сообщенном членам единого Тела Христова. В глазах какого нибудь историка религий единство ветхозаветных книг, создававшихся в течении многих веков, написанных различными авторами, которые часто соединяли и сплавляли различные религиозные традиции, случайно и механично. Их единство с Писанием Нового Завета кажется ему натянутым и искусственным. Но сын Церкви узнает единое вдохновение и

единый объект веры в этих разнородных писаниях, изреченных тем же Духом, Который после того, как говорил устами пророков, предшествовал Слову, соделывая Деву Марию способной воплотить Бога.

Только в Церкви можем мы сознательно распознать во всех священных Книгах единое вдохновение, потому что одна только Церковь обладает Преданием, которое есть знание воплощенного Слова в Духе Святом. Тот факт, что канон новозаветных книг был установлен сравнительно поздно и с некоторой нерешительностью, показывает, что в Предании нет ничего автоматического, оно есть основа непогрешимого сознания Церкви, но никак не механизм, который без погрешностей давал бы познание Истины вне и над личным сознанием людей, вне всякого их суждения и рассуждения. Итак, если Священное Предание есть способность судить в свете Духа Святого, то оно побуждает тех, кто хочет познавать Истину через Предание, к непрерывному усилию; нельзя оставаться в Предании благодаря некоторой исторической статичности, сохраняя как "отеческое предание" все то, что в силу привычки льстит "богомольной чувствительности". Наоборот, подменяя такого рода "преданиями" Предание живущего в Церкви Духа Святого, именно больше всего мы рискуем оказаться в конечном счете вне Тела Христова, Не следует думать, что одна лишь позиция консерватора спасительна, равно как и то, что еретики - всегда "новаторы", Если Церковь, установив канон Священного Писания, хранит его в Священном Предании, то эта сохранность не статичная и не косная, а динамичная и сознательная - в Духе Святом, Который вновь переплавляет "слова Господня, слова чиста, серебро разжжено, искушено земли, очищено седмерицею" (Пс.11,7). Иначе Церковь хранила бы одни лишь мертвые тексты, свидетельство умерших и завершенных времен, а не живое и живоносное слово, то совершенное выражение Откровения, которым Церковь обладает независимо от существующих, не согласных друг с другом старых рукописей или же новых "критических изданий" Библии.

Мы можем сказать, что Предание представляется критическим духом Церкви. Но в противоположность "критическому духу" человеческой науки, критическое суждение Церкви отточено Духом Святым. Поэтому и сам принцип этого суждения совершенно иной: он - неуцербленная полнота Откровения. Итак, Церковь, которой надлежит исправлять неизбежные искажения священных текстов (некоторые "традиционалисты" хотят во чтобы то ни стало их сохранить, придавая иной раз мистический смысл нелепым ошибкам переписчиков), может одновременно признать в каких-нибудь более поздних интерполяциях (как например в софто "трех небесных свидетелей" 1-го послания Иоанна) подлинное выражение откровенной Истины, Естественно, что "подлинность" имеет здесь совсем иной смысл, чем в исторических дисциплинах[25].

Не только Писание, но также и устные предания, полученные от апостолов, сохраняются лишь в светоносном Священном Предании, которое раскрывает существеннейший для Церкви подлинный их смысл и значение. Здесь более чем где-либо, Предание действует критически, обнаруживая прежде всего свой негативный и исключаящий аспект: оно отбрасывает "негодные и бабьи басни" (1Тим.4,7), благочестиво принимаемые всеми теми, чей традиционализм состоит в принятии с неограниченным доверием всего того, что втирается в жизнь Церкви и остается в ней в силу привычки[26]. В эпоху, когда устные апостольские предания стали закреплять письмом, истинные и ложные предания выкристаллизовались в многочисленные апокрифы, причем некоторые из них ходили по рукам под именем апостолов или других святых. "Мы остаемся в неведении, - говорил Ориген - что многие из этих тайных писаний были составлены нечестивцами, из тех, кто развивает свое беззаконие, и что некоторыми из этих подделок пользуются Хипифиане,

другими - ученики Василида. Итак, мы должны быть внимательны и не принимать всех апокрифов, ко торые ходят по рукам под именем святых, так как некоторые сочинены евреями, может быть для того, чтобы расшатать истинность наших Писаний и установить ложное учение. Но, с другой стороны, не должно без разбора отбрасывать все то, что может быть полезным для уяснения наших Писаний. Величие ума в том, чтобы прислушиваться и применять на деле слова Писания: "Все испытывайте, хорошего держитесь" (1Фес.5,21). Хотя слова и дела, сохраненные со времен апостольских памятью Церкви "в молчании, отрешенном от какого бы то ни было волнения или любопытства", и были разглашены писаниями инославного происхождения, но эти отстраненные от канонической письменности апокрифы целиком не отбрасываются. Церковь умеет извлечь из них то, что может полнить и иллюстрировать события, о которых умалчивает Писание, но которые Предание считает достоверными. Таким образом, дополнения апокрифического происхождения придают окраску литургическим текстам и иконографии некоторых праздников. Но, поскольку апокрифические источники и могут быть искаженными апостольскими преданиями, и будут пользоваться с рассуждением и сдержанностью. Воссозданные Преданием, эти очищенные и узаконенные элементы возвращаются Церкви как ее достояние. Такой приговор необходим всякий раз, когда Церковь имеет дело с писаниями, выдающими себя за апостольские предания. Она их отбрасывает или принимает, не ставя перед собой вопроса их обязательной исторической подлинности, но прежде всего рассматривая в свете Предания их содержание. Иной раз приходилось проводить большую работу очищения и адаптации для того, чтобы Церковь смогла воспользоваться какими-нибудь псевдоэпиграфическими творениями как свидетельством своего Предания. Именно это и сделал святой Максим Исповедник, когда комментировал *Corpus Dionysiaeum* и раскрывал православный смысл этих богословских сочинений, которые были в ходу среди монофизитов под присвоенным автором или его компилятором псевдонимом святого Дионисия Ареопагита. Хотя "Корпус" Дионисия и не принадлежал к "преданию апостольскому" в собственном смысле слова, он вписывается в "святоотеческое" предание, продолжающее предание апостолов и их учеников[27]. То же можно сказать и по поводу некоторых других подобных сочинений. Что же касается ссылающихся на апостольский авторитет преданий устных, в особенности же тех, что относятся к обычаям и установлениям, то Церковь судит о них не только по их содержанию, но и по тому, повсеместно ли они вошли в употребление.

Надо заметить, что формальный критерий преданий, выраженный святым Викентием Лиринским, - *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* - может всецело относиться только к тем из апостольских преданий, которые передавались из уст в уста в течение двух или трех столетий. Уже Священное Писание Нового Завета вне этого правила, так как оно не было ни "всегда", ни "езде", ни "всеми принята" до окончательного установления канона Священного Писания. И что бы ни говорили те, кто забывают первичное значение Предания и желают подменить его неким "правилом веры", формула святого Викентия еще меньше может быть применена к церковным догматическим определениям. Достаточно вспомнить о том, что термин *homoousios* был отнюдь не "традиционным": за немногими исключениями, он не употреблялся никогда, нигде и никем, разве что валентинствующими гностиками и еретиком Павлом Самосатским[28]. Церковь обратила его и "сребро разжжено, искушено земли, очищено седмицею" в горниле Духа Святого и свободном сознании тех, кто судит через Предание, не соблазняясь никакой привычной формулой, никакой естественной склонностью плоти и крови, зачастую принимающей облик несознательной и невежественной набожности.

Динамизм Священного Предания не допускает никакого окостенения ни в привычных

проявлениях благочестия, ни в догматических выражениях, которые обычно повторяются механически, как магические, застрахованные авторитетом Церкви рецепты Истины. Хранить "догматическое предание" - не значит быть привязанным к формулам доктрины: быть в Предании - это хранить живую Истину в свете Духа Святого, или, вернее, быть сохраненным в Истине животворной силой Предания. Сила же эта сохраняет в непрестанном обновлении, как и все, что исходит от Духа.

"Обновлять" - не значит заменять старые выражения новыми, более понятными и богословски лучше разработанными. Будь это так, мы должны были бы признать, что ученое христианство профессоров богословия представляет собой значительный прогресс в сравнении с "примитивной" верой учеников апостольских. В наши дни много говорят о "развитии богословия" не отдавая себе отчета в том, насколько это выражение (ставшее почти что общим местом) может быть двусмысленным. У некоторых современных авторов выражение это действительно предполагает некую "эволюционистскую концепцию" истории христианских догматов. Стараются истолковать именно как некий "догматический прогресс" следующее место святого Григория Богослова: "Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына; Новый Завет открыл Сына и дал указание о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Небезопасно было прежде нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына и прежде, нежели признан Сын (выражусь несколько смело), обременять нас проповедью о Духе Святом...".

Но со дня Пятидесятницы "Дух среди нас", а с Ним и свет Предания; и это не только то, что "передано" (как, скажем, был передан некий священный и безжизненный архив), а сама данная Церкви сила передачи, сопутствующая всему тому, что передается, как единственный модус принятия и обладания Откровением. Но единственный способ обладать Откровением в Духе Святом - это обладать Им в полноте. Итак, Церковь познает Истину в Предании. Если до Сошествия Святого Духа и было некое возрастание в познании Божественных тайн, некое постепенное раскрытие Откровения как "свет, приходящий мало-помалу", то для Церкви это не так. Если можно говорить о каком-либо развитии, то не в том смысле, будто понимание Откровения с каждым догматическим определением в Церкви прогрессирует или развивается. Подведем итог всей истории вероучения с самого начала вплоть до наших дней, прочтем Энхиридион Денцингера и все 50 томов in folio Манси, и наше знание Троичной тайны не станет от этого совершеннее знания отца IV века, говорившего о единосущности, или знания какого-либо доникейского отца, о единосущности еще не говорившего, или знания апостола Павла, которому был чужд и самый термин "Троица". В каждый конкретный момент истории Церковь дает своим членам способность познавать Истину в той полноте, которую не может вместить мир. И создавая новые догматические определения, именно этот способ познания живой Истины в Предании Церковь и защищает.

"Познавать в полноте" - не значит "обладать полнотой познания". Последнее принадлежит лишь будущему веку. Если апостол Павел говорит, что он знает теперь "только отчасти" (1Кор.13,12), то это "отчасти" не исключает той полноты, о которой он знает. И не дальнейшее догматическое развитие отменит это "знание отчасти" апостола Павла, но та эсхатологическая актуализация полноты, в которой еще смутно, но верно познают на земле христиане тайны Откровения. Знание "отчасти" не отменяется не потому, что оно было неправильным, а потому, что оно должно приобщить нас к той Полноте, которая превосходит всякую человеческую способность познания. Значит, в свете Полноты и познаем мы "отчасти" и, всегда исходя из Полноты, Церковь произносит свое суждение о том, принадлежит ли ее Преданию частичное знание, выраженное в том или ином учении. Неизбежно ложным является всякое богословие, которое претендует совершенным образом

раскрыть Богооткровенную тайну; само притязание на полноту познания противопоставляется той Полноте, в которой Истина познается отчасти. Учение изменяет Преданию, если хочет занять его место: гностицизм - поразительный пример попытки подменить данную Церкви динамическую полноту, условие истинного познания, неким статичным, неподвижным, полным собранием "богооткровенной доктрины". Установленный же Церковью догмат, - наоборот: под видимостью частичного знания он каждый раз снова открывает доступ к той Полноте, вне которой Богооткровенную Истину нельзя ни знать, ни исповедовать. Будучи выражением Истины, догматы веры принадлежат Преданию, но от этого они отнюдь не становятся его "частями". Это - некое средство, некое разумное орудие, дающее нам возможность участвовать в Предании Церкви, некий свидетель Предания, его внешняя грань или, вернее, те узкие врата, которые в свете Предания ведут к познанию Истины.

Внутри же догматической ограды познание Богооткровенной тайны, уровень христианского "гнозиса", достигаемого членами Церкви, различен и соразмерен духовному возрасту каждого из них. Итак, познание Истины в Предании будет расти в человеке, сопровождая его усвершенствование в святости (Кол.1,10) христианин становится более искусным в возрасте своей духовной зрелости. Но осмелится ли кто, вопреки всякой очевидности, говорить о каком-то коллективном прогрессе в познании тайн христианского учения, о прогрессе, как о следствии "догматического развития" Церкви? Не началось ли это развитие с "евангельского детства", чтобы после "патристической юности" и "схоластической зрелости" дойти в наши дни до печальной дряхлости учебников богословия? Не должна ли эта метафора (ложная как и многие другие) уступить место некоему видению Церкви, подобно тому, которое мы находим у "Пастыря" Ермы, когда она явлена в образе женщины одновременно и молодой и старой, соединяющей в себе все возрасты, "в меру полного возраста Христова" (Еф.4,13)?

Если мы вернемся к изречению святого Григория Богослова, часто криво толкуемого, то увидим, что догматическое развитие, о котором идет речь, предопределено отнюдь не какой-нибудь внутренней необходимостью, которая "прогрессивно" увеличивала бы в самой Церкви познание Богооткровенной Истины. История догмата - органическая эволюция и зависит она прежде всего от сознательного отношения Церкви к той исторической реальности, в ко горой она должна трудиться - ради спасения людей. Если Григорий Богослов и говорил о некоем прогрессе в Откровении Троицы до Пятидесятницы, то делал он это для того, чтобы настоятельно подчеркнуть, что Церковь в своем домостроительстве по отношению к внешнему миру должна следовать примеру Божественной педагогики. Поэтому, формулируя догматы ("kerygma") Василия Великого должна сообразоваться с нуждами данного момента "не раскрывая всего поспешно и без рассуждения и, однако, ничего не оставляя до конца сокрытым. Потому что одно было бы неосторожным, а другое - нечестивым; одно могло бы нанести рану внешним, а другое оттолкнуть от нас собственных братьев"[29].

Отвечая на невосприимчивость внешнего мира, не способного к принятию Откровения, противопоставляя попыткам "совопросников века сего" (I Кор.1,2) пытающихся в самом лоне церковном понимать Истину "по преданиям человеческим и по стихиям мира, а не по Христу" (Кол.2,8), Церковь видит, что она должна выражать свою веру догматическими определениями, чтобы защищать ее от ересей. Продиктованные необходимостью борьбы, однажды сформулированные догматы становятся для верных "правилами веры" и остаются навсегда незыблемыми, определяя грань православия и ереси, знания в Предании и знания, обусловленного естественными факторами. Всегда стоящая перед новыми затруднениями,

перед постоянно возникающими интеллектуальными трудностями, преодолевая и устраняя их, Церковь всегда будет защищать свои догматы. Постоянный долг ее богословов - заново их объяснять и раскрывать, сообразуясь с культурными потребностями среды или времени. В критические моменты борьбы за чистоту веры Церковь провозглашает новые догматические определения, на новые этапы в той борьбе, которая будет длиться до тех пор, пока " все дойдут до единства веры и познания Сына Божия" (Еф.4,13). В борьбе с новыми ересями Церковь никогда не отступает от прежних своих догматических позиций и не заменяет их какими-либо новыми определениями. Этих прежних формул никогда нельзя "превзойти" в процессе какой-то эволюции; они остаются навсегда современными в живом свете Предания, их нельзя сдать в архив истории. Поэтому можно говорить о догматическом развитии только в смысле чрезвычайно точном: формулируя новый догмат, Церковь отправляется от догматов, уже существующих, которые являются правилами веры как для нее, так и для ее противников. Так, Халкидонский догмат использует Никейский и говорит о Сыне, единосущном Отцу по Божеству, чтобы затем сказать, что он также единосущен нам по человечеству; в борьбе против не признававших Халкидонский догмат монофизитов Отцы VI Вселенского Собора снова опираются на Халкидонскую формулировку о двух природах во Христе, чтобы утверждать в Нем наличие двух волей и двух действий; византийские соборы XIV века, провозглашая догматы о Божественных энергиях, опираются, помимо всего прочего, на определения VI Вселенского Собора и т.д., В каждом случае можно говорить о каком-то "догматическом развитии" в той мере, в какой Церковь расширяет правила веры, опираясь в новых своих определениях на догматы, всеми принятые.

Если правила веры развиваются по мере того, как учительная власть Церкви прибавляет к ним свои новые, обладающие догматической авторитетностью утверждения, то развитие это, подчиненное "икономии" и предполагающее познание Истины в Предании, не есть рост самого Предания. Для нас это станет ясным, если мы учтем все то, что было сказано выше о первичном понятии Предания. Злоупотребление термином "предание" (в единственном числе и без качественного прилагательного, его определяющего) теми авторами, которые видят его проекцию лишь на горизонтальном плане Церкви, злоупотребление термином "предания" (во множественном числе и с какими-нибудь квалифицирующими их определениями), и в особенности досадная привычка обозначать этим термином просто вероучение, привели к тому, что постоянно слышишь о каком-то "развитии" или "обогащении" Предания. Богословы VII Вселенского Собора прекрасно различали "Предание" Духа Святого и богодухновенное учение, *didascalia* святых наших отцов[30]. Они находили определение новому догмату "во всей строгости и правдивости" потому, что считали себя пребывающими в том же Священном Предании, которое позволило отцам прошедших веков создавать новые формулы Истины каждый раз, когда им надлежало отвечать на требования дня.

Существует двойная зависимость между "Преданием Церкви Кафолической", т.е. способность познавать Истину в Духе Святом, и "учением отцов", т.е. хранимыми Церковью правилами веры. Нельзя принадлежать Преданию, оспаривая догмат, также как нельзя пользоваться принятыми догматическими формулами для того, чтобы противопоставить "формальное" православие всякому новому, родившемуся в Церкви выражению Истины. Первая позиция - это позиция революционных лжепророков, которые грешат против Богооткровенной Истины, против воплотившегося Слова во имя Духа, на Которого они и ссылаются; вторая - это позиция формалистов-консерваторов, церковных фарисеев, которые во имя привычных выражений об Истине, идут на грех против Духа Истины.

Различая Предание, в котором Церковь познает Истину, и догматическое предание",

которое она устанавливает и хранит своей учительной властью, мы находим между ними то же соотношение, в котором могли удостовериться, говоря о Предании и Писании: нельзя ни смешивать их, ни разделять, не лишая их той полноты, которой они совокупно обладают. Также как и в Писании, догматы живут в Предании, но с той разницей, что канон Священного Писания образует законченный корпус, исключаящий всякую возможность какого бы то ни было последующего роста, а "догматическое предание", сохраняя свою неизменность "правил веры", из которого ничто не может быть изъято, может расширяться и по мере необходимости включать новые, сформулированные Церковью выражения Богооткровенной Истины. Если совокупность догматов, которыми обладает Церковь и которые она передает, не является раз навсегда установленным зданием, то тем более она не некая незаконченная доктрина "в стадии становления". В любой момент своего исторического бытия Церковь формулирует Истину веры в своих догматах; они всегда выражают умопознаваемую в свет Предания полноту, которую никогда не могут до конца раскрыть. Истина, полностью раскрытая, не была бы живой Полнотой, присущей Откровению: "Полнота" и рациональное раскрытие друг друга исключают. Но если Тайна, открытая Христом и познаваемая в Духе Святом, не может быть объяснена, она тем не менее не остается невыраженной. Ибо "вся полнота Божества живет телесно во Христе" (Кол.2,9), и эта Полнота воплотившегося Божественного Слова выражается как в Писаниях, так и в "сокращенных словесах", т. е. в Символах веры, или же в каких-либо других догматических определениях. Полнота Истины, которую они выражают, но никогда не могут объяснить, позволяет сближать догматы Церкви со Священным Писанием. Поэтому святой Григорий Великий объединял в том же почитании догматы четырех первых Вселенских Соборов и Четвероевангелие[31].

Все, что мы сказали о "догматическом Предании", может относиться и к другим выражениям христианской тайны, которые дает Церковь в Предании, сообщая им ту же "полноту, наполняющую все во всем" (Еф.1,23). Как и Богодухновенная дидакалия Церкви, предание иконографическое обретает свой полный смысл и тесную связь с другими свидетельствами веры (Священным Писанием, догматами, литургией) в Предании Духа Святого. Иконы Христа, также как и догматические определения, могут быть сближены со Священным Писанием и получать то же почитание, потому что иконография показывает в красках то, о чем написанными буквами благовествуют слова[32]. Догматы обращены к нашему уму: это умопостигаемые выражения той реальности, которая превышает наше разумение. Иконы воздействуют на наше сознание через внешние чувства и показывают нам ту же сверхчувственную реальность, выраженную "эстетически" (в прямом смысле слова *aestheticos* т.е. то, что может быть усвоено чувством). Но элемент разумного не чужд иконографии: смотря и на икону, мы видим в ней "логическую" структуру, некое догматическое содержание, которое и определяет ее композицию. Это не значит что иконы - иероглифы или священные ребусы, передающие догматы языком условных знаков. Если разум, пронизывающий эти осязаемые образы, тот же, что и разум догматов Церкви, то оба эти "предания" - догмат и иконография совершенно совпадают, так как каждое из них выражает присущими ему образами ту же Богооткровенную реальность. Хотя христианское Откровение трансцендентно и для разума и для чувств, оно ни того, ни другого не исключает: наоборот, оно и разум и чувства преобразует в свете Духа Святого, в том Предании, которое есть единственный модус восприятия Богооткровенной Истины, единственный модус выраженную в догмате или иконе истину узнавать, а также и единственный модус вновь ее выражать.

1 В собрании "Мюнстерские статьи по вопросам богословия" (*Münsterische Beiträge zur Theologie*. Münster 1931, 18).

2 Выражение св. Ириней Лионского в соч. "Против ересей" I, 1,15-20.

3 См. статью о. Луи Буйе, Отцы Церкви о Предании и Писании (The Father of the Church on Tradition and Scripture ECQ 1947. Специальный номер посвященный Преданию и Писанию).

4 Эту возможность видит св. Ириней Лионский. "Против ересей" III, 4,1

5 Климент Александрийский. Строматы VI, 61.

6 Св. Василий Великий. О Святом Духе П. Г. 32, кол. 188-189.

7 Там же.

8 Св. Василий Великий называет "омоусиос" "великим провозглашением благочестия" (Письмо 51: кол.392 С) раскрывшим учение о спасении письмо 125, кол.548 В)

9 Св. Василий Великий. Слово о посте, П.Г. 31, кол.185 С

10 Письмо 251, П.Г. 32, кол.933 В

11 Письмо 251, там же, кол.612

12 Птолемей. Письмо Флору VII-9) (изд. "Христианские источники" Source chretiens col.66)

13 Пример "омоусиос" в этом отношении очень характерен. Икономия Св. Василия Великого в отношении Божественности Святого Духа объясняется не только его "педагогикой", но также этим именно понятием тайного Предания.

14 Св. Василий Великий. О Святом Духе. П.Г. 32, кол.189 С - 192 А.

15 Св. Василий Великий. Цит. соч. П.Г. 32, кол.188 - 193 А.

16 О тождественности этих двух терминов и "мистериическом" значении таинств у авторов первых веков см. Дом Одо Казел. Христианское культовое таинство (Dom Odo Casel. Das christliche Kultusmysterium. Ratisbonn 1932, s.105

17 Св. Василий Великий, Цит. соч. П.Г. 32, кол.113 В.

18 "О Воплощении" (De Incarnatione VI, 31). P.L. 50, col.149 А. Выражение *breviatum verbum* намекает на Послание к Римлянам 9,27 в котором ап. Павел в свою очередь цитирует пророка Исаию 10,23 (см. у блаж. Августина "О символе" (De Symbolo I) П.Л. 40, кол.628; у св. Кирилла Иерусалимского "Слово огласительное". V, 12. П.Г. 33, кол.521 АВ.

19 Послание к филиладельфийцам VIII,2 и IX,1 "Христианские источники" 40,2 изд. С. 150)

20 Достаточность Писания" - полемический термин писателей Реформации XVI в, т.е. что одно Писание достаточно для вероучения Церкви.

21 Василий Великий, "Христианские источники". 189 В.

22 Св. Игнатий Антиохийский (Богоносец). Послание к Магнезийцам VIII, 10, 2 изд. С. 102.

23 Мы находим толкование этого текста у св. Василия Великого. П.Г. 20 кол.164 С - 165 С.

24 Цит. по: Г. Флоровский, прот. "Пути русского богословия". Париж. 1939, С. 178.

25 Ориген, сказав в своих поучениях по поводу Послания к Евреям все, что он думает о происхождении этого Послания, учение которого Павлово, но стиль и композиция которого выдают какого-то другого автора, добавляет: "Поэтому, если какая нибудь Церковь считает, что Послание написано Павлом, да будет она за это тоже почитаема. Не случайно древние передали его под именем Павла. Но кто же написал это Послание? Бог один знает правде" (Фрагмент дан Евсевием в "Церковной Истории" 1, VI. кол.25. П.Г. 20, кол.584 С)

26 В наши дни в литературе синаксариев и лимонариев можно найти такие примеры, не говоря уже о невероятных случаях в области литургики, которые однако, для некоторых суть "предания", т.е. святы.

27 Было бы также неправильно отрицать характерную принадлежность преданию творений Дионисия, опираясь на факт их неапостольского происхождения, как и приписывать, их тому, кого обратил апостол Павел, потому что писания эти были приняты Церковью под именем святого Дионисия Ареопагита. Как одно так и другое указывало бы на

отсутствие настоящего понимания Предания.

28 До Никейского Собора термин "омоусиос" (единосущный) встречается в фрагменте комментария Оригена к Посланию к Евреям, который цитирует святой мученик Памфил (П.Г. 14, кол.308) в "Апологии Оригена" того же Памфила, переведенный Руфином (П.Г. 9, кол.580-581), а также в анонимном диалоге "Об истинной правой вере в Бога", который неправильно приписывают Оригену (изд. Лейпциг 1901, 1,2) Святой Афанасий говорит, что святой Дионисий Александрийский был обвинен в 259-261 гг. в том, что не признавал Христа единосущным Богу Дионисий ответил, что он избегает слова "омоусиос" - его нет в Писании - однако он признает православный смысл этого выражения (св. Афанасий. De Sententia Dioysii, С. 18. П.Г. 25, кол.505). Сочинение "О Вере" где встречается выражение "омоусиос" в его Никейском значении (П.Г. 10, кол.1128), не принадлежит святому Григорию Неокесарийскому: оно было написано после Никеи, по всей вероятности в конце IV века. Поэтому примеры применения термина "омоусиос" у доникейских авторов в большинстве своем маловероятны; переводу Руфина доверять нельзя. Во всяком случае термин этот до Никеи очень мало употреблялся и носил случайный характер.

29 Ук. соч, С. 27. П.Г. 36, кол.164 В. Известно, что св. Григорий Богослов упрекал своего друга Василия Великого в излишней осторожности в его отношении к открытому заявлению о Божественности Святого Духа, той истине, в которой надо было соблюдать некоторую экономическую умеренность, ради "Пневматомахов (духоборцев), которых надлежало привести к единой вере.

30 Денцингер, Enchiridion Symbolorum 302 (изд. 26. С. 146- 147). "Шествуя, так сказать, царским путем ("царский путь" в церковной литературе употребляется в качестве синонима "главной", "большой", "имперской", т.е. особо прямой и важной "дороги"), следуя учительной власти Божественновдохновенной дидаскалии святых наших отцов, а также Преданию Церкви кафолической, ибо мы знаем, что оно от Духа Святого, в Церкви пребывающего, мы определяем со всей строгостью и справедливостью".

31 См. папа св. Григорий Великий. Письма, кн. 1. XXV, П.Г. 77, кол.613

32 "Мы предписываем почитать святую икону (образ) нашего Спасителя Иисуса Христа с той же честью, как и книгу Святого Евангелия. Ибо также как, благодаря буквам последнего, все мы обретаем спасение, так же красочнообразным действием все, - как ученые так и неученые - каждый находит себе пользу в том, что доступно всем. Действительно, также как посредством буки - слова, также посредством красок живопись говорит об одном и том же и одно и то же изображает. Итак, если кто либо не почитает икону Христа, да не увидит тот Его Лица в день второго Его пришествия" (Денцингер, изд. 26, 337. С. 164-165). Если мы здесь цитируем 3-й канон антифотиевского синода (869-870), постановления которого были аннулированы Церковью не только на Востоке, но и на Западе (как доказал Ф. Дворник - см. "Схизма Фотия". Париж. 1950), то делаем это потому, что канон этот является прекрасным примером того сближения которое имело тогда место между Священным Писанием и иконографией, объединенными тем же Преданием Церкви.