Автор: Автор

Предлагаем вниманию наших читателей публикацию заключительной части интервью почетного члена Киевского Религиозно-философского общества, доктора богословия, профессора Парижского Свято-Сергиевского Православного Богословского Института Йооста ван Россума
, данного им сайту КРФО.

**В первой части профессор, родившийся в протестантской семье, рассказал о личном пути к православной вере, поделился своими размышлениями о том, какие идеи его учителей – выдающихся православных богословов XX века протопресвитеров Александра Шмемана и Иоанна Мейендорфа, наиболее актуальны для сегодняшнего времени, а также раскрыл то, что отличает паламизм и томизм в сотериологической перспективе.**

**Вторая часть посвящена проблемам, важным для нашей церковной жизни и требующим компетентной богословской оценки: направленность исследований византийского святоотеческого наследия в Украине, отношение к некоторым экуменическим проектам и инициативам.**

С профессором Йоостом ван Россумом беседовала Ученый секретарь КРФО, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии имени Г. С.

Сковороды НАН Украины Наталия Филиппенко.

*– В последнее время и в Украине стали появляться исследования, посвященные анализу восточной святоотеческой традиции. В частности, в 2010 году в издательстве «Дух и литера» на украинском языке вышла монография Ю. П. Черноморца «Византийский неоплатонизм от Дионисия Ареопагита до Геннадия Схолария». По словам автора, основные результаты его исследования – это «открытие того, что метафизические системы Византии являются не менее схоластичными, чем средневековая философия и теология Запада»; «непродуктивность использования паламизма в современной православной теологии из-за его противоречивости и существенных недостатков» (с. 426). Последний вывод касается дальнейшего развития православного богословия, хотя при этом и утверждается, что «эта книга написана мной как религиеведом и историком философии». Автор также противопоставляет Паламу как антиметафизика Максиму Исповеднику как метафизику и отмечает, что «вершинным достижением византийского неоплатонизма была богословско-философская система Максима Исповедника (580-662), которого исследователи называют «Фомой христианского Востока» (с.6). Хотелось бы услышать Ваше мнение о перспективах исследования святоотеческого наследия в этом направлении?*

Подобные утверждения не новы. Они возникли в среде католических богословов-доминиканцев в 60-е годы XX века после II Ватиканского Собора и стали причиной споров между православными и католиками. Дискуссию вызвало утверждение доминиканцев о том, что Максим Исповедник стоит особняком в греческой святоотеческой традиции, что он православный схоласт и предшественник Фомы Аквинского, а не Григория Паламы. В этой связи показателен такой эпизод. Однажды, когда епископ Василий (Кривошеин) сравнил св. Максима Исповедника и св. Григория Паламу, доминиканцы упрекнули его в том, что он читает Максима через паламитские очки, на что владыка ответил: «Это Вы читаете Максима через очки томизма».

Почему же в среде католических богословов-доминиканцев возникла эта идея, эта потребность использовать «очки томизма» для прочтения наследия великого православного богослова? На мой взгляд, краткий, но очень емкий и убедительный ответ на этот вопрос представлен в статье архимандрита Плакиды (Дезея), опубликованной в журнале «Православная мысль» (№9, 2012), издаваемом Свято-Сергиевским Институтом, который я передал в дар библиотеке Киевской Духовной Академии и Семинарии *(от ред. – Archimandrite Placide (Deseille) Le Père Cyprie*

*n ( Ker n) et saint Maxime le Confesseur // La Pensé e Orthodoxe , 9 ( nouvelle sé rie), 2012, pp. 67-73).*

Особую ценность этот ответ имеет потому, что о. Плакида (Дезей) сам в то время принадлежал к католической монашеской традиции, много общался и с православным богословом архимандритом Киприаном (Керном), который расширил и углубил его знание греческих отцов, и с католическим теологом-доминиканцем отцом Мари-Жозефом Ле Гийу, автором идеи о сходстве между Фомой Аквинским и Максимом Исповедником.

Следует сказать несколько слов о самом отце Плакиде. Это особый, уникальный человек. Он родился в католической семье, с 1942 по 1966 гг. принадлежал к католическому ордену цистерциан (аббатство Бельфонтэн). В 50-е годы под руководством о. Анри де Любака и о. Жана Даниэлу (впоследствии оба стали кардиналами) работал в секретариате коллекции «Sources Chrétiennes», а в 60-е годы в издательстве аббатства Бельфонтэн основал серию ««Spiritualité orientale». В 1966 г. отец Плакида (Дезей) основал монастырь византийского обряда, а в 1977 г. он и насельники обители перешли в Православие и примерно через год стали монахами афонского монастыря Симонопетра. По возвращении во Францию в том же году о. Плакида вместе с братией основал четыре подворья этого монастыря. Он долгое время преподавал патрологию в Свято-Сергиевском Институте, является авторитетным и почитаемым автором и переводчиком книг по православной духовности и монашеству.

Но вернемся к рассказу архимандрита Плакиды (Дезея). Описывая те настроения, которые охватили католическую церковь в конце 60-х годов после II Ватиканского Собора, он характеризует их как некий водоворот, в котором оказалась и теологическая школа доминиканцев Сольшуар. Проблема состояла в том, что молодых доминиканцев не удовлетворяло преподавание томистской доктрины: одни из них оказались в плену у марксистских идей, а другие увлеклись Православием. Доминиканский теолог о.

Мари-Жозеф Ле Гийу, беседуя в то время с о. Плакидой, говорил, что, по его мнению, кризис ордена, к которому он принадлежал, связан с разочарованием молодого поколения в томизме. Но ведь именно это учение является определяющим для доминиканцев, поэтому сохранение ордена может быть связано только с возвращением к Фоме Аквинскому. Но как это осуществить, если лучшие студенты Сольшуар отдают предпочтение греческим отцам?

Как пишет о. Плакида, о. Ле Гийу был хорошо знаком с Православием, но на ход его размышлений в решении поставленной задачи повлияла частично и идея Алена Безансона о гностицизме некоторых православных мыслителей, истоки которого он усматривал в греческой патристике. Дальнейшее изложение этой истории, на мой взгляд, лучше передать словами самого отца Плакиды (Дезея): «Отец Ле Гийу пришел к мысли, что учение греческих отцов, в частности отцов-каппадокийцев, включает в себя некоторую двусмысленность. Наряду с превосходными идеями в нем содержатся и другие, в которых, согласно нему, кроется опасность. Заслуга св. Максима, полагал он, состоит в том, что он преодолел эту двусмысленность, не только сохранил то, что является подлинно православным, но и создал на этой основе безупречный синтез, прибегая к философским рассуждениям в уже почти схоластической манере. К сожалению, он не имел последователей среди греков, которые после него развивали лишь наиболее спорные моменты традиции, что и привело к паламизму, еретичность которого не вызывает сомнений, согласно отцу Ле Гийу. Зато св. Максим проложил дорогу св. Фоме Аквинскому, который является истинным наследником лучшего из греческих отцов. Итак, если кто-то интересуется мыслью греческих отцов, то именно у Фомы Аквинского следует искать ее в завершенном виде. Руководя исследованиями многих молодых доминиканцев – в частности, отцов Хуана Мигеля Гарригеса, Алена Риу, Кристофа фон Шенборна (ставшего впоследствии Венским архиепископом), – он направлял их поиски именно таким образом. Результатом этого стала публикация в семидесятые годы целого ряда работ, похожих между собой в том, что они продолжали и уточняли ту интерпретацию, которую о. Ле Гийу и другой доминиканский знаток творчества св. Максима – о. Ирене-Анри Далмэ, автор многочисленных статей, дали этому творчеству. Поданное и проинтерпретированное таким образом, учение св. Максима могло действительно представляться в качестве учения предшественника Фомы Аквинского и доктрины латинских теологов, в частности о тварном характере освящающей благодати и об «интенциональности христианского бытия» (l'«intentionnalité de l'être chrétien»), т.е. о том, что соединение человека с Богом происходит на уровне знания и любви и не содержит ничего онтологического, никакого «взаимопроникновения» человека и нетварных Божественных энергий. Божественная благодать есть некое тварное состояние (
*habitus)*
, тварное следствие Божественного действия, которое делает человека способным знать и любить Бога «сверхъестественным» образом» (с. 71-72).

Отмечая, что подобная интерпретация далека от того понимания учения св. Максима, которое было у другого его собеседника – православного богослова о. Киприна (Керна), о. Плакида указывает на фундаментальное различие между греческой и латинской традицией. «Согласно последней, когда Св. Троица действует, если так позволительно говорить, вне Себя Самой, *ad extra*, Она делает это, только создавая тварную реальность. В противоположность этому, согласно греческим отцам, Св. Троица действует двояко *ad extra*; Она может это делать, либо, действительно, создавая тварную реальность, либо – это касается дела освящения или «об ***о***жения» разумных тварей – воздействует на человека, пронизывая его Своей нетварной энергией. Это то, что св. Василий сделал отчетливым уже в 26 главе своей *«Книги о Святом Духе»* : « Так же, как способность видеть пребывает *в* здоровом глазу, так и действие ( *energeia* ) Святого Духа – *в* очищенной душе». Св. Максим, в свою очередь, так толкует слова ап. Павла «не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20): «в очищенном человеке тварная энергия, без того, чтобы быть разрушенной, пронизывается нетварной энергией так, что можно сказать, что сам Бог действует в нем» ( *Ambigua,* PG 91, 1073D-1076C)» (с.72).

Я специально привел столь обширные цитаты из статьи о. Плакиды, чтобы из его уст, уст свидетеля тех событий, прозвучали и история о том, как и почему св. Максима Исповедника стали сравнивать с Фомой Аквинским, и приведенные выше аргументы, одновременно опровергающие «еретичность» учения о Божественных энергиях св. Григория Паламы и надуманное противопоставление св. Максима как отцам-каппадокийцам, так и Паламе. Думаю, что статья о. Плакиды (Дезея) будет полезным ориентиром для понимания сути современных интерпретаций святоотеческой традиции.

*– Последние двадцать лет в Украине отмечены как возрождением Православия, так и возникновением нового и возобновлением старого расколов (УПЦ-КП, часть УАПЦ), воссозданием Греко-католической и приходом Римо-католической церкви, усилением позиций протестантизма. Столь сложная церковная ситуация лет десять назад вызвала появление целого ряда экуменических движений и проектов. В частности, в 2004 году при Украинском католическом университете был организован Институт экуменических студий. Его цель – «исследовать вопрос христианского единства междисциплинарным, межконфессиональным и практическим образом». На одной из конференций,*

*организованных Институтом, доктор Михаил Петрович, зав. кафедрой богословия УКУ, высказал идею о том, что греко-католики и православные могли бы вместе служить литургию Преждеосвященных Даров, поскольку в ней используются уже освященные Дары: греко-католики могли бы причащаться из одной чаши, в православные – из другой. А доктор Антуан Аржаковский, в то время директор Института, рассказывая о Божественной Литургии, которую служили во время конференции, высказал сожаление по поводу того, что «часть наших православных братьев – епископы и священники – не приступали к Св. Евхаристии. И это проявляло глубокий трагизм этого состояния, в котором мы находимся, состояния, в котором мы не можем пребывать, не чувствуя глубокой раны в своем сердце. Почему мы можем выйти посреди литургии и сказать друг к другу «Христос посреди нас», но не можем приступить к св. Причастию. Этого не может объяснить ни один богослов. Этому объяснения нет. Это аномалия, которую следует оставить в истории как какое-то недоразумение, какое-то затмение ума» ( http://blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=536 ). Еще одна инициатива –*

*организация в сентябре 2012 года Центром св. Климента Римского (Киев) молодежных встреч с братом Алоизом (настоятелем общины Тэзе, объединяющей католиков и протестантов) в различных храмах Киева с участием в совместных молитвах. Тема встреч – «учиться жить в солидарности с людьми разных культур и конфессий, стараясь преодолевать стены разделения и открывая пути доверия между людьми». Хотелось бы узнать Ваше мнение по поводу этих экуменических проектов.*

Думаю, что те, кто выдвигал эти инициативы, имели благие намерения. Однако необходимо осмыслить суть этих начинаний и их возможные последствия для Православной Церкви.

Начну с общины Тэзе. По моему мнению, те встречи, которые она организовывает, полезны для тех, кто не знаком с христианством, кто находится на пути к вере, кто еще не вошел в Церковь. Но для тех, кто пребывает в Церкви, кому ведома церковная молитва, кто приступает к церковным таинствам, участие в таких проектах означает своего рода возвращение в доцерковную жизнь, размывание самого понимания Церкви.

Что касается тех инициатив, которые были озвучены в Институте экуменических студий, они еще менее приемлемы: в них не просто искажается понимание Церкви, но содержится угроза подлинному существованию Церкви. Как и мой учитель, протопресвитер Иоанн Мейендорф, я выступаю против интеркоммуниона, совместного причащения представителей разных христианских конфессий. Ведь Св. Причастие – это

не личное действие, а экклезиальное, и пока Церкви не объединились, оно не является возможным. Есть люди, которые пытаются упростить экуменический диалог, выдвигая идею о существовании богословского диалога, а наряду с ним – «духовного экуменизма», «экуменизма любви», «экуменизма жизни» и подразумевая, что богословие существует само по себе, имеет ограниченную сферу применения, является не столь важным, а главная задача – это соединиться вокруг Христа. На самом деле, богословие и духовность неразделимы. Все богослужение нашей Церкви есть живое, практическое богословие. Нельзя объединиться вокруг Христа, не понимая подлинной сути нашего соединения со Христом, не понимая Христа. Надеюсь то, что я говорил в своем докладе и в этом интервью о различии богословия св. Григория Паламы и теологии Фомы Аквинского, является достаточно убедительным доказательством той важности, которую имеет богословие в деле нашего спасения, обосновывая его возможность и укрепляя нашу надежду на него.

Хочу напомнить также слова о. Иоанна Мейендорфа о плохом и хорошем экуменизме. Плохой экуменизм – это когда мы считаем поиск компромисса более важным, чем имеющиеся богословские и экклезиологические различия, когда утверждаем, что эти различия несущественны. Хороший экуменизм, настоящий диалог предполагает объяснение и уяснение того, почему имеющиеся различия не могут быть просто отброшены или проигнорированы (как, например, Filioque), почему их следует осмыслить, почему они являются проблемой, непременно требующей разрешения. Но хороший экуменизм предполагает также и то, что мы не должны ощущать нашу принадлежность к Православию как некую избранность, некое личное превосходство по отношению к инославным христианам. Следует не только обозначать существенность того, что нас различает, но искать и признавать то, что нас объединяет, и это, прежде всего, – вера во Христа как Воплотившегося Бога, понимание, что в Нем наша надежда и наше спасение. Это то, что позволит нам поделиться с инославными сокровищем православной веры, открывающей подлинный путь ко спасению во Христе, а им откроет возможность его принять.

*– Благодарю Вас за столь нужное и важное интервью и надеюсь, что сказанное Вами поможет нам стремиться жить и учиться воспринимать и церковное богослужение, и богословие, и то, что происходит в христианском мире, в самой главной перспективе – перспективе спасения во Христе.*