

- . Church Dogmatics, 1.2, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T & T Clark, 1956.
- . Church Dogmatics 2.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed. Edinburgh: T & T Clark, 1975.
- . Church Dogmatics, 4.2, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T & T Clark, 1977.
- . Church Dogmatics, 4.3, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T & T Clark, 1977.
- Doyle, Brian M. “Social Doctrine of the Trinity and Communion Ecclesiology in Leonardo Boff and Gisbert Greshake.” *Horizons* 33, no. 2 (2006): 239–55.
- Erickson, Millard J. *God in Three Persons: A Contemporary Interpretation of the Trinity*. Grand Rapids, Mich: Baker Books, 1995.
- . *Making Sense of the Trinity: 3 Crucial Questions*. Grand Rapids, Mich: Baker Books, 2000.
- Grenz, Stanley J. *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*. 1st ed. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2001.
- . *Theology for the Community of God*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 2000.
- LaCugna, C. M. “Re-Conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation.” *Scottish Journal of Theology* 38, no. 1 (February 1985): 1–23.
- LaCugna, Catherine Mowry. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. 1st ed. San Francisco: Harper San Francisco, 1991.
- Moltmann, Jurgen. *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology*. New York: Crossroad, 1992.
- . *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. 1st U.S. ed. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- Olson, R. “Wolfhart Pannenberg’s Doctrine of the Trinity.” *Scottish Journal of Theology* 43, no. 02 (May 1990): 175–206.
- Olson, Roger E., and Christopher A. Hall. *The Trinity*. Guides to Theology. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 2002.
- Pannenberg, Wolfhart. “A Trinitarian Synthesis.” *First Things*, no. 103 (May 2000): 49–53.
- . *An Introduction to Systematic Theology*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 1991.
- Rahner, Karl. *The Trinity*. New York: Crossroad Pub, 1997.
- Torrance, Thomas F. *Trinitarian Perspectives: Toward Doctrinal Agreement*. Edinburgh: T & T Clark, 1999.
- . *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*. 2. ed. London: Clark, 1997.
- Veil-Matti Karkkaietti. “The Trajectories of the Contemporary ‘Trinitarian Renaissance’ in Different Contexts.” *Journal of Reformed Theology*, no. 3 (2009): 7–21.
- Volf, Miroslav. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Sacra Doctrina. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1998.

Морозова Дарья
докторант кафедры
богословия и религиоведения
Национального педагогического
университета имени М. П. Драгоманова,
01030, г. Киев, ул. Пирогова, 9

КОСМА ИНДИКОПЛОВ И СИРИЙСКИЙ КОСМОС ДРЕВНЕЙ РУСИ

Daria Morozova
doctoral student of the department
theology and religious studies
National Pedagogical
University named after M.P.Dragomanov,
01030, Kiev, st. Pirogova, 9

COSMA INDIKOPLOV AND THE SYRIAN SPACE OF ANCIENT RUSSIA

В отличие от изначально одноязычной греческой культуры, славянская христианская культура и, в частности, культура Руси сразу строилась вокруг перевода. Это приобщение к процессу переводу С.Аверинцев оценивает как один из важнейших даров христианизации Руси.¹ Нам *сравнительно* хорошо известна огромная роль в этом процессе греков. Но гораздо меньше

внимания в нашей науке уделяется тому факту, что посредством греческого языка Русь знакомилась отнюдь не только с греческой культурой: через греков (хотя, видимо, не только через них) она открывала для себя и другие источники, прежде всего, ближневосточные – древнееврейские, сирийские, коптские. Сирийские источники крайне редко попадали к нам в прямом переводе². Как

¹ С.Аверинцев. «Тысячелетие Крещения Руси» //Символ № 20, Париж, 1988, с. 63—64

² Смелую гипотезу о том, что такие переводы вообще существуют, впервые высказал А.И.

правило, читатель получал их только в двойном переводе – через греческий. Разумеется, тут может возникнуть вопрос, насколько много подлинной сирийской речи проникало к нам таким путем, через две лингвистические границы с их лингвистическими «таможнями». Например, один из самых любимых на Руси Отцов Церкви, преп. Ефрем Сирий, был знаком русскому читателю в переводах с греческого корпуса его творений. Но т.н. «греческий Ефрем», также как и «армянский Ефрем», отнюдь не тождествен сирийскому Мару Афрему, которого мы только начинаем открывать для себя.

Как бы то ни было, даже такого разведения сирийской речи хватало, чтобы пленить славянскую аудиторию. К тому же, многие сирийские авторы, прежде всего, представители грекоязычной Антиохийской школы, были настолько любезны, что изъяснялись сразу на греческом. Именно этот круг авторов традиционно составлял если не ядро, то, по крайней мере, очень значительную часть древнерусской образованности и оказывал огромное влияние на культуру Руси. В особенности это касается такой привлекательной для славянских переводчиков темы как космология.

В этой статье я хотела бы вкратце рассмотреть возможные причины этой влиятельности на Руси сирийской космологии на примере *Христианской топографии* Космы Индикоплова, одного из самых популярных ее выражений.

Византийские приключения *Христианской топографии*

12 книг *Христианской топографии* были составлены, очевидно, конце 40-х годов VI в.³ Уже в XIX в. ученые заподозрили, что имя их автора – Косма Индикоплов – не более чем псевдоним.⁴ Крупнейшая современная исследовательница и издательница *Топографии*, Ванда Вольска-Коню, уже с полной уверенностью говорит об анонимности этого трактата. Его автор подписывался просто «христианином» и лишь в XIV в. получил от признательных читателей имя и фамилию: имя Косма (Κοσμάς) намекает на его

космографию, прозвище Индикоплов (*Indicopleustes*) означает «плававший в Индию».⁵ Впрочем, ученые подвергают сомнению и тот факт, что автор лично бывал в Индии,⁶ по крайней той, которую мы сегодня так называем.⁷ В довершение Вольска-Коню отнимает у автора *Топографии* его прозвище «Египетский монах»: по ее мнению, ничто не указывает, что на склоне лет знаменитый путешественник стал монахом, как это обычно считалось.⁸ Не смотря на всю эту деконструкцию, автора *Топографии*, в качестве дани традиции, по-прежнему именуют Космой Индикопловым.

Культурная и религиозная идентичность Космы вызывает не меньше вопросов, чем его имя: хотя он называет своим городом Александрию,⁹ не вызывает сомнений его связь с антиохийской и низивинской школами, резко враждебными по отношению к александрийской академии. В XIX в. Де Ла Крозе впервые выдвинул предположение о том, что *Топография* написана несторианином. Некоторые из его доводов вполне убедительны: 1) Косма прямо называет своим наставником «божественного человека и великого учителя Патрикия»,¹⁰ т.е. несторианского католикоса Персии (540-552), известного также под именем Мар Аба; 2) в его списке ересей несториане не значатся (зато там есть их главные противники евтихиане); 3) он говорит о значительном распространении христианства в восточных странах, а в миссии на Востоке (вплоть до Китая) преуспели, прежде всего, несториане.¹¹ Вольска-Коню принимает этот взгляд как аксиому.¹² Однако есть и контраргументы: как признает сама Вольска-Коню, несторианское учение, если и присутствует в *Топографии*, то весьма расплывчато.¹³ Далее, Косма употребляет термин Θεοτοκος (Богородица), теоретически неприемлемый для несториан.¹⁴ Еще более важным доводом против несторианства Космы является молчание византийских источников об этом факте: например, Фотий, критикуя Косму, не высказывает сомнений в чистоте его православия. Правда, если Косма таки поступил в некий египетский монастырь, вполне

Соболевский в статье 1897г. «Особенности русских переводов домонгольского периода» (Соболевский А.И. История русского литературного языка. – Л.: 1980. – С. 134-147).

³ Wanda Wolska-Konus указывает в качестве хронологических рамок 547-549 г. См. ее вступление к публикации трактата в серии Sources chrétiennes, 141, p.16.

⁴ Это мнение впервые было высказано Исааком Воосом (см. J. W. Mc Crindle, Introduction// Cosmas (*Indicopleustes*), an Egyptian Monk. The Christian Topography. – The Hakluyt Society, 1897. – p. iv).

⁵ Wolska-Konus, *ibid*, p.15-16, со ссылкой на свою диссертацию La «Topographie chrétienne» de Cosmas *Indicopleustès*. Théologie et science au VIe siècle. Тем не менее, по долгой традиции, автор по-прежнему фигурирует в исследованиях как «Косма».

⁶ Уже Mc Crindle сомневался в факте посещения Космой Индии; Wolska-Konus однозначно считает его описание Индии пересказами (*Ibid*, p.17).

⁷ Помимо собственно Индии, античные и византийские авторы распространяли этот топоним на о.Цейлон (Тапробан), землю «Омиритов» и, прежде всего, на Эфиопию, которую Косма несомненно посещал.

⁸ *Ibid*, p.19.

⁹ Напр.: «...ты пришел к нам, в великий город Александра» (...πρὸς ἡμᾶς ἐνταῦθα, τῇ μεγίστῃ Ἀλεξάνδρου πόλει, SC 141. 20D)

¹⁰ SC 141, p.307A.

¹¹ J. W. Mc Crindle, *ibid*, p.ix-x.

¹² Wolska-Konus, *ibid*, p.15, p.38-41.

¹³ *ibid*, p.41

¹⁴ Mc Crindle, *op.cit.*, p.x.

вероятно, что там ему пришлось изменить свои взгляды.

Иногда доводом в пользу несторианства Космы считают саму его плоско-комарную модель мира, поскольку она, дескать, отвечает взглядам основателей несторианства – Феодора Мопсуэстийского и Диодора Тарсийского. Но этот аргумент необоснован: антиохийская модель мира гораздо древнее не только несторианства, но и христианства вообще (как предполагают исследователи, она связана еще с аккадскими, ассиро-вавилонскими и египетскими представлениями¹⁵).

В 12 книгах *Христианской Топографии* автор ведет речь отнюдь не только об устройении физического мира: здесь различают космологический, антропологический, профетический и христологический уровни изложения.¹⁶ Между делом Косма описывает свои плавания по Средиземному, Красному, Эритрейскому морям и Персидскому заливу, заморские земли – Эфиопию, Индию, Цейлон и др., обычаи их обитателей, а также предлагает многочисленные исторические экскурсы, толкует Писания обоих Заветов и ведет полемику по множеству вопросов.

Полемику Косма не столько с язычниками, сколько с «лжеименными христианами», которые доверяясь языческой науке, считают небеса сферическими, – т.е. собственно, с александрийцами (главным идейным оппонентом Космы считают монофизитского ученого Иоанна Филопона). Ближневосточную же модель, которую он описывает, Косма позиционирует как единственно возможный христианский взгляд на мир. Подкрепляя этот взгляд, он символически соотносит свою подобную шатру вселенную с формой Моисеевой Скинии. Подобно Скинии, мир простирается с востока на запад. Как Скиния имела длину вдвое больше ширины, так и наш прямоугольный мир имеет те же пропорции. Как в Скинии завеса отделяла Святое святых от остальной части храма, так твердь отделяет горний мир, где обитает воскресший Христос, от подлунного мира, где обитают люди и Ангелы.

С другой стороны, Косма все-таки александриец. По сути, его мысль вращается в проблематике, характерной для эллинистической натурфилософии.¹⁷ По этой причине помимо Библии, Косма обращается местами и к философским аргументам, предлагая порой совершенно неожиданные доказательства

«научности» защищаемых им воззрений. Особенно восхитителен его логический довод идеи, что земля покоится на ничесомже (Иов.26:7), утверждаясь лишь на собственной тяжести (Ср. Пс. 103:5: *основал еси землю на тверди ея*).¹⁸ Словом, труд Космы можно представить как попытку «перевести» традиционное ближневосточное представление о вселенной на язык просвещенного эллинистического христианства.

Эту попытку можно считать удавшейся уже потому, что через эллинистический мир идеи Космы были транслированы окружающим народам, где они получили широкое распространение.

Приключения Космы Индикоплова на Руси

В кириллическом пространстве Косма Индикоплов, по видимому, стал известен достаточно рано. Хотя сохранившиеся славянские списки его трактата – *Книга нарицаемая Косьма Индикоплов* (в ряде списков Дикоппов, Изынедикоплов и т.п.) – датируются лишь XV в. и позже, исследователи убеждены, что текст был переведен значительно ранее. По мнению И. Дуйчева, перевод был сделан в X в. в Болгарии; по мнению А.Соболевского, – в домонгольский период Киевским кружком. Н.Дурново, Л.Илюшина датируют перевод XII-XIII вв.¹⁹ И.Срезневский считал, что памятник стал известен на Руси во всяком случае до XV в.²⁰ отдельную монографию русскому переводу *Христианской топографии* посвятила Елена Пиотровская. Она полагает, что, несмотря на большое количество разрозненных фрагментов текста (более сорока сборников), все они восходят к одному раннему переводу.²¹

Когда бы *Топография* не была переведена на славянский, ее огромное влияние в кириллическом пространстве не вызывает сомнений. Это тем более интересно, что идеи Космы очень мало повлияли на византийскую ученость; да и западные авторы могли ссылаться на его отдельные аргументы для опровержения языческих учений, но не более того.²² Для образованных греков, знакомых со сферической моделью космоса, комарная модель Космы была совершенно одиозна. Патриарх Фотий, описывая его трактат в своем каталоге, отмечал, что стиль Космы оставляет желать лучшего, а его рассказы о заморских странах очень смахивают на выдумку²³ (по-видимому, это было сказано как раз о подлинных воспоминаниях Космы, а не о тех пересказах пересказов, к которым уже успели привыкнуть византийские читатели).

¹⁵ З. Удальцова, «Косьма Индикоплов и его Христианская топография» // *Культура Византии IV – первая половина VII в.* – М.: Наука, 1987. – с.470

¹⁶ Wolska-Konus, Ibid, p.19.

¹⁷ Wolska-Konus, Ibid, p.40.

¹⁸ SC 141, p.319.

¹⁹ См. В.Мильков. «Космологические концепции и сведения в книжности Древней Руси»//

Древнерусская космология. – Пб.: Алетей, 2004. – с.29.

²⁰ Е.Пиотровская, «Христианская Топография Косьмы Индикоплова» в *древнерусской письменной традиции.* – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – с. 105.

²¹ Там же, с. 52- 85.

²² Mc Crindle, op.cit., p.xxvi.

²³ Ibid, p.iii.

Однако на Руси представления Космы – и других ученых антиохийской школы – почему-то обрели едва ли не догматический статус. Ранее считалось, что комарная модель безраздельно доминировала на Руси; В. Мильков показал, что геоцентрическая модель каппадокийцев также была знакома и относительно распространена.²⁴ Тем не менее, источники, несомненно, свидетельствуют об особом пиетете русских книжников к *Христианской топографии*. Косма, предположительно несторианский автор, почитался у нас практически как святой. Его труд входил в список «истинных книг»,²⁵ в ряде древнерусских рукописей он изображался с нимбом,²⁶ в одном списке он охарактеризован как «благочестивый и повсюду славимый кирь Козма»,²⁷ в другом назван «епископом Мариумским»²⁸ (вероятно, отождествление с преп. Космой Маюмским, творцом канонов). Конечно, эта аномалия достаточно закономерна. На Руси нередко считались «священными», «божественными» и «богочеловеческими» книги, которые отнюдь не признавались таковыми в Византии, а то и входили в индексы ложных книг.²⁹ Но, кажется, сирийских авторов это касалось в особенной мере.

С чем же связана такая авторитетность сирийских источников? Исследовательница древнерусских переводов *Христианской топографии* Е. Пиотровская ищет ответ на этот вопрос в сфере политической мысли. По ее мнению, у сирийских авторов Русь позаимствовала идею Вечного Рима. Действительно, у самих ромеев этого представления изначально не было. Впервые оно появляется у преп. Ефрема Сирина, в его толкованиях на видение пророка Даниила; затем эту интерпретацию видения развивает Косма Индикоплов.³⁰ Как доказывает эта ученая, именно у Космы идею «неразрушимого ромейского царства» позаимствовал в XVI в. старец Филофей, построив на ее основе свою концепцию «переходящего Рима» и Москвы как «Третьего Рима».³¹ В самом деле, 2 Слово Топографии, особенно популярное на Руси, среди прочего содержит эти рассуждения. Впрочем, это наблюдение могло бы обосновать значение *Христианской топографии* лишь для Московской Руси, и только с XVI в.; оно не объясняет увлечения славян сирийским христианством в более ранний период.

Б.Успенский объясняет это увлечение совершенно противоположным образом. Обращаясь к гораздо более раннему периоду, он говорит как раз о попытках молодой Русской Церкви эмансипироваться от этого самого «вечного царства» ромеев. Поскольку византийцы нередко были склонны отождествлять христианство вообще с имперской грекоязычной ортодоксией, славяне нуждались в некоем образе православия *соседствующего* с греческим (*а* и *а-итрих*). Древняя православная культура Сирии, по-видимому, оказывалась для них такой парадигмой плюральности. Поэтому отождествление себя с этой культурой доходило до путаницы слов *сурски* и *руски* в ряде русских рукописей. В то же время, благоговение славянских авторов перед древностью, почти вечностью, Сирии и сирийского языка (на котором, по мнению некоторых русских книжников, говорил Адам) создавало вокруг этой культуры определенный мистический ареол.³²

Существуют и другие объяснения сирийского влияния на Русь, порой весьма диковинные. Однако по большей мере это влияние остается загадкой.³³ Имеется ряд предположений о том, что именно Русь могла позаимствовать у Сирии, но какова причина той любви, которая обусловила сам факт этих заимствований?

Желанная вселенная

В поисках ответа на этот вопрос обратимся вновь к славянскому Козме. Пиотровская исследовала все древнерусские списки *Топографии*, пытаясь понять, что именно интересовало славянских переводчиков и читателей в достаточно объемном произведении Космы. По ее наблюдениям, хотя в дошедших отрывках представлены все главы трактата, в них однозначно доминирует пространное 2 Слово. Наряду с занимательными этнографическими зарисовками и эсхатологией – и наряду с экзегетическими рассуждениями о царстве ромеев – здесь особенно усердно переписывались и читались географические рассуждения: о земле, об Океане, о светилах, о рае и потопе и т.д. Славянским книжником явно импонировало мирозерцание Космы.

Естественное эллинизирование христиан, которое оперировало причинно-следственными связями и занималось вопросами «как?» и «почему?», не могло не казаться вчерашним

же ассоциирует империю римлян с вечным царством Христа.

²⁴ В.Мильков, *ibid*, С.69-95.

²⁴ В.Мильков, *ibid*, С.69-95.

²⁵ Е.Пиотровская, там же, с.140.

²⁶ *Ibid*, с. 155.

²⁷ ГИМ, №566 (1495г.), л.б.

²⁸ РНБ №110 (XVIII в.).

²⁹ В.Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. - Киев, 1901., с.138-139.

³⁰ Христианская топография, 2: SC 141, р.389-395. Хотя Косма признает, что «относительно Римского царства у пророка ничего ясно не сказано», он все

³¹ Пиотровская, там же, с. 80-82, с. 136-187.

³² Это же обуславливало мистический, потусторонний образ сирийского языка. См. Б.Успенский. «Почему дьявол может говорить по-сирийски?» // Избранные труды, том 2. Язык и культура. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 59–64.

³³ Такое мнение высказал и о.Михаил Ван-Парейс в своем докладе на Успенских Чтениях 2013 г. в Киеве.

язычникам холодным и чрезмерно отвлеченным. В противовес такому типу науки антиохийская школа предложила науку совсем другого рода; эта иная модальность познания была гораздо более близка недавно просвещенным народам вроде славян. *Христианская топография* ярко, хотя и местами гротескно, выражает этот особый подход к знанию, основанный не на причинно-следственных связях, а скорее на связях целеполагания. Эта наука идет не от начала к концу, а от конца к началу. Поэтому Косма не спрашивает своих оппонентов, *почему* они считают небеса шарообразными или *как* это возможно; он спрашивает, *зачем* им нужно такое небо.³⁴ «Для какой полезной цели (εις τη χρησιμῶν)... небеса должны обращаться?». Косма постоянно пытается вытолкнуть своих оппонентов из привычной для них логики причинности: «Вы *хотите*, чтоб небес было 8 или 9? Вы *хотите*, чтобы воды удерживались на сферической тверди?»

Земля Космы плоская и статичная не потому, что это логически вытекает из каких-то закономерностей: таковы его философские *требования* к космосу. Плоская земля и неподвижные небеса, которые не обращаются вокруг нее, предполагают исключительно линейную модель времени. Это радикальный антитезис «бессмысленному», исключительно циклическому времени язычества, времени, в котором ничего не происходит.

В космосе Космы все явления совершенно непосредственно выражают Божью волю: ангелы лично передвигают по небу светила, приводят в движение воздушные массы (эту работу исполнял Люцифер до своего падения), посылают дождь и снег, устраивают землетрясения.³⁵ Эти идеи очень близки к окказионализму мусульманских мыслителей от Дирара (ум. 745) и мутазилитов (VIII ст.) до Аш'ари (874–936) и аль-Газали (1058–1111); поэтому не исключено, что арабский окказионализм возник под влиянием сирийской христианской философии. В очень буквальном смысле, мир предстает иконой, постоянно украшаемой Божьими перстами (без посредства каких-либо законов природы, которые фигурировали в толкованиях на Шестоднев отцов-каппадокийцев).

Свое описание вселенной Косма многократно обозначает характерным термином *σχῆμα*, на двойственность которого обращал внимание С. Аверинцев.³⁶ С одной стороны, *σχῆμα* – это *схема*: некая модель, в данном случае, космологическая, возможно, слишком обобщенная (Косма не слишком скромно называет свой труд

«Всеохватывающей христианской топографией всего космоса»³⁷). С другой стороны, *σχῆμα* – это *схема, образ* в том смысле, в каком мы говорим об «ангельском образе» монашества (так это слово и передал славянский переводчик: «написание *образомъ* мира»³⁸). В приложении к космографии, это, скажем так, *канон* земли и неба.

Вселенная Космы не случайно похожа на дом. Это, прежде всего, дом человека. Хотя все патристические авторы говорили о мире как о *доме* человека, но в сирийской науке эта мысль выражена особенно наглядно. Здесь особенно уместно говорить об *экологическом* мышлении Отцов Церкви: можно даже утверждать, что антиохийцы не знали никакой космологии, кроме экологии – т.е. науки об *отношениях* человека со своей вселенной. Язык антиохийской школы просто не позволял рассуждать о космосе безотносительно к человеку. У Космы земля не просто где-то там находится; она простирается «с востока на запад», как бы разворачивается навстречу путешественнику, движущемуся к «началу мира», востоку, где, за Океаном, расположены Острова блаженных.

Косма тратит немало страниц, доказывая, казалось бы, простой тезис, что «создал Бог небо и землю» (Быт. 1:1), а не одно лишь небо, которое «охватывает все».³⁹ Вроде бы, никто и не спорил, что Бог (Демииург) создал землю, также как и небо. Но Косма уже в VI в. предчувствовал – надо сказать, достаточно прозорливо – что еще вполне уютная, гармоничная и человекомерная сферическая вселенная александрийцев имеет все шансы превратиться в ту песчинку в необъятной вселенной, на которой мы живем сегодня. Поэтому он с таким жаром доказывал, что все самое важное действительно заключено *между* землей и небесной твердью (ὡς οὐρανοῦ καὶ γῆς ἔνδον ὑλάρχουσι πάντα),⁴⁰ явно отвоевывая нечто большее, чем просто географическую модель. Косма переживал, что в бесстрастных законах эллинистической науки, которая сама по себе ничем не вредна, может незаметно раствориться сам смысл нашего бытия, которое происходит здесь и сейчас, между землей, по которой мы ходим, и небом, в которое мы смотрим с ожиданием.

Славянские читатели, как кажется, очень остро чувствовали этот главный нерв антиохийского естествознания. Именно поэтому они так охотно переняли у сирийских христиан их живой, говорящий космос. Конечно, можно называть и многие другие причины приверженности Руси к сирийской культуре – будь-то политика, историософия и т.п. Но одной из главных причин

³⁴ Христианская топография, 2, §97: SC 141, p.417 В.

³⁵ Христианская топография, 2, §83 -86: SC 141, p.P.401-5.

³⁶ «Знак, знамя, знамение»// Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: CODA, 1997. – С.119-121.

³⁷ Χριστιανικὴ Τοπογραφία περιεκτικὴ παντὸς τοῦ κόσμου. SC 141, p.311A.

³⁸ Напр. в заглавии отрывков из 4 Слова. См. Пиотровская, там же, с.83.

³⁹ Христианская топография, 2 §310: SC 141, p.311-317.

⁴⁰ Ibid, p.317 D.

следует считать присущее сирийским авторам экологическое осмысление космоса, чувство, что земля – это не менее важно, чем небо; острое

ощущение осмысленности нашего пребывания между небом и землей.

Шевчук П.В.

*аспирант кафедры богословия и религиоведения
Национального педагогического
университета имени М. П. Драгоманова,
01030, г. Киев, ул. Пирогова, 9*

КРАТКОЕ ВСТУПЛЕНИЕ В ТЕОЛОГИЮ РАДИКАЛЬНОЙ ОРТОДОКСИИ

Shevchuk Pavlo

*PhD student of the department
of theology and religious studies of
National Pedagogical Dragomanov University,
01030, Kyiv, st. Pirogova, 9*

A BRIEF INTRODUCTION TO THE THEOLOGY OF RADICAL ORTHODOXY

Аннотация. Статья освещает основные богословские положения нового постсекулярного течения, получившего название Радикальной ортодоксии. Исследована внутренняя природа течения, сохранившая свою открытость и недогматичность. В статье также раскрывается сущность центральных богословских тезисов, которые объединяют различных представителей течения. Во-первых, это поддержка концепта «онтология участия», переосмысленного Джоном Милбанком, подчеркнувшим гармоничное соучастие всего творения с Богом, ибо ничто не может существовать вне Его. Во-вторых, представители Радикальной ортодоксии акцентируют свое внимание на сакраментальности, литургии и эстетике. В-третьих, это критика модернизма, который породил дуализм между верой и разумом, а также критика богословского либерализма, рассматриваемая радикальными ортодоксами как приспособление теологии к модерну, а не обоснование Откровения. В то же время за пессимистическую антропологию резко критикуется классический политический либерализм.

Abstract. The article reveals the main theological thesis of the newest post-secular movement, named Radical Orthodoxy. Author explored openness and non-dogmatic nature of the movement. The article is explaining central theses that unite the various members of the . First, it is a concur with concept of "ontology participation", rethought by John Milbank, which emphasizes the harmonious complicity of all creation with God and nothing can not exist outside of Him. Second direction of thought of the participants of the Radical Orthodoxy is the question of sacramentality, liturgy and aesthetics. Third, it is the critique of modernism that gave rise to the dualism between faith and reason, and the critique of theological liberalism, which is considered by radical orthodoxy as an adaptation of theology to modernity rather than a justification for revelation. At the same time, classical political liberalism is sharply criticized for its pessimistic anthropology.

Ключевые слова: Радикальная ортодоксия, модернизм, сакраментальность, Джон Милбанк, Кэтрин Пиксток, Грэм Ворд.

Keywords: Radical orthodoxy, modernism, sacramentalism, John Milbank, Catherine, Pickstock, Graham Ward.

Радикальная ортодоксия как богословское течение сегодня является одним из наиболее заметных течений в современном богословском дискурсе, что обуславливает актуальность изучения ее новых подходов к осмыслению божественного. Изучение теологии этого течения может служить интенсификации постсекулярного дискурса в отечественном контексте. Интеллектуальными вдохновителями Радикальной ортодоксии являются Джон Милбанк (John Milbank) и его ближайшие единомышленники Кэтрин Пиксток (Catherine Pickstock) и Грэм Ворд (Graham Ward), которые сформулировали магистральную линию развития этого нового богословского направления. Вышеупомянутые богословы не называют Радикальную ортодоксию школой или движением в институциональном

смысле. Кэтрин Пиксток подчеркивает, что «Радикальная ортодоксия никогда не воспринимала себя как эксклюзивное движение, а скорее как свободную тенденцию» [13, с. 66]. Г. Ворд, повторяя эту мысль, отмечает, что «Радикальная ортодоксия не имеет ни собственного штаба, ни определенной программы, скажем, как в Йельской школе». Ворд характеризует Радикальную ортодоксию как «теологическую чувствительность, которую участники движения разделяют в большей или меньшей степени» [14, с.117]. Кэтрин Пиксток в свою очередь говорит о течении как о «духе» Радикальной ортодоксии. Таким образом, Радикальная ортодоксия не имеет четкой и доктринальной системы, под которой стоит подписаться, и не является движением или школой, к которой кто-то принадлежит либо не