

Рецензия на кн.: *Plested Marcus. Orthodox Readings of Aquinas. Oxford: Oxford University Press, 2012. (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology). 276 pp.*

ISBN 978-0-19-965065-1

[Православное прочтение Фомы Аквинского]

«Уверенному в своих силах Православию не нужно ни бояться «разлагающего» влияния Запада, ни опасаться того, чтобы научиться у Запада тому лучшему, что было достигнуто Западом, и усвоить это лучшее — в том числе и богословие Фомы Аквинского. Уверенное в себе Православие может себе позволить быть великодушным» (р. 226).

К такому выводу приходит в заключение своей книги британско-американский ученый, доцент университета Маркетт в штате Висконсин, Маркус Плестед. Вся его книга посвящена доказательству: а) общей посылки, состоящей в том, что знакомство с Аквинатом необходимо для всякого профессионального богослова, и для православного не менее, чем для католика; б) конкретного — значительного — масштаба этого влияния на примере ряда фактов, особенно взятых из истории богословия поздневизантийского периода.

Что касается поствизантийского периода истории православного богословия, то Плестед подробно останавливается на двух ведущих традициях этого времени — греческой и русской (здесь особенно ощущается сдерживающее влияние незнания автором русского языка). Сербской и болгарской традиций он не касается вовсе, из румынской бегло упоминает прот. Димитру Станилоаэ, но без какой-либо конкретики. На протяжении всего этого периода (середина XV в. — начало XXI в.), как старается показать Плестед, выделяются два периода подъема интереса к теологии Фомы — византийское богословие XIV–XV вв. (естественно, с Геннадием Схоларием как его логическим и хронологическим завершением) и греческие и русские системы догматики XX в. Наиболее креативным русским мыслителем, продолжавшим традиции Геннадия Схолария и Димитрия Кидониса, Плестед небезосновательно считает прот. Георгия Флоровского (р. 200). Флоровский включает Аквината в реконструируемую им многовековую традицию христианского эллинизма (р. 203, в том числе и с опорой на документы из принстонского архива Флоровского). Из греков старого поколения, как нам показалось, автор с особой заинтересованностью повествует о П. Трембеласе.

В византийском же богословии, как показывает автор (правда, с разной степенью убедительности в разных случаях), именно паламиты (Иоанн Кантакузин, св. Нил Кавасила, Феофан Никейский — и даже св. Филофей Коккин) восприняли ряд элементов учения Фомы в собственные богословские построения.

ния (р. 222; и др.), тогда как антипаламиты — Варлаам, Акиндин, Григора, Прохор Кидонис — отличались непримиримостью к новейшим веяниям тогдашней западной мысли. Большая заслуга Плестеда — в показе неадекватности этой устаревшей и во многом заведомо ложной оппозиции: паламит — мистик — антизападник; антипаламит — рационалист — западник.

Надо отметить, что за страницами книги Плестеда ощущается влияние о. Герхарда Подскальски (1937–2013), создавшего концепцию «гуманистического богословия» и его процветания в Византии IX–XV вв., Иоанна Димитракопулоса, всколыхнувшего научный мир своей недавней публикацией о «видоизмененном паламизме» ряда мыслителей-паламитов XIV–XV вв. (2011), Иоанна Полемиса, одним из первых заговорившего (правда, на наш взгляд, несколько преувеличивая реальное положение дел) о томизме Феофана Никейского (добавим — разумеется, «видоизмененном», так его было бы точнее называть)... Но ведь автор с первых страниц и ставит себе цель, по сути, скромного обозревателя фактов, а порой и чужих концепций, не претендуя на революционность. И надо сказать, что с так поставленной задачей он, в общем и целом, справился.

Одобрив концепцию и содержание книги в целом и разделяя не без оговорок вывод автора, состоящий в том, что Православию подобает быть более интеллектуальным, беря в этом пример с Запада (т. е. прежде всего с католицизма), остановимся на некоторых частных вопросах, раскрытие которых относится как к несомненным достоинствам книги, так и к ее недостаткам.

В первой главе «Фома Аквинский и греческий Восток» (р. 9–28) автор стремится показать, что Аквинат более глубоко усвоил и переработал греческую святоотеческую традицию, чем это обычно предполагается (ср., например, противоположную концепцию Д. Брэдшоу, показавшего, в частности, неадекватность ряда истолкований Фомой Псевдо-Дионисия Ареопагита). Греков Фома в общем и целом считал православными, за вычетом расхождений по вопросам о Филиокве, примате папства и, разумеется, о различии между Божественной сущностью и энергиями. Во второй главе «Григорий Палама и латинский Запад» (р. 29–60) Плестед производит, по сути, обзор литературы, посвященной интерпретации известного факта: заимствованию Паламой учения Августина о Св. Духе как взаимной любви Отца и Сына (см., прежде всего, гл. 36 «Ста пятидесяти глав»), детально не разбирая при этом монографии И. Димитракопулоса (1997) и некоторых новейших статей Микеле Трицио¹. Выводы Плестеда о широте духовного горизонта и богословского кругозора св. Григория Паламы, в общем, повторяют выводы пионерской работы Райнхарда Флогауса, опубликованной еще в 1996 г. В итоге автор подчеркивает вза-

¹ Напр.: *Trizio M. Alcune osservazioni sulla ricezione bizantina del De Trinitate di Agostino // Byzantine Theologians. The Systematization of their Own Doctrine and their Perception of Foreign Doctrines / ed. A. Rigo, P. Ermilov. Roma, 2009. P. 143–168.*

имодополнительность духовных миров и богословских методов Ангельского доктора и Учителя безмолвия, охотно присоединяясь к старой максиме: *Non sunt adversi sed diversi*. Насколько мы помним, подобные высказывания звучали еще из уст кардинала Ш. Журне в его статье «Паламизм и томизм» (1960), оставшейся не учтенной у Плестеда.

Эта «методологическая» часть представляет собой своего рода задел, позволяющий автору перейти ко второму — и центральному — разделу монографии: «Византийские прочтения Аквината» (р. 63–134). В главе третьей «Первая фаза» (р. 63–107) последовательно рассматриваются Димитрий Кидонис (оценка его вклада в развитие византийского томизма — в высшей степени положительная), Прохор Кидонис (один из самых интересных разделов; оценка вклада Прохора — отрицательная и, на наш взгляд, справедливая), Иоанн VI Кантакузин (с положительной оценкой), Феофан Никейский (один из самых слабых разделов в силу неполноты фактологии; оценка вклада Феофана — положительная), свв. Нил и Николай Кавасилы (оценки обоих положительные и, на наш взгляд, заслуженные). Автор пытается доказать (вынося это и в заключение) исключительную роль, наряду с Димитрием Кидонисом, Нилом Кавасилой и Николаем Кавасилой (в оценке которого он почему-то опирается преимущественно на старую работу Жана Гуйяра 1975 г., а вовсе не на новейшую — И. Димитракопулоса, 1998 г.), Феофана Никейского в деле утверждения византийского томизма — но на деле ограничивается, по сути, реферированием книги И. Полемиса 1996 г. Не процитировано даже второе и более качественное издание «Пяти слов о Свете Фаворском» Г. Захаропулосом (2003), не учтено важное истолкование мысли, общей у Феофана и Аквината (SCG III, 53), о том, что сущность и мышление в Боге совпадают, — а ведь такое истолкование было дано Давидом Дисипатом. Согласно этому автору-паламиту, такое совпадение может объясняться перихорезой мышления как одной из энергий Божиих — и сущности². Поэтому наряду с чисто томистскими параллелями в данном случае необходимо более пристально присматриваться и к аналогичным событиям в истории самой византийской мысли.

Странно, что автор цитирует Синодальный томос 1368 г. по РГ, упорно игнорируя известное ему издание А. Риго 2004 г. (р. 74, п. 50; и др.). Подчеркивается вполне дружелюбное отношение к Августину со стороны обвинителей Прохора (р. 77). В конце параграфа о Прохоре Плестед убедительно демонстрирует намеренное искажение учения о Преображении Фомы Аквинского этим несколько странным монахом-томистом (р. 78–84). В этом видится одна из важнейших находок автора.

² См. об этом подробнее в нашей работе: *Makarov D. The First Origin, Thinking and Memory in the Byzantine Philosophy of the Late Thirteenth and Fourteenth Centuries: Some Historico-Philosophical Observations // Philosophy in Byzantium / ed. M. Knježević et al. Alharva, CA, 2014 (forthcoming)*.

Более реферативной получилась четвертая глава «Дальнейшие прочтения» (р. 108–134), завершающаяся сильным и ярким параграфом о Геннадии Схоларии (р. 127–134), который надо, впрочем, штудировать параллельно с более методически и фактически подкованными трудами о Кристиана Кэппеса (Christiaan W. Kappes). Схоларий — благодатная тема для любого ученого, желающего показать возможность успешного совмещения томизма и паламизма, и Плестед — не исключение.

Третья (и, очевидно, также волнующая для автора) часть носит название «Османская эпоха и современные православные прочтения Фомы Аквинского» (р. 137–228). Открывает эту часть глава пятая «Отклики на Аквината в раннее Новое время» (р. 137–176), посвященная второй половине XV–XVIII вв. Среди греческих откликов на Фому в конце XV в. встречаем даже канон, кондак и эксапостиларий Фоме, принадлежащие перу митр. Иосифа Мефонского (Иоанна Плусиадена), которые Плестед публикует в английском переводе на pp. 140–141. С увлечением разбираются учения патр. Иеремии II Светлейшего, прибегавшего к латинской теологии в своей полемике с протестантами из Тюбингена (р. 144), Максима Маргуния с его «иринистским» подходом к Филиокве (все дело будто бы в том, что латиняне спутали в своем догмате временное и вечное исхождение Св. Духа; р. 146–147), более критический подход к Аквинату Мелетия Пигаса и др. Отмечается отклонение от латинства Кирилла Лукариса — чего и следовало ожидать, учитывая прокальвинистские симпатии патриарха (р. 150). Пример ревностного паламита, в то же время изучавшего латинскую схоластику, являет нам Георгий Корессий, один из крупнейших греческих богословов XVII в. (р. 151–154). Наконец, автор не мог не остановиться на патриархе Иерусалимском Досифее II (1669–1707), в «Исповедании православной веры» которого он отмечает, в частности, едва ли не утверждение существования чистилища (гл. 18; р. 157). Чуть дальше делаются выводы о частичной ориентации Досифея на постановления Тридентского Собора. Учит Досифей — вслед за Фомой и латинской схоластикой в целом — и о пресуществлении (*transsubstantiatio*) Св. Даров, в связи с чем Плестед замечает: не столь важно знать, откуда Досифей узнал это учение, сколь признавать, что он это все-таки сделал — несмотря на свою ревность о Православии (р. 157, 158).

В греческом богословии XVIII в. до эпохи колливадов не наблюдается столь ярких явлений, которые были бы значимыми для истории православной рецепции Фомы. Зато уже Афанасий Парийский (1721–1813) во введении своего «Краткого изложения Божественных догматов веры» ставит, по сути, вопрос Фомы: «Необходимо ли богословие?» (ср. ST I^a q. 1 a.1) (р. 166). Но отвечает Афанасий на этот вопрос, следуя своему учителю Евгению Вулгарису и раскрывая паламитское учение о различении между Божественной сущностью

и энергиями (р. 166–167). Таким образом, на общие с латинянами вопросы даются все же свои, православные ответы.

Параграф 5.2 «Русский мир» (р. 169–176) открывается пересказом некоторых западных исследований (в основном, И. Денисова) о жизни и деятельности преп. Максима Грека. Максим упоминает Альберта Великого и Дунса Скота (сказывалось доминиканское прошлое), но ничего не говорит о Фоме, хотя он должен был знать его (р. 172). А вот тема несомненного паламизма Максима осталась у Плестеда совершенно нераскрытой. Подчеркивается образовательная и богословская деятельность на Украине Петра Могилы и основанной им школы (р. 173–175). Утверждается (без доказательств), что свт. Димитрий Ростовский был начитан в Аквинате (р. 175). Завершается параграф краткими упоминаниями «протестантской реакции» на латинство при Феофане Прокоповиче — и становящегося вновь русского исихазма прп. Паисия Величковского (р. 176). Добавим, что даже при столь беглом упоминании необходимо было затронуть вопрос о паламизме Паисия — ведь его тексты (в частности, «Автобиография») изобилуют цитатами, в частности, из гомилий Паламы.

Глава шестая «Прочтения Аквината в современной православной мысли» (р. 177–219) отчасти разбиралась в начале рецензии. С увлечением повествует автор о славянофилах (особенно, разумеется, о Хомякове — р. 180 и сл.), подвергая критике их национально-славянскую утопию духовной и культурной самобытности, исключаящую и Византию, и Запад из числа источников чаемого духовного возрождения Святой Руси. У славянофилов автор вскрывает истоки расхожей идеологемы: Православие — не Запад, не рационализм, не схоластика... и т.д. (р. 181, 182). Повествуется об отклике Соловьева на энциклику папы Льва XIII «Aeterni Patris»³ в «Критике отвлеченных начал» и о его призыве совместить наследие Востока и Запада в христианской философии будущего (р. 183–184).

Параграф 6.2 «Греческое православное богословие (1821–1960)» (р. 184–188) кратко обозревает догматические пособия этого периода (в частности, «Догматику» Х. Андрутцоса), страдавшие тем же смешением элементов схоластики и протестантизма, которое было характерно во многом и для русского академического богословия дореволюционного периода. Более увлеченно анализируются воззрения свящ. Павла Флоренского и прот. Сергия Булгакова (р. 188 и сл.), в частности, привлечение Флоренским положений Фомы для обоснования теории множеств Г. Кантора (р. 189) и общее почтительное отношение Флоренского к Ангельскому доктору. Подчеркивается масштабность фигуры Булгакова и трудность его отнесения к какому-либо одному направлению в истории мысли (р. 190). Вместе с тем, автору претит стремление Булгакова,

³ О значении этой энциклики для неотомизма см.: Жильсон Э. Философия и теология. М., 1995.

роднящее его со славянофилами, к «отрицательному» определению Православия — через то, чем оно не является, и в том числе через оппозицию томизму (р. 191–193). Затем автор переходит к параграфу 6.4 «Появление парадигмы «неопатристического синтеза» (р. 193–204). Объем этого параграфа свидетельствует о его центральности — в понимании Плестеда — для современных путей православного богословия, и с этим трудно не согласиться. Однако и в рамках этого подхода он вскрывает бинарную оппозицию между Владимиром Лосским, высказывавшимся против западных влияний на православную мысль, и интегрально-холистическим подходом прот. Георгия Флоровского. От Булгакова же Лосский, естественно, отличается неприятием софиологии (р. 197). Таким образом, вскрываются уже, по меньшей мере, три (а не две, как более привычно считать — софиология и неопатристика) парадигмы новейшей русской мысли (ведь именно это, а вовсе не внутримарксистские споры в СССР, добавим от себя, определяет русскую мысль в целом).

В параграфе 6.5 «Восток и Запад в современной православной мысли» (р. 204–214) автор особенно подробно разбирает греческие богословско-философские учения — антизападничество прот. Иоанна Романидиса (1927–2001) и Христа Яннараса, примиренческий подход Димитриса Кутрубиса (1921–1983), учившегося в молодости у иезуитов, Панайотиса Нелласа и Никоса Нисиотиса. В общем и целом, и у греков он вскрывает те же полюса оппозиционного — и «иринистского» отношения к Западу, что и в русской мысли. Параграф 6.6 называется «За пределами дихотомии?» (р. 214–219) и посвящен рефлексии над этой оппозицией и путям ее возможного преодоления. Дополнительно упоминаются критический подход к Фоме митр. Каллиста (Уэра) и прот. Димитру Станилоаэ (р. 216–217). Ссылаясь на Киплинга («О, Запад есть Запад, Восток есть Восток, и им не сойтись никогда»), автор заключает, что Фома если и упоминается православными богословами в наши дни, то чаще всего — как архетипический пример извечной оппозиции между двумя полюсами христианства (р. 219). Сегодня эти богословы далеки от «иринистского» подхода их поздневизантийских предшественников. Не настала ли пора преодолеть эту оппозицию?

Заключительная, седьмая глава «Новые перспективы» (р. 220–228) посвящена поиску ответов на эти вопросы. Не случайно, подмечает автор, ведущий паламит после смерти св. Григория — св. Филофей Коккин — был ближе к Фоме, чем еретик Прохор Кидонис, осужденный на Константинопольском Соборе 1368 г. (р. 221). Не настала ли пора православным взять курс на этот образец? Ведь наиболее пронизательные византийцы (здесь, очевидно, имеются в виду и Схоларий, и Нил Кавасила) видели в Фоме теолога универсальной, вселенской Церкви (р. 223). Не пора ли отказаться от «негативистского»

определения Православия, навеянного славянофилам немецким романтизмом и идеализмом (р. 225)? Ведь (ср. начало рецензии) «уверенное в себе Православие может себе позволить быть великодушным».

Такими раздумьями и заканчивается содержательная часть книги Плестеда. За этим следуют подробная (но не полная) библиография и индексы, достойно завершающие эту во многом поучительную книгу.

Подводя итог, следует отметить, что М. Плестедом проделана важная и значимая работа, призванная помочь православным раскрыть глаза на их собственную идентичность и задуматься о том, не потребно ли на современном этапе развития православной и католической традиций богословия — в меняющемся и глобализирующемся мире — стремиться к тому, чтобы лучше и полнее узнать веру и богословие друг друга. Ведь, в конечном счете, «хорошо... жить братьям вместе» (Пс 132. 1).

Д. И. Макаров