Автор: Автор



22-28 октября 2012 почетный член КРФО, доктор богословия, профессор Парижского Свято-Сергиевского Православного Богословского Института Йоост ван Россум, прибывший в Киев по приглашению Киевского Религиозно-философского общества, выступил с докладом «Св. Григорий Палама и Фома Аквинский: персонализм против эссенциализма» на секции «Пространство философии и мир Божий» V Покровских международных миссионерско-просветительских чтений, прочитал лекцию в Киевской Духовной Академии и Семинарии УПЦ и ответил на вопросы студентов. Воспользовавшись случаем **, мы попросили профессора Йооста ван Россума, бывшего учеником выдающегося православного богослова протопресвитера Иоанна Мейендорфа и написавшего под его руководством докторскую диссертацию, в которой провел сравнительный анализ богословия св. Григория Паламы и теологии Фомы Аквинского, дать интервью сайту КРФО.**

Даже те немногие статьи, которые опубликованы на русском языке в журнале «Христианская мысль», позволяют оценить глубину и тонкость его собственных богословских размышлений. Но живой разговор, возможность непосредственно услышать **ответы на вопросы, касающиеся и личного пути к православной вере профессора Йооста ван Россума, родившегося в протестантской семье, и воспоминаний о его учителях – о. Александре Шмемане и о. Иоанне Мейендорфе, и сравнения паламизма и томизма, оказались не менее ценными: в них проступает личность нашего собеседника, все то, что является самым важным и первостепенным для него. Об этом Вы сможете прочесть в первой части интервью. Вторая посвящена проблемам, которые актуальны для нас: направленность исследований византийского святоотеческого наследия в Украине, оценка некоторых**

экуменических проектов и инициатив.

Об этих и других вопросах 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.

– Ваш личный путь к православной вере весьма нетрадиционен. Что подтолкнуло Вас, человека, сформировавшегося в протестантской традиции (сына протестантского пастора), искать ответы на свои духовные вопросы именно в Православии?

Это решение не было одномоментным, спонтанным, это был некий процесс, постепенное осознание важности Православия в моей жизни. Еще подростком я искал Церковь, веру, где богослужение было бы литургией, а не только проповедью. Вот одно из первых глубоких впечатлений. В русском православном храме в Гааге, куда я зашел во время литургии (мне тогда было 13 лет), я почувствовал себя дома, я словно приблизился к цели моих поисков. Я ощутил молитву, которая шла не от ума, но от всего существа человека, увидел труд молитвы: люди молились стоя, молились на коленях, превозмогая и свои телесные слабости.

Затем чтение. Мой отец – протестантский пастор, и дома у нас была большая библиотека, я много читал, в том числе и о Русской Православной Церкви. Понемногу я проникся Православием, особенно русским, можно сказать, что я становился славянофилом.

И это влечение к Православию усилилось, когда я познакомился на приходе моего отца с профессором византологии Лейденского университета Пьером Хэндриксом (хотя сам он любил, чтобы его называли Петр). Он был настоящим энтузиастом: много выступал по всей Голландии с лекциями о Русской Православной Церкви. Профессор с большой любовью, вдохновенно рассказывал о русском богослужении, был знаком с митрополитом Сергием (Страгородским), в 30-е годы ездил в Россию. У него есть замечательный рассказ о пасхальной литургии в Москве в 1937 году. Митрополит Евлогий (Георгиевский) в своей книге «Путь моей жизни» описывает, как в 1937 году

приезжал в Гаагу, чтобы освятить новый русский храм, и встречался с Пьером Хэндриксом. Во время учебы в гимназии я переписывался и лично общался с профессором. А позже, уже учась на теологическом факультете в Лейденском университете, слушал курс профессора Хэндрикса по православной литургике. В лекциях он говорил о своем переживании православного богослужения и подчеркивал, что главное в нем – это радость, радость и красота. Он любил повторять вслед за Достоевским, что «красота спасет мир». В конце моей учебы в университете я принял Православие, но это не был выбор разума, это был результат литургического опыта, желания войти в Церковь.

Я хотел изучать православное богословие, и мне надо было выбрать между учебой в Ленинградской Духовной Академии (я написал митрополиту Никодиму (Ротову), тогда председателю ОВЦС РПЦ, и он мне ответил, что это возможно) или в Свято-Владимирской Православной Семинарии в Нью-Йорке. После разговора с отцом Николаем Озолиным (*от ред. – нынешним деканом Парижского Свято-Сергиевского Православного Богословского Института*), который в пору моей учебы в университете слушал некоторые курсы вместе со мной и был докторантом и ассистентом профессора иконологии, я решил ехать в Свято-Владимирскую Семинарию, чтобы учиться у известного византолога, историка Церкви протопресвитера Иоанна Мейендорфа. О. Николай Озолин сказал мне: «Если Вы хотите углубить свои познания, Вы должны учиться у о. Иоанна». Когда я приехал в Семинарию, то встретил еще одного выдающегося богослова, который произвел на меня сильное впечатление. Это был декан, протопресвитер Александр Шмеман. Он преподавал нам литургическое богословие. От него я услышал нечто похожее на то, о чем говорил профессор Пьер Хэндрикс: сущность литургии – радость. «Радость» была ключевым словом для о. Александра. Эти два поистине великих богослова и человека, о. Иоанн и о. Александр, дополняли друг друга. О. Иоанн – больше ученый, о. Александр имел литургическое видение, жил богослужением, но оба одинаково понимали богословие, подчеркивали два момента, которые наиболее существенны: первый – Евхаристия, второй – эсхатология, Царствие Небесное. О. Иоанн в своей докторской диссертации о св. Григории Паламе писал именно об этом: о важности для Паламы церковных таинств, и особенно – Евхаристии, о богословии исихастов как опыте Царствия Небесного. О. Иоанн и о. Александр углубили мое знание православного богословия и укрепили в православной вере. Мое общение с ними обоими не только в интеллектуальном, но и в личном плане, я чувствую как великую Божию благодать ко мне, как Божий дар.

– Вы только что говорили о том влиянии, которое оказали на Вас выдающиеся православные богословы о. Александр Шмеман и о. Иоанн Мейендорф. Какие их идеи, по Вашему мнению, являются наиболее актуальными в контексте современной духовной ситуации в Украине, России и на Западе?

Что касается о. Александра, то, на мой взгляд, это, прежде всего, – его работы, посвященные секуляризму, который есть некоторым видением, где Бог – не в центре, а на периферии мира, а человек и все, что его окружает, рассматриваются как абсолютно автономные. К сожалению, это общее миропонимание, которое господствует сейчас в некогда бывшем христианским мире, будь-то Западная и Восточная Европа или Америка. Но, по словам о. Александра Шмемана, единственность человека в мире – не в том, чтобы возвышаться над ним, а «в том, что ему одному дано *благодарить* и *благословлять* Бога за дарованные Им пищу и жизнь». Поэтому, пища и весь мир, данный человеку, являются средствами
причастия
Богу
. О. Александр подразумевает именно это, когда говорит о
сакраментальной
структуре
творения
,
или о
мире
как
таинстве
. Когда человек начал грешить, он перестал воспринимать творение как средство приобщения к Богу. Для отца Александра Шмемана, единственный ответ на секуляризм – церковное богослужение, в особенности Евхаристия, являющаяся средоточием жизни Церкви. Именно в богослужении и, особенно, в Евхаристии вновь выявляется подлинное предназначение творения: освящение всего мира, чтобы ему вновь стать средством причащения Богу (
от ред.
– более подробно об этом можно прочитать в статье профессора Йооста ван Россума «
Церковь и секуляризм: возвращаясь к богословским размышлениям о. Александра Шмемана
»// Христианская мысль. – 2009-2010. – № 5. – С. 43-46
). О. Александр любил цитировать слова писателя Жюльена Грина «tout est ailleurs» («все – в ином»). Поскольку эта фраза, по его мнению, раскрывает весь смысл его богословия, который заключен в раскрытии подлинной сущности мира – мира как Божиего творения.

У о. Иоанна наиболее актуальным мне представляется исторический подход к богословию. Именно таким было его исследование богословия св. Григория Паламы. В этом состояло его отличие от В. Лосского, подход которого можно назвать «концептуальным», поскольку он рассматривал богословие Паламы с догматической точки зрения, и отправной точкой для него служило тринитарное богословие. Он стремился ответить на выпады против Паламы со стороны томистов, которые не могли

принять паламитское богословие о «нетварной благодати» и о существовании реального, а не только номинального, различия в Боге – между Божественной сущнотью и Божественными энергиями. Исторический подход о. Иоанна был иным. Изучение Паламы он начинает с исихастских споров, центральная тема которых – вера в об***о***жени е человека, ставшего возможным благодаря воплощению Бога Сына. Я помню, как на одной из лекций в Свято-Владимирской Семинарии о. Иоанн, высоко оценивая исследование В. Лосского, заметил: «Книга Лосского блестяща. Но ему следовало бы начать изложение с Боговоплощения, которое составляет основу христианской духовности, а не с апофатического богословия и Псевдо-Дионисия». Сам Мейендорф, исходя из тайны Боговоплощения как основания богословия Паламы, поместил это богословие в экклезиальный и сакраментальный контекст, который повсеместно прослеживается в нем. Он показал, что полемика противников Паламы, которых называл византийскими «гуманистами», была фактически наступлением на сакраментальную жизнь Церкви, на реальность ее таинств. Я думаю, что здесь следует искать ключ к разгадке интереса о. Иоанна к мысли этого византийского богослова.
Речь не идет просто об интеллектуальной и академической любознательности: его исследование основывалось на его глубокой связи с Церковью, или, как принято говорить, на его церковности. Исихастские споры были критическим событием для Церкви, ибо она оказалась перед опасностью лишиться своей бытийной основы, цели каждого члена Церкви – об
о
жения, которое дано с самого начала в сакраментальной жизни Церкви. Это та причина, по которой о. Иоанн использовал термин «номинализм», когда говорил о богословии основного противника Паламы, Варлаама Калабрийского. В научном плане можно критиковать употребление этого термина в данном контексте, как это уже делали (например, Романидис), поскольку следует быть осторожным, используя термины западной схоластики в отношении византийского богословия. Но главный аргумент о. Иоанна понятен: сама природа Церкви как «жизни во Христе» в прямом смысле, т. е. реальность ее таинств и ее духовности, оспаривалась противниками Паламы. Вкратце, весь этот спор касался Церкви, речь шла не просто о некой концепции, абстрактной доктрине, но о богословии как выражении живого опыта Церкви, а не схоластической «системе».

– Поскольку речь зашла об исследовании богословия св. Григория Паламы Вашим учителем о. Иоанном Мейендорфом, хотелось бы обратиться к Вашей докторской диссертации, посвященной сравнительному анализу богословия св. Григория Паламы и теологии Фомы Аквинского. В чем, на Ваш взгляд, наиболее существенное и значимое различие между ними, не перестающее быть актуальным?

Этой теме был посвящен и мой доклад на Покровских чтениях и в Киевской Духовной Академии и Семинарии. Очевидно, что через всю христианскую традицию проходят две линии в богословии: суть первой может быть выражена словами «Как мыслить о Боге *не*

противоречиво
», смысл второй – «Как мыслить о Боге,
чтобы спастить, чтобы связь человека с Богом была реальной
». Эти направления приобретали разные формы в истории. Так разнятся между собой арианство и учение св. Афанасия Великого о единосущии Бога Отца и Бога Сына, монофелитство и учение о двух волях во Христе св. Максима Исповедника. Этот список можно продолжить. И арианам, и монофелитам казалось, что их оппоненты либо вносят сложность в понятие Бога, тем самым лишая Его совершенства, либо негласно утверждают наличие двух ипостасей во Христе. Их желание мыслить непротиворечиво в рамках человеческой логики не могло вместить то, что выходило за ее пределы, но мыслить, как они, означало разрушить реальную, а не номинальную связь человека с Богом, лишить его надежды на спасение.

В XIV веке эти два направления в богословии были представлены соответственно первое – томизмом и второе – паламизмом. Как я уже говорил в своем докладе, исихастский спор, начавшийся как дискуссия в среде византийских богословов, на самом деле был связан с существенным различием между православным богословием и западной схоластикой.

Если сравнивать богословие Фомы и Паламы, то заметно, что основное отличие их состоит в понимании Бога. Фома отождествляет Бога и Его сущность. Палама, со своей стороны, проводит различие между Божественной сущностью – т. е. Богом как Он есть «в себе», и Его энергиями или действиями, исходящими из Божественной сущности. Божественная сущность – это «Бог как Он есть», в то время как Божественные энергии суть действия Его свободной воли. Бог способен исходить из Себя (transcend Himself) по своей собственной свободной воле. И это возможно, поскольку Он является *Ипостасным* Существом или «животворящей Троицей». Мы могли бы определить эти две различные концепции как *эссенциализм* (концепция Бога в томистской и схоластической теологии), и *персонализм* (концепция Бога в святоотеческом и паламитском богословии).

Откуда появилась «эссенциалистская» концепция Бога в западной схоластической теологии? Мне кажется, что одна из причин состоит в том, что богословие Фомы, по сути, является философией. Философ в нем превозмог богослова. Он искал *систему*, систему, на создание которой его вдохновила философия Аристотеля. У Аристотеля, Бог – Неподвижный Двигатель, является «чистым актом», поскольку в Боге нет потенциальности. Потенциальность означает изменение и движение. А в Неподвижном

Двигателе не может быть изменения из «потенциального» в «актуальное», поскольку Он – совершенное Существо. Совершенство и перемена несовместимы. Фома использует то же философское понятие Бога как «чистого акта», *actus purus*, что и Аристотель. Совершенство Бога требует абсолютной простоты. Он – одна Совершенная Сущность.

В отличие от Аквината, Палама не был философом. Он не имел желания создавать «систему». Он фактически оставил без ответа ряд философских вопросов. Как, например, в случае с богословской аксиомой Божественной «простоты». Если Бог – совершенное существо, в Нем не может быть никакого составления: он не может состоять из разных «элементов». Это было главным возражением византийских томистов против богословия Паламы. Создается впечатление, что учение о различении в Боге Его сущности и Его энергий противоречит аксиоме абсолютной простоты и совершенства. В этом отношении Палама остался «апофатичным». Он не пытался решить эту проблему по-философски, но всего лишь заметил, что это различение «неизреченное»: это различение, которое присуще одному Богу. Его нельзя объяснить человеческим умом при помощи философских категорий. Богословие Паламы было, в первую очередь, «богословием опыта». Его учение о неизреченном различии между Божественной сущностью и энергиями происходит из его опыта полной трансцендентности Бога. Для него познание трансцендентности Бога связано не только с ограниченностью нашего человеческого ума, но и с самим Богом. Бог «выходит» из Своей трансцендентности для того, чтобы сделать Себя познаваемым для тех, кто этого достоин. Хотя мы и способны познавать Его и быть «об***о***женными», Бог остается великой Тайной, «соделавшей мрак покровом своим», как говорит псалмопевец (Пс. 18:12). Апофатическое богословие Паламы происходит из его мистического опыта. Он пишет, что апофатическое богословие является не просто результатом интеллектуальных рассуждений, оно испытывается или «проживается». В этом – огромное отличие между ним и его первым оппонентом, Варлаамом Калабрийским, для которого «апофатическое богословие» было, скорее, одним из видов интеллектуального рассуждения, способом прекращения богословских размышлений, т. е. некой формой агностицизма.

Но суть и актуальность различия томизма и паламизма становится понятной, когда речь идет о спасении человека через об***о***жение. В томистской теологии идея «об***о***жения» в подлинном смысле, т.е. учение о том, что человек способен «стать Богом» и действительно соединиться с Богом, невозможна. Поскольку, если сузить понятие Бога только до Его сущности, идею «об***о***жения» можно интерпретировать как полное соединение человека с сущностью или естеством Божиим. Признание определенного различия между человеком и Богом, Богом и тварным миром является богословской аксиомой, позволяющей избежать пантеистической концепции творения. Правда, Фома не отрицал возможности некоего

опыта Бога. Но этот опыт единения человека с Богом у него не имел такого же реального значения, как у Паламы. Палама не преминул сказать, что человек может стать «нетварным по благодати». Действительно дерзновенная мысль, которую мы можем найти и у Максима Исповедника. Но таким образом он хотел только по-иному выразить то, что человеку возможно быть полностью пронизанным Божественными энергиями. Это не означает, что человек прекращает тварное существование и становится равным Богу, «единосущным» Богу, поскольку Божественная сущность всегда остается недоступной для него, он не может стать Богом, Каким Он есть в Себе. У Максима и Паламы столь дерзновенное изречение – «стать нетварным по благодати», использовалось, без уклонения в пантеизм, чтобы выразить реальность этого опыта. В мистицизме Фомы наоборот (если, конечно, кто-то желает признавать «мистический» элемент в теологии Фомы) сохраняется четкое разграничение Бога и человека. У Фомы Божественная благодать рассматривается как некий дар, являющийся «дополнением» к человеческой природе. Божественная благодать не отменяет человеческую природу, а *делает ее совершенной*
. Если использовать такую же терминологию в отношении богословия Паламы, можно сказать, что, согласно его учению, Божественная благодать не отменяет человеческую природу, а
преображает ее
. Таким образом, вместо схоластической формулы
gratia non tollit naturam, sed perficit eam
, Палама мог бы сказать:
gratia non tollit naturam, sed transfigurat eam
. Иными словами, при стяжании человеком Божественной благодати его человеческая природа остается такой, как она есть, но Божественной благодатью или «энергиями» преображается так же, как Христос видимым образом преобразился на горе Фавор.

Тем самым становится понятной актуальность различия между томизмом и паламизмом, как всегда актуален выбор между логической завершенностью и непротиворечивостью знания о Боге и таким в***е***дением Бога, которое делает реальной возможность спасения через об ***о***жение. Для Православной Церкви именно последнее является мерилом истинности тех или иных богословских идей. И с этой точки зрения выбор между томизмом и паламизмом в пользу последнего бесспорен.