

Книга отца Герхарда Подскальского (Общества Иисусова) о греческой теологии времен власти турок продолжает его монографию по «богословскому методу» в Византии XIV—XV вв.<sup>1</sup>, где было дано определение «теологии» применительно к восточной традиции: это логическая концептуализация богословского содержания. Русскому читателю было бы привычнее выражение типа «философский язык», но автор исходит из западного различия *Theologie / Spiritualität*, для которого в русском нет точных эквивалентов. Г. Подскальский интересовалась система понятий, общность которой необходима для любого диалога между богословами разных взглядов (с. 389). Поэтому автор рассматривает и труды противников православия, и полемику между конфессиями Запада, когда в ней ссылаются на «греков»; с другой стороны, он отказывается от изучения аскетики. Под «греческим» же автор понимает все сделанное греками, а также негреками (славянами, румынами), связанными с их школой.

Книга содержит три главные части, за которыми следуют дополнения и указатели. В вводной части (с. 1—78) охарактеризованы положения греческого православия и общие и особенные черты богословия периода туркокрации, после чего две важнейшие, по оценке автора, особенности рассмотрены в разделах «Значение паламизма как элементы торжества» и «Новые школы и печати как элемент развития»; далее характеризуются предмет исследования и степень его изученности. Во второй части («Историческое развитие», с. 79—386), разделенной на четыре раздела согласно введенной автором периодизации, даются характеристики отдельных богословов. Объем сведений столь обширен, что заинтересует не одних историков богословия: очерк деятельности и обзор всех сочинений с разбором богословских перечней изданий, часто рукописей, переводов (славянские названы почти всегда), научной литературы. В третьем разделе (с. 387—405) помещены выводы и два excursus: «Евхаристический спор XVII в.» и уточненные списки Восточных патриархов, митрополитов Филадельфийских и пап до 1821 г. Труд со столь обширной программой не мог не оставить места для частных поправок и дополнений, но они уже не изменяют главного впечат-

ления: история греческого богословия получила источниковедческую базу, какой никогда не имела. Более спорными остаются концептуальные построения автора, и это во многом связано с его чрезмерным доверием к устаревшим интерпретациям источников.

Важнейшей богословской темой книги стало учение о евхаристии, обсуждение которой начинается уже в первом историческом очерке, посвященном Схоластию. Отец Подскальский (вслед за о. М. Жюжи) видит у него лишь томистскую теорию «пресуществления» (с. 83). Но для понимания термина «пресуществление» у греков необходимо отвечать на вопрос, который даже не ставится западными учеными: в сущность чего «пресуществляется» хлеб? Ведь греки не постулировали, как Гумберт, самостоятельную «сущность Тела Христова». У Схоластия «сущность тела» под «акциденциями» хлеба — это общая людям человеческая природа, воспринятая Христом и обожженная в ипостаси Сына соединением с природой Бога. Приобщаясь Телу Христову, верные получают такое же соединение с сущностью Бога, какое через воплощение Сын Божий получил с сущностью человека<sup>2</sup>. Такое понимание невозможно вне христологии «неохалкидонизма»; по сравнению с томизмом это другая вера в Христа (воспринятую Сыном человечество становится необходимо-сущим в Боге, не имеющем акциденций; ограниченность же его обликом Иисуса или хлеба одинаково акцидентальна<sup>3</sup>). Христология вообще выпадает из поля зрения автора. Учение Схоластия (в третьем поколении) ритор Мануил в одном из неизвестных Подскальскому сочинений обращает внимание на неисцеление (по природе тленного) Тела Христа во гробе<sup>4</sup>. Важность этого вопроса для «неохалкидонизма» и понимания евхаристии срав-

<sup>2</sup> *Georges Scholarios. Oeuvres complètes. P., 1928. T. 1. P. 128.*

<sup>3</sup> *Georges Scholarios. Oeuvres... 1930. T. III. P. 358—360.*

<sup>4</sup> Сочинение, написанное для уяснения догмата об обожении плоти Господа... / Изд. архим. Арсения. М., 1890. С. 22. Еще один неучтенный трактат: Ответ иеропсалту господину Герасиму о «богоначальном мановении» / Изд. арх. Арсения. М., 1894. Вл. Арсений издал независимо также «Ответ доминиканцу Франциску» (М., 1889). Работы вл. Арсения известны незаслуженно мало. См.: *Спаский А. А. Преосв. Арсений, епископ Кирилловский, и его труды в области византинологии* // ВВ. 1903. Т. 10. Отд. III. С. 667—703.

<sup>1</sup> *Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistgeschichte (14./15. Jh.). München, 1977.*

знима с вопросом о имени «Богородица»<sup>5</sup>. Но Московский собор 1531 г. именно за православный взгляд обвинил в ереси Вассиана Патрикеева<sup>6</sup>, ученика Максима Грека (посвятившего эпитафию Мануилу). Здесь появляется почва для изучения связи самого Максима Грека с близким по времени греческим богословием (ср. замечания автора о сложности вопроса — с. 82, 96). Но богословие русских последователей Максима Грека осталось за рамками книги.

Отмеченное невнимание к христологии сильно сказалось на трактовке споров XVII в. Автор не замечает, что первые же воспитанные на схоластике полемисты (Гавриил Севир, Мелетий Сириг и др.) объясняют евхаристию вне связи с участвующими ипостасями — схоластика не отличает сущность от ипостаси. Тем самым теряется святоотеческое понимание отличия причастников (и частиц — напрасно Г. Подскальский отказал в богословском содержании спору о них, с. 124) от Христа как различия ипостасей, в которых совершается соединение двух тех же природ<sup>7</sup>. Результатом стало обособление Плоти Христовой от верхних, отделение (вместо отождествления) евхаристии от церкви как Тела Христова и перестройка экклесиологии на латинский манер. . . Из антилатинской полемики исчезает та тема, которая стала догматическим поводом для разрыва 1054 г.<sup>8</sup> и была вновь акцентирована в паламизме<sup>9</sup>: «единосущность нам» евхаристического Тела Христа. К чему это привело в триадологии, показал спор между Севиром и Максимом Маргунием, где судьей выступил Мелетий Пига<sup>10</sup>. Трудно возразить Г. Подскальскому, когда он приходит к выводу об отказе Пига от учения об энергиях Божиих (с. 134). Пига уже не принимает паламитское учение об исхождении Духа через Сына по энергии, общей трем ипо-

стасям. В таком богословии вместо вхождения церкви во внутреннюю жизнь св. Троицы — самостоятельные действия каждой из ипостасей «вовне» (мнение, осужденное как ересь Сотириха; им предполагается и латинское понимание жертвы как приносимой только Отцу от Сына, а не *Сыном* от одной природы к другой<sup>11</sup>). Отсюда естественно уже у Севира «пресуществление» установительными словами Христа, что было разрывом с Марком Эфесским.

Мелетий Пига выглядит в книге Подскальского отцом целого направления «православной» схоластики. Отцом альтернативного направления, «схоластизированного» паламизма, представлен Георгий Корессий. Оба направления оформились в спорах вокруг дела Лукариса, значение которого как «критического момента» (с. 176) всего периода туркокрации показано автором блестяще.

Все же позицию Маргуния автор слишком поспешно возвел к триадологии Григория Кипрского и паламизма. Отличие между ними в том, что Маргуний ограничил божественные энергии откровением к твари<sup>12</sup>, тогда как «вечное воссияние» Духа через Сына и вообще бытие энергии тварью не ограничено. Видимо, у Маргуния, а потом у Корессия прослеживается компромисс с тем учением, которое Корессий опровергает как томистское: подразумевается законность различия «внутренних» (рождение, исхождение) и «внешних» (к твари) действий Бога, и только тварность последних не принимается; Корессий вводит прежде неслыханное различие «вечного» и «временного» нетварного (пример последнего — Фаворский свет)<sup>13</sup> — временное ограничение явления перенесено на являемое. Но в патристике энергия Божия понимается как одна и та же «внутри» и «вне», а отличие ипостасных исхождений — только в самой ипостасности. Такова была основа, на которую у Корессия взгромоздено совсем грубое противоречие, справедливо оцененное автором (с. 190, вслед за П. Ванкуром) как признак вырождения его «паламизма»: наряду с нетварной благодатью признается и тварная, и основанная на ней теория оправдания.

Заслужой Г. Подскальского стало осмысление периода после переписки Иеремии II (1581) до «Исповедания» Лукариса (1629) как особой фазы истории теологии — «религиозного гуманизма», —

<sup>5</sup> *Grondijs L. H.* L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la Croix. Bruxelles; Utrecht, 1947. P. 26—81.

<sup>6</sup> *Козакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960.

<sup>7</sup> Ἁγιος Συμεών... Θεσσαλονίκης: Ἐργα Θεολογικά. Θεσσαλονίκη, 1981. Σ. 249—251.

<sup>8</sup> *Erickson J. H.* Leavened and Unleavened // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1970. Vol. 14, N 3. P. 155—176.

<sup>9</sup> *Loulié V.* L'attitude de S. Marx d'Ephèse aux débats sur la procession du S. Esprit à Florence // Annuaire Historiae Conciliorum (в печати).

<sup>10</sup> *Лурье В. М.* Связь проблемы «Филиокве» с учением об обоении у православных богословов после св. Фотия // Тр. III Междунар. церковной конф., посв. Тыс. Крещения Руси. (Ленинград, 1983) (в печати).

<sup>11</sup> *Иером. Павел* (Черемухин). Константинопольский собор 1157 г. // Богослов. тр. 1960. Т. 1. С. 87—109.

<sup>12</sup> Σάββα Κ. Βιογραφικὸν σχέδιωμα περὶ Ἱερεμίου τοῦ Β'. Ἀθήναι, 1870. Σ. 102—103.

<sup>13</sup> Δοσιθέου... Τόμος καταλλαγῆς. Πασίφ, 1692—1694. Σ. 393—395.

сменившей период хранения византийского наследия. Действительно, Маргуний, Севир, Пига скорее составляли одну из школ в надконфессиональном гуманитарном научном сообществе; в их кругу и оформилось будущее «школьное богословие». Период после 1629 г. (до 1727 г., конца переписки патриархов с нон-юрорами) Подскальский характеризует как время углубления западных воздействий, но также и усиления реакции на них. Межправославные споры рубежа XVII—XVIII вв. о времени преложения, по сути, продолжили споры XI—XVI вв. с латинянами об обожении Плоти Христовой в Иисусе, в церкви и в каждом из верных, причем несостоятельность пренебрегавших ипостасным единством евхаристических теорий «религиозных гуманистов» дала себя знать. Возможно, об истоках обновления православного богословия в конце XVII в. многое скажут неопубликованные труды Герасима Влаха и особенно его ответ на вопрос: «Описуема или неописуема обоженная Плоть Христова?»<sup>14</sup> Во всяком случае, ученик Влаха Софроний Лихуд, защищая православное (паламитское) учение о обожении против Ст. Яворского (1711 г.), последовательно акцентирует смазанные или искаженные у «гуманистов» XVII в. положения православной веры, причем явно полемизируя против учения Корессия о «временном нетварном», он опирается на св. Максима Исповедника, издававшегося при участии Герасима Влаха<sup>15</sup>.

Особенностью последнего периода (1727—1821) автор называет реакцию на Просвещение, но, как видно из книги, едва ли не важнее здесь для него «аскетико-патристический ренессанс» (с. 372); вся эпоха власти турок венчается личностью преп. Никодима Святогорца (с. 382). Введенная автором периодизация — еще одна его заслуга: в ней впервые внутренним процессам развития греческого богословия отдается предпочтение перед воздействиями извне.

Рассмотрев огромный материал, автор ставит вопрос, ради которого написана

книга: «Псевдоморфозу ли Православия» (о. Г. Флоровский) принесли западные воздействия? Факты показывают скорее взаимообогащающее сотрудничество, пусть не всегда мирное (с. 387—388). И здесь нельзя с автором не согласиться: научная теология поднялась в надконфессиональную сферу. Но где осталось православие?

Мы уже видели, насколько в спорах о евхаристии была забыта православная христология. Из ложного понимания богочеловечества нельзя было избежать двух следствий: искажения учения о «Боге в Себе» (о нетварных энергиях, откуда автоматически неправославное понимание исхождения св. Духа) и о человеке перед лицом бога. Последнее дает повод к особому догматическому спору — о предпосылках гносеологии. Несовместимость попыток богопознания «гуманистическими средствами» с православным учением о обожении Тела Христова была обличена еще в XI в. при осуждении ереси Иоанна Итала, вместе христологической и «гносеологической». С XIV в. подробному раскрытию этого посвящена почти вся святоотеческая полемика с антипаламитами и латинянами. Православное учение о спасении с его антропологической стороны не терпит ничего в соседстве с умным деланием. Слово стало плотью, эта плоть стала нашей в евхаристии, после чего наш «ум» (дух) имеет лишь две возможности: обоживаться через соединение с собственным телом (аскетическое собирание ума в сердце), — тогда весь человек спасается; либо, пренебрегая этим, стать «повинным Телу и Крови Христовым»; все же внешние дела хороши лишь постольку, поскольку способствуют собиранию ума перед богом, что возможно лишь как покаяние. «Гуманистические» занятия при этом могут быть обширны, но все дело в их внутренней мотивации: это не более чем средства стеснения помыслов или долг послушания — «чтение» и «рукоделие», по классификации Евагрия. К выходу их хотя бы только из абсолютного подчинения интересам молитвы православие всегда относилось крайне нетерпимо, сторонники же более «светского» богословия никогда не могли понять этого фанатического, как им казалось, «догматизирования» в областях «морали» или «обрядов». . . Таков и спор о. Г. Подскальского против о. Г. Флоровского: если говорить об истории у греков «теологии» в западном смысле слова, что и делает автор, то прав он; но это еще не история «богословия» в православном понимании термина.

Несколько частных замечаний. Автору, как всем западным ученым, до сих пор неизвестен первый памятник православно-лютеранской полемики: переписка Прота Афона Гавриила с венгерским королем Янушем Заполяя (1534); особенно

<sup>14</sup> *Τατάκη Β. Ν. Γεράσιμος Βλάχος ὁ Κρής 1605/7—1685*. Φιλόσοφος, θεολόγος, φιλόλογος. Βενετία, 1973. Σ. 45.

<sup>15</sup> «Ответ Софрония Лихуда» на вопросы, предложенные от имени Новгородского митр. Иова также С. Т. Яворскому (ЦГИА СССР. Ф. 834, оп. 3, д. 2099); частичная публикация ответов Яворского: Черниговские епархиальные известия. 1861. Т. 1. С. 429—447. Комментированное издание Ответа Лихуда готовится В. В. Аржанухиным и В. М. Лурье. Еще одно латинское сочинение С. Лихуда того же периода, также неизвестное Подскальскому: О исхождении св. Духа // ЦГИА. Ф. 834, оп. 3, д. 2227.

важно открытое послание Прота, сохранившаяся в славянском переводе и довольно известное в XVI в.<sup>16</sup> Непрекращение и принятие в своем сане (с. 35) не означает признания таинства у неправославных<sup>17</sup>. Методологически неверно обсуждать отношение православных к мнению о «непорочном зачатии» Девы Марии, не выяснив различий в учении о прародительском грехе<sup>18</sup>. «Скрижальные книги» Севира (с. 122, 265) — «Синтагматон» о таинствах, переведенный в сборнике «Скрижаль» (из-

данном в Москве в 1655—1656); толкование литургии в этом сборнике не Севирова<sup>19</sup>. Иов, автор трактата о таинствах (с. 319), — не Иасит<sup>20</sup> (XV в.?). Славянское «Добротолюбие» нельзя путать с русским; изменения внутри текстов имеет только второе (ср. с. 373—374). Мнение Дж. Скиро о зависимости Нила Кавасиллы от Варлаама (с. 265) преувеличено<sup>21</sup>. Выражение «Острожская Академия» нельзя понимать буквально — как академии с «ректором» Лукарисом (с. 164) во главе. И наконец, Славяно-греко-латинская академия не была Московским университетом (с. 270).

В. М. Лурье

<sup>16</sup> Петров Н. И. Западнорусские полемические сочинения XVI в. // Тр. Киевской Духовной Академии. 1894. Г. 35. С. 172—183. Библиографию сербских исследований, позднее опубликованных по этой теме, см.: Радойчић Ђ. С. Два примера Руварчеве тачности (I Буна Смедеревског митрополита Павла) // Споменица Илариону Руварцу. Нови Сад, 1955. С. 125—127 (дополнение А. А. Турилова).

<sup>17</sup> Троицкий В. Н. Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912.

<sup>18</sup> Meyendorff J. A Study of Gregory Palamas. L., 1974. P. 234—236.

<sup>19</sup> Состав компиляции Иоанна Нафанаила: Красносельцев Н. Ф. Толковая Служба... // Православный собеседник. 1878. № 5. С. 35—37.

<sup>20</sup> Darrouzès J. Textes synodaux chypriotes // REB. 1979. Vol. 37. P. 44. Not. 23.

<sup>21</sup> Jevtić A. Rencontre de la scolastique et de l'hésychasme dans l'oeuvre de Nilus Cabassilas // L'Art de Thessalonique... Belgrade, 1987. P. 149—157.

Obolensky D. Six Byzantine Portraits. Oxford: Clarendon Press, 1988. XII, 228 p.

Новая книга профессора Д. Оболенского «Шесть византийских портретов» (Оxford, 1988) выполнена в духе концепции его фундаментального труда «Византийское содружество: Восточная Европа, 500—1453», который за сравнительно короткий срок выдержал два издания<sup>1</sup>. В новом исследовании Д. Оболенский, как и прежде, настаивает на существовании в средневековой Восточной Европе идейно-политической и религиозно-культурной общности греков и славян. По убеждению ученого, обращение славян в христианство открыло перед ними путь к византийской цивилизации и позволило им занять законное место в христианской ойкумене. Вместе с тем на современном этапе изучения

проблем византийского содружества Д. Оболенский отказывается от обобщающего их освещения и выступает с рядом отдельных очерков. В них рассматриваются личности наиболее выдающихся представителей византийского «содружества», общественная деятельность которых, по мнению ученого, раскрывает сущность византийско-славянских культурных контактов и «космополитического мира» Восточной Европы. В их число вошли Климент Охридский, Феодилакт Охридский, Владимир Мономах, Савва Сербский, митрополит Киприан и Максим Грек.

Безусловно, каждый из очерков передает обаяние изучаемых исторических персонажей благодаря глубине исследования и оригинальной авторской концепции. Принципиальной стороной творческих поисков Д. Оболенского является сочетание скрупулезного изучения источников и обобщающих наблюдений над эпохальными историко-культурными процессами и событиями. Прежде всего это обнаруживается в первом очерке о Клименте Охридском (с. 8—33). Выявление белых пятен его биографии и общественной активности непосредственно связывается с вопросами о роли папства в деле создания и распространения славянской письменности, о признании восточнохристианской церковью «филиокве» и о причастности Климента к составлению кириллицы.

<sup>1</sup> Obolensky D. The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500—1453. N. Y.; Wash., 1971; [Reed.] Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1982. Оценки труда см.: Литаврин Г. Г. Рец. на: Obolensky D. The Byzantine Commonwealth. N. Y., 1971 // ВИ. 1972. № 2. С. 180—185; Вин Ю. Я. Проблемы идейного и культурного влияния Византии на Русь в свете концепции «Византийского содружества» Д. Оболенского // Культура и общество Древней Руси (X—XVII вв.): (Зарубежная историография). М., 1988. Ч. 1. С. 52—71; Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья: Византия и Русь. М., 1990. С. 15—16.