

ОТЗЫВ ОФИЦИАЛЬНОГО ОППОНЕНТА

на диссертацию Петрова Василия Анатольевича (протоиерея) на тему:

«"Руководство к исповеди" прп. Никодима Святогорца и латинская богословская традиция XVI–XVII веков», представленную на соискание учёной степени кандидата теологии по научной специальности 26.00.01 – «Теология»

Необходимость в появлении подобного рода диссертации в отечественной, да и мировой историко-богословской науке назрела уже давно. Исходя из того, что «догматы и духовный опыт переплетены теснейшим образом» (с. 211), автор показывает то, что можно было бы назвать «парадоксом св. Никодима Святогорца», а именно – масштаб и значительность того влияния, которое оказали на его учение об исповеди и покаянии латинские и итальянские иезуитские учения XVI–XVII вв., прежде всего – иезуитов Паоло Сеньери и Джованни Пьетро Пинамонти, писавшего по мотивам «Духовных упражнений» Лойолы (ср. с. 18, 88, 133, 150 сл., 181–182). Знал, по-видимому, св. Никодим и имя Лоренцо Скуполи (судя по надписанию в Patm. Gr. 561, f. 116^v, сделанной рукой Романитиса, с переводом которого работал св. Никодим) (с. 53–54, ср. на с. 61, 184 о ключевом значении переводов Романитиса для Никодима). Применительно к аналогичной ситуации XIV в. в патрологии разгорелся спор о том, кто на кого влиял – Варлаам Калабрийский на св. Нила Кавасилу или наоборот; в новейшей диссертации Э. Ю. Канаевой (2021) было отмечено, что направление влияния могло идти как в одну, так и в другую сторону. Случай прот. Василия Петрова более простой и недвусмысленный – через посредство переводов Э. Романитиса св. Никодим, сын века Просвещения, воспринял иезуитские схемы, некоторые положения иезуитской морали и частично – элементы иезуитского посттридентского учения об искуплении. Страшно ли это? Вряд ли более, чем испытанное Достоевским влияние Диккенса, Бальзака или Гюго. Св. Никодим, что очевидно, следовал по пути св. Иустина Философа и Мученика – всё лучшее, что было создано мировой мыслью и культурой, считать православным. И именно такого рода бережное отношение к главным ценностям и достижениям чужой традиции, умение – до известных границ – видеть в чужом собственное, стремление к освоению и усвоению этого чужого – крайне важно для нас сегодня. В непрекращающемся всемирном диалоге традиций.

Настала пора более подробно и конкретно поговорить о достоинствах и сильных сторонах данной работы. Сразу отметим, что мы считаем ценными данные в Приложениях сравнительные таблицы греческих и итальянских текстов (с. 244–268), совершенно новаторские в контексте русской науки. Уровень знания автором обоих языков не

вызывает сомнения, а из таблиц становится отчётливо видим масштаб католического влияния на св. Никодима. Автор работал в ряде научных центров и библиотек, включая библиотеку монастыря св. Илии на о. Санторини (Греция) (с. 63). Но обо всём по порядку.

Автор не согласен с провокационным заявлением Яннараса (1992), обвинившего Святогорца, по сути, в измене Православию (с. 8–10, 136, 199–204, 209, 215–216). Вместе с тем, он констатирует, что убедительного ответа именно в научной плоскости на подобного рода заявления греческие патрологи (если не считать В. Цакириса и Г. Металлиноса) так и не дали. Ответ прот. Ф. Зисиса Яннарасу вряд ли можно счесть удовлетворительным (с. 205–206). В этой сфере нередко наблюдается превалирование эмоций над разумом. А зря. Ведь, допуская, что святой заимствовал ряд положений католического богословия, мы же тем самым не отрицаем истинность бывших ему опытов Боговидения (вероятность такого отрицания, возможно, озадачивает прот. Ф. Зисиса). Это очень серьёзная проблема, поскольку сегодня некоторые патрологи, даже православные (А. Г. Дунаев), отрицают реальность опытов Боговидения, бывших, допустим, у св. Григория Паламы – и отрицают посредством чисто формальных аргументов. К тому же, у св. Симеона Нового Богослова, бывшего (насколько нам известно) одним из важнейших исихастов и для св. Никодима, «данное богословие Света теснейшим образом связано с богословием покаяния»¹. Не потому ли и сам Никодим назвал творения св. Григория Паламы «богозданными Светами»²?

Соглашаясь с анализами прот. Василия, заметим, что следующим направлением анализа проблемы должно закономерно стать сопоставление системы идей св. Никодима – понятой именно как система – с античными и византийскими прототипами и образцами.

С этим будет связан и, пожалуй, основной наш историко-философский вопрос к автору. В «Руководстве к исповеди» (ок. 1784) говорится, что «незнание – вот главный корень всех бед» (с. 178, ср. с. 135), говоря словами прот. В. Петрова. Насколько этот пастырский подход св. Никодима соотносится с этическим рационализмом Сократа (который учил людей тому, как стать добрыми) и можно ли в данной связи говорить о какой-либо преемственности между данными учениями? Ведь и Сократ понимал знание целостно – экзистенциально, из ситуации «бытия-в-мире» (хотя как раз с Ницше и Хайдеггера пошла мода упрекать великого грека, дескать, в отпаде от целостного

¹ McGuckin J. A. *Divine Light and Salvific Illumination in St. Symeon the New Theologian's Hymns of Divine Eros // Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin / ed. A. A. Orlov. Leiden; Boston, 2020. (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 160). P. 164.*

² Νικολήμου Ἀγιορείτου Πρόλογος εἰς τὰ συγγράμματα τοῦ ἐν Ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1883. Ἔτος Δ'. Τεύχος Ζ. Σ. 96.

понимания бытия, свойственного «первоначальной философии»)… Возникает некая «симметрия» в отношении мыслителей либерального толка к позициям Сократа и св. Никодима, в рамках которой Яннараса, несколько утрируя, можно назвать «греческим Ницше»…

В греческой историографии сложились две линии мысли – признающая серьёзность западного влияния на богословие св. Никодима и отрицающая таковое (с. 19, 217–218). Представители второй группы преобладают в численном и, видимо, административном отношении. Несмотря на это, автор уверенно солидаризируется в своих оценках с представителями первой группы. Мы думаем, что он прав: так, в своё время и св. Григорий Палама, которого трудно заподозрить в тайных или явных симпатиях к Западу, использовал в «Ста пятидесяти главах» пространные отрывки из труда Блаж. Августина «О Троице» в переводе Максима Плануда (Flogaus 1996; Trizio 2006; etc.). Так и св. Лука Крымский, помимо умного делания, занимался гнойной хирургией – и именно в Греции русский святой сегодня очень популярен. Получается, что св. Никодиму многие «неоконсерваторы» из числа греческих патрологов не могут простить отсутствие собственного, характерного для них набора негативных чувств в отношении Запада? Но в таком случае подобает задаться вопросом: вместо того, чтобы мысленно «переформатировать» святых по своему образу и подобию, не следует ли самим стремиться не только духовно, но также научно и культурно дорасти до святых?

К сожалению, такого рода подоплёку, казалось бы, беспристрастных научных суждений в настоящем случае приходится всё время принимать во внимание. Любому занимающемуся наукой при этом понятно, что св. Никодим был прав: стоя на защите Православия, разве мы вправе в своих чисто научных трудах игнорировать инославных или вообще светских патрологов и прочих специалистов? Не стоит и говорить, что такой подход, имеющий мало общего с подлинной научностью, обречён на отставание. Так, не полемизировали ли архим. Киприан (Керн) и архиеп. Василий (Кривошеин) с о. Жюжи и о. Осэрром, и не ответил ли о. Осэрр примирительно тогдашнему монаху Василию? Не преподавали ли в Гарварде и Принстоне прот. Георгий Флоровский и прот. Иоанн Мейендорф?

Пусть наш тон не будет понят неподобающим образом. Возвращаясь к организации и научным достоинствам диссертации прот. В. Петрова, следует отметить чёткость и продуманность её организации и основных методологических положений. Уже во Введении даётся солидная историография проблемы (с. 4–15), из которой видно, что

русская наука доселе не внесла никакого вклада в изучение данной – поистине, центральной – проблемы новогреческой патрологии. Говоря об адекватно поставленных семи задачах исследования (с. 16–17), следует отметить, что их можно считать выполненными: так, доказано, что св. Никодим был осведомлён в конфессиональной принадлежности цитируемых им авторов. Источниковая база исследования репрезентативна для выполнения поставленных задач (с. 17, 230–236). В контексте, по крайней мере, русской науки оправданно – и обнадеживающе – звучит вывод автора о том, что «впервые проведен исчерпывающий анализ богословской методологии прп. Никодима и его основных концепций относительно исповеди и покаяния» (с. 18). У автора отзывается возникает вопрос – сугубо в развитие данной темы в дальнейшем: можно ли говорить о следах этих общепатрологических концепций св. Никодима, предположим, в его агиографических произведениях? Ведь из критической агиографии известно, что Жития традиционно являются местом изложения в популярной форме абстрактных богословских концепций, которые для широкой публики сложны сами по себе.

Одиннадцать публикаций автора (см. их список на с. 20–21) вполне репрезентативно отображают основные итоги его исследования. По итогам защиты диссертационной работы имело бы смысл опубликовать её в виде монографии.

Первая глава «Прп. Никодим Святогорец и его «Руководство к исповеди» в контексте греческой богословской литературы XVI–XVIII веков» (с. 23–61) является самым удачным из известных нам на русском языке введений в новогреческую патрологию соответствующего периода. В этой главе автор использовал и базовую монографию о Подскальски (кстати, иезуита) в новогреческом переводе. Заметим, что из таких кирпичиков и складывается чаемая к написанию в будущем общеправославная патрология раннего Нового времени (т.е. пособие по соответствующей дисциплине, которое пока отсутствует). Автор солидаризируется с мнением В. Цакириса о том, что «Руководство к исповеди» св. Никодима – важнейшее произведение исповедной литературы периода туркокрации (с. 31–32). Видимо, и о его произведении о частом Причащении Св. Даров можно сказать то же самое.

На с. 36 можно было отметить, что малой и великой схимы не бывает, т.к. схема – только одна, и по учению св. Григория Паламы (*Послание Петру Асеню*). В этом видна преемственность между великими учителями духовной жизни.

Во второй главе «Латинские пенитенциалы XVII в. как источники "Руководства к исповеди"» (с. 62–101) даётся краткая, но ёмкая характеристика биографии и двух

произведений Паоло Сеньери и одного – Джованни Пинамонти, «главных вдохновителей внутренней покаянной миссии в Италии XVII века» (с. 63). Используются и пособия по истории итальянской литературы и гомилетики (с. 65–66). Тогда возникает аналогичный вопрос и применительно к самому св. Никодиму: насколько его произведения вписаны в историю новогреческой литературы?

Приводятся важнейшие черты барочной иезуитской духовности с присущим ей духом флагеллантства (с. 67, ср. с. 70). Отметим критический взгляд современной итальянской культуры на те давние события и их аналоги в наши времена, отразившийся, к примеру, в фильме «Лёд и пламень» (реж. Умберто Марино, 2006, где делается явная отсылка к аналогичному эпизоду с чудом в «Ночах Кабирии» Федерико Феллини, 1957). Напрашивается вывод, что, быть может, неисповедимыми путями Промысла (Рим. 11: 33) лучшему из состава этой сложной и не до конца нам понятной культуры было уготовано сохраниться в составе культуры православной – усилиями нескольких поколений святогорцев, кульминацией которых стали труды и творения прп. Никодима.

Важнейшее разъяснение усвоенного Никодимом здесь, конечно – истолкование проводимого Сеньери различия между *contrizione* и *attrizione* (сокрушение/ утеснение; предложенный автором перевод второго термина восхитителен) (с. 70–71, 92, 121, 179). Утеснение – низшая ступень сокрушения, происходящая в грешнике от любви к себе. Подлинной же «материей» Таинства исповеди является, по Пинамонти и св. Никодиму, но также и по Коррессию, наша покаянная скорбь (с. 92, 159–160, 161–162, 164, 166). Если закавычить определяющее слово, то фраза в целом и сегодня звучит весьма актуально. Не может ли тут скрываться параллель учению св. Исаака Сирина о двух видах плача – печальном (о потере имущества и т.п.) и высшем – одухотворённом и радостотворном? Думается, что автор при подготовке диссертации к печати попытается хотя бы немного контекстуализировать это иезуитское учение.

Касательно приравнивания блудника к богохульнику можно было бы отметить, что сама мысль восходит, как минимум, к *Лествице* прп. Иоанна Синайского (Лествичника; XV, 47 [PG. 88. 889B]) (см. с. 77–78). Ср., впрочем, параллели между Никодимом и Лествичником, отмечаемые чуть далее (с. 80, прим. 228). Вполне православна и мысль Пинамонти о том, что, говоря словами автора, «крещение покаяния необходимо для того, чтобы изгладить личные грехи (*i peccati attuali*)» (с. 92). Т.е. эти-то грехи, по Пинамонти, и являются подлинными для личности – а не грех Адама. Подобная мысль также была бы, надо полагать, невозможна в системе Аполлинария, в которой, говоря словами такого

великолепного знатока ранней патристики, как Брукс Отис, «...христианское спасение, кажется, превратилось в нечто природное и безличное, лишённое персонального или интеллектуального содержания»³. И у св. Кирилла Александрийского, и у блаж. Феодорита Кирского можно найти немало сходных с прп. Никодимом высказываний.

Глава третья «Содержание "Руководства к исповеди" прп. Никодима и его зависимость от латинских пенитенциалов» (с. 102–171) содержит решение центральной для диссертации проблемы. Преподобный автор и не скрывал, что его творение «собрано от разных учителей» (цит. по: с. 102). Степень данной компилятивности, проявившейся в ходе осуществления данного задания, и выясняет прот. Василий. Так, цитату из Ареопагита прп. Никодим берёт из «Поучения духовнику» Сеньери (с. 103–104), что характерно для поздних авторов вообще. При этом он знал имя Сеньери. Там же, где Романитис в переводе опустил имя Аквината, это имя осталось неизвестным и св. Никодиму (с. 106). У Сеньери же берётся и положение о том, что всякое наслаждение, совершаемое по собственной воле, является смертным грехом – каковая мысль по своей строгости мало чем отличается от афонского исихастского Предания (с. 107). Так что под «одним учителем» Святогорец и мог понимать, и понимал Сеньери (там же).

Одним словом, не столько св. Никодим «опускался» до своих западнохристианских наставников и собеседников, сколько они местами «поднимались» в своих сочинениях до афонского исихастского уровня.

Это положение (столь эксплицитно сформулированное нами) обладает принципиальной значимостью для осмысления греческого богословия периода туркократии.

С учётом сказанного нас не должно пугать и то, что «схоластические схемы у Никодима являются основным смысловым каркасом его произведений, их ядром» (с. 111). Эти *схемы* выдерживали строгую проверку афонским *духом*. В этом заключался критерий их включения или невключения в корпус текстов преподобного. Ведь уже учение об умной молитве как о средстве борьбы с помыслами (с. 112) – совершенно исихастское! Далее, мысль о том, что за грех надо понести покаяние (либо временное – здесь, либо вечное – в аду), встречается не только у Сеньери и Пинамонти, у которых её и взял св. Никодим (ср. с. 128, 165), но и в наставлениях св. аввы Дорофея (VI в.), классическом чтении новоначальных монахов. Кроме того, Никодим исправляет мысль Сеньери в

³ *Otis B. Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time // Studia Patristica. Vol. XIV/ 3 / ed. E. A. Livingstone. Berlin, 1976. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 117). P. 334.*

православном ключе, говоря не о временном наказании в чистилище, а о вечном – в преисподней (с. 129). А вот имя католической св. Екатерины Сиенской с её эротическими «видениями» св. Никодим совершенно обоснованно опускает (с. 136–137, 187), являя дух различения и рассудительности.

Кроме того, в выделении трёх частей Таинства покаяния св. Никодим «следует уже устоявшейся традиции, закрепленной в пенитенциалах Гавриила Севира и Хрисанфа Нотары» (с. 122). В учении же о молитве и Сеньери, и св. Никодим опираются на Августина (с. 139). И этим Святогорец близок как Отцам Пятого Вселенского Собора – так и св. Григорию Паламе.

Источниковедчески важно выделение трёх редакций «Слова душеполезного» св. Никодима (1799, 1800 и 1804 гг.: с. 140 сл.). Важен анализ святоотеческих цитат в последней редакции (с. 143–144), из которого видно, что 4 цитаты взяты из Паламы, а 2 – из Симеона Нового Богослова (с. 144). Из сравнения же текстов самого Никодима в трёх редакциях (с. 145–146) видно, что «со временем взгляд преподобного Никодима на спасение христиан становится гораздо более пессимистичным» (с. 146). Можно, опять же, сказать, что святой даёт отрицательный ответ на вопрошание преп. Исаака Сирина: не сотворит ли Господь в конце концов вечное помилование всем отжившим? И как раз св. Никодим очень подробно показал (это явствует из всего текста диссертации), что Божественная любовь сопровождается Божественным правосудием. Близкая мысль была и у Сеньери, и она повлияла на старца (с. 148; ср. с. 151 о Пинамонти). Пожалуй, эту мысль о справедливости нелицеприятного Суда в силу разных культурно-исторических причин именно западное христианство раннего Нового времени выразило чётче, чем византийское. Так, ряд заимствованных старцем концепций был принят Римско-католической Церковью на 14-й сессии Тридентского собора в ноябре 1551 г. (с. 168). Св. Никодим же, подобно пчеле, собирал мёд здравых мыслей отовсюду, откуда мог, выказывая мощь разума и широту духовного кругозора. Так, интересно сопоставление учения о грехе как о вреде, наносимом Богу, у Никодима и Гартье Галла (чьи воззрения восходят к Ансельму и Аквинату) (с. 170–171).

Прикладное, но от этого не менее важное значение имеет глава четвёртая «Метод работы преп. Никодима с текстами и его отношение к источникам заимствования» (с. 173–192). Подытоживая материал главы предыдущей, автор здесь убедительно доказывает, что: «Материал Сеньери и Пинамонти в «Руководстве» — это только строительные кирпичи, извлеченные из старого здания и положенные в совершенно новое» (с. 173), с

чем следует согласиться. Важна демонстрация того, как в одном месте Никодим увлёкся и развил схоластическую по происхождению схему способов борьбы с грехом и обстоятельств греха значительно дальше, чем она простиралась у Сеньери (с. 176–178).

Относительно усвоения св. Никодимом доктрины божественной сатисфакции автор предполагает, что «прп. Никодиму не хватало осведомлённости в догматической сфере, чтобы точно определять границу между доктринами Католицизма и Православия» (с. 182). Такие высказывания всегда делать очень рискованно – и болезненно. Чуть выше (с. 7) мы предложили иное – историко-культурное – объяснение. Это подобно тому, как многие православные любят Бальзака или Шекспира, не говоря уж о Данте, хотя названные писатели православными не были – однако и их писания содержат немало частиц истины Божией о мире и людях. Сам же Никодим говорил, что он выбирал у противников «хорошее и правильное» (цит. по: с. 188). Аналогичный яркий отзыв старца о труде Пинамонти приводится на с. 189. На основании всего этого автор делает сильный вывод: «Догматическая основа его "Руководства к исповеди" является католической» (с. 190). Если даже и обоснованно так полагать, то в истории Православия имеется немало аналогичных по трудности эпизодов: так, у монофизитов сохранилось поверие, будто автором гимна «Единородный Сыне» был не св. Юстиниан I, а... Севир Антиохийский⁴. Предание, разумеется, отвергнутое на православном Востоке. Но и св. Никодим не был слеп (с. 191). Схоластика могла ему представляться не столько «подлинно православным учением» (с. 192), сколько удобным методом и системой воззрений, полезной и практичной в определённых – исповедальных – ситуациях.

Глава пятая и последняя «Православные богословы XVIII–XXI вв. о творчестве прп. Никодима» (с. 193–220), нося историографический характер, отчасти перекликается с введением. Здесь мы себе позволим замечание, что категорически антизападный подход Иакова Неаскитиота (с. 198) всё же опровергается самими греческими Отцами Церкви – такими, как св. Григорий Палама. А именно о близости к солунскому архиепископу св. Никодима и следует вести речь. Западное происхождение тех или иных идей – ещё не диагноз: важна их духовная и духовно-практическая суть. Представляется, что св. Никодим раз за разом вынужден был разъяснять это положение как нам (через книги), так и своим обеспокоенным современникам.

⁴ См. с дальнейшей библиографией: *Лурье В. М.* Логика иконопочитателей в период второго иконоборчества // Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки / под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. СПб., 2020. (Византийская философия, 19). С. 244.

В Заключении (с. 221–228) подводятся итоги исследования. Отмечается важность для Никодима и греческих авторов – таких, как Корессий, Хрисанф Нотара и др. (с. 221; ср. список важных для Святогорца западных богословов на с. 222). И если верно, что понятие удовлетворения Богу за грех «у св. Никодима не получает ясного догматического обоснования» (с. 223), то Святогорец всё же творчески подходит к иезуитским текстам, проверяя их меркой св. Отцов (с. 225). Необходимо спросить себя: встречается ли в текстах св. Никодима в чётком виде понятие обожения?

Вышесказанные вопросы и замечания носят конструктивный характер и не влияют на нашу положительную оценку данной работы, которая представляет собой важный вклад в новогреческую патрологию и историю Церкви.

ОСНОВНОЙ ВЫВОД: Публикации прот. В. А. Петрова соответствуют тематике диссертации, а реферат выгодно отражает её важнейшие положения. Диссертация прот. В. А. Петрова представляет собой комплексное и законченное исследование, обогащающее мировую науку, которое отличают высокий теоретический уровень, новизна и практическая значимость при разрешении патрологических и церковно-исторических вопросов. Работа отвечает требованиям пп. 9–14 Положения о присуждении ученых степеней, утвержденного Постановлением Правительства России от 24.02.2013 г. № 842 (в ред. Постановления Правительства РФ от 1 октября 2018 г. № 1168). Автор диссертации, прот. Василий Анатольевич Петров, несомненно, заслуживает присуждения ему искомой ученой степени кандидата теологии по специальности 26.00.01 – «Теология».

Профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО «Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского», доцент, доктор философских наук по специальности 09.00.03 «История философии»

Макаров Дмитрий Игоревич

2 апреля 2021 г.



Подпись Макарова Д.И.
Удостоверяю:
Гашинский В.А.
02 апреля 21

Адрес места работы оппонента: 620014, Екатеринбург, просп. Ленина, 26; тел. +7 (343) 371 21 80; факс +7 343 371 67 61; E-mail: dimitri.makarov@mail.ru