

ОТЗЫВ ОФИЦИАЛЬНОГО ОППОНЕНТА
на диссертацию иеромонаха Платона (Кудласевича) «Развитие католической доктрины
почитания Богородицы в период 1854–1965 годов в свете критики русской
богословской мысли», представленную на соискание ученой степени кандидата
богословия

Мариология всё ещё остаётся *terra incognita* для русских богословских исследований. Тому причиной – и неразрывность её связи с христологией (ср. с. 207), и полемический настрой русских церковных мыслителей по отношению к католицизму, и необычность самой категории. Поэтому и в название диссертации иером. Платона избрана категория «католическая доктрина почитания Богородицы», звучащая более традиционно в православной среде. Автору отзыва, опубликовавшему монографию по мариологии в 2015 г., всё это понятно и знакомо; радуется и то, что диссертация выполнена иером. Платоном на должном профессиональном уровне.

Можно обратить внимание на то, что в некоторых случаях автор берёт материал из вторых рук, а святых Отцов византийского периода цитирует по переводам, хотя с греческим и латынью знаком; но уже сам достаточно дерзновенный выбор темы позволяет похвалить диссертанта и его руководителя за смелость и дух дерзания. Нам кажется, что и любовь к Пресвятой Богородице, это живое Богородичное чувство, также двигала автором на протяжении всей его работы. И тому немало подтверждений в тексте.

Главным достоинством работы мы считаем системный показ того, как мариологический догмат 1854 г. (о непорочном зачатии) влечёт за собой догмат 1950 г. о телесном вознесении и как оба эти догмата вкупе – и совместно с бывшими в последние века явлениями Богородицы (не следует ли поставить это выражение в кавычки?) определили собой богатство и многообразие современной мариологической проблематики в католической мысли. Удачно показано противостояние доминиканцев и францисканцев (сторонников учения о непорочном зачатии) в Средние века, имморталистов (как о. Мартен Жюжи) и морталистов в Новое и Новейшее время (ср. с. 5, 127–128, 164 [оба воззрения ложны с точки зрения Православия], 240). Само же учение о непорочном зачатии «онтологически противно православному учению» (с. 165), что удачно показано в работе. Кстати, как раз более подробный анализ целого ряда работ Жюжи (например, комментария к «Византийским Богородичным гомилиям») хотелось бы увидеть вышедшим из-под пера автора в ближайшее время. Это было бы сделать тем интереснее, что автор разбирает интересную критику о. Жюжи у молодого о. Иоанна Мейендорфа (с. 122) и что современные антипаламиты (например, Я. Полемис) так же зависят от концепций Жюжи в XXI в., как зависели их предтечи в веке XX.

И если бы мы даже не знали, что имморталисты вступают в противоречие с Преданием Иерусалимской Церкви, то всё равно бы согласились, что выводы католической мариологии расшатывают основы православного учения о спасении (с. 132 сл., 240). В работе обосновано, почему «Православная Церковь не принимает католические догматы о непорочном зачатии и о телесном вознесении Девы Марии» (с. 237) и учит, что «термин "непорочное зачатие" относится исключительно к зачатию чудесным образом Спасителя Богородицей» (с. 237). Православное же учение об Успении Богоматери вовсе не догматизировано (с. 129) – как и ряд других разделов антропологии. Более того, согласно св. Иоанну Шанхайскому (Максимовичу), этого и не нужно делать: Богородица уже прославлена Своею жизнью – и Богом (с. 208).

Разумеется, критике подверглось западное учение о «пассивном» и «активном» аспектах непорочного зачатия (с. 84 сл., 238) с указанием на то, что в основе столь искусственных построений – неверное понимание католической мыслью первородного греха (с. 238). Приписывание некоей дополнительной искупительной ценности страданиям Богоматери (у Креста и не только), соответственно, принижает искупительный аспект Крестной Жертвы и Воскресения Спасителя (там же); в работе продемонстрировано, что и сам католический епископат по-разному относится к вопросу об именовании Девы Марии Соискупительницей (*Corredemptrix*). От этого именовании Богородицы отказались как Второй Ватиканский собор (с. 171), так и постсоборное богословие (с. 223–224). Важен вывод (с опорой на труды русских святых и богословов) о том, что Св. Дух снисходил на Пресвятую Деву дважды – в момент Благовещения и в день Пятидесятницы (с. 239); до того Богородица не могла быть искуплена полным и совершенным образом. Тем более до события Пятидесятницы не могла Она кого-либо и искуплять, ибо един есть Посредник (1 Тим. 2, 5).

Работа состоит из 4 глав и построена по хронологическому принципу, что в данном случае – сообразно с названием – и является, пожалуй, единственно логичным. Помимо догматов, автор поставил себе целью разобрать и «недогматизированные концепции, являющиеся неотъемлемой частью католического богословия» (с. 5). Ряд таких концепций и разобран в работе. Общая же цель работы – представить историю мариологии 1854–1965 гг. как единый процесс, распадающийся на целый ряд течений и берущий истоки в наследии былых столетий (с. 5), т.е. посмотреть на данный аспект доктрины в единстве синхронического и диахронического подходов, в рамках «большого времени» истории формирования и развития духовных традиций (ср. с. 7, ср. достаточно репрезентативный перечень источников исследования на с. 8–10, 12–14). Автор сделал многое для последовательной реализации заявленной цели.

После систематического и исторического рассмотрения догматов и недогматизированных концепций мариологии (первые пять задач работы) автор ставит себе и шестую задачу – «отразить позицию православных богословов в контексте полемики с богословами Римско-Католической Церкви по вопросам мариологии» (с. 6). На наш взгляд, эта задача в целом выполнена автором, причём с привлечением (в Первой главе) материалов византийского Богородичного богословия. По поводу определения объекта и предмета работы у оппонента замечаний не имеется (с. 6).

Рабочая гипотеза исследования возражений не вызывает: конечно, мариологические догматы 1854 и 1950 гг. «способствовали актуализации обсуждения мариологических вопросов в собственно православной богословской среде» (с. 14). Раскрытию этого тезиса во многом и посвящена диссертация.

Положения, выносимые на защиту (с. 14–15), последовательно раскрываются и доказываются в тексте работы, поэтому мы о них поговорим чуть далее. Важна мысль автора, опирающаяся на Предание, о том, что латинское учение о непорочном зачатии, по сути, опровергает единство Пресвятой Девы с остальным человеческим родом и Её личный подвиг (раз уж Бог всё равно решил особым актом Своей милости избавить Её от первородного греха со всеми последствиями; до завершённости эта мысль доводится у иммакулистов).

Восемь статей автора (см. их список на с. 16–17) вполне репрезентативны и, как кажется, раскрывают содержание диссертации с подобающей полнотой.

Перейдём к рассмотрению работы иером. Платона по главам. В первой главе автор демонстрирует историю раскрытия истины о личной безгрешности Богородицы (с. 19 сл.); к приведённым им высказываниям можно добавить и ряд других, например, св. Никиты Стифата из его «Исповедания веры». Но личная безгрешность не означает отсутствия первородного греха и его последствий, к чему дальше и переходит автор, удачно показывая эту логическую связь идей. Отцом научной католической мариологии можно назвать Франсиско Суареса (XVII–XVIII вв.) (с. 26). Сам термин «мариология» появляется у П. Ниджидо (1602) (с. 27). Нетрудно понять, что дальнейшие перипетии её развития будут связаны с богословской борьбой периода Контрреформации. Однако догматическое закрепление соответствующие мысли средневековых и барочных Отцов и учителей Римско-Католической Церкви получают лишь в XIX в. (с. 30). Ясно, что именно с опорой на собственное духовное развитие официальные представители РКЦ и разработали в Новейшее время теорию «догматического развития», причём богородичные догматы послужили одной из ярчайших иллюстраций данной теории. Работа иером. Платона заставляет сполна задуматься о путях развития духовного Предания.

На с. 35 автор даёт общую периодизацию развития католической мариологии по периодам, против которой у нас нет возражений. Нам отрадно видеть, что на с. 31 сл. автор обильно использовал наш труд о мариологии Феофана Никейского. Но тогда отметим и маленький недостаток: на с. 34 термин «перихорез» правильно по-русски передавать как «перихореза» (ж. р.). Важность же «Похвального слова» Феофана автор подчёркивает, на наш взгляд, совершенно обоснованно (с. 34–35). Важен анализ учений о фактическом и юридическом усвоении Пресвятой Девой греха Адама (на первой позиции стоял Аквинат; с. 38 сл.). Удачно критикуется теория Дунс Скота о «предыскуплении» Девы Марии (с. 40 сл.). Противоречивость конституции Сикста IV «*Grave nimis*» (1483) не просто странна, а следует ряду прецедентов из древней церковной истории – таким, как «Энотикон» Зинона (482, в ситуации монофизитского спора) и «Типос» Ираклия (643, ситуация монофелитского спора).

Отмечена роль иезуитов в распространении учения о непорочном зачатии (с. 45). Заметим, что интеллектуальная история иезуитского ордена, весьма богатая событиями, по-русски всё ещё, пожалуй, не написана. Данная диссертация может явиться одним из стимулов к такого рода работе.

Лишь в 1849–1853 гг., по результатам опроса епископов, папство пришло к выводу, что учение о непорочном зачатии – якобы богооткровенный догмат (с. 47). Такое легковерие аналогично во многом сходному излишнему доверию католиков к «видениям» и «чудесам» новоявленных святых (т. е. после 1054 г.; каковы видения той же Екатерины Сиенской; и др., ср. с. 58). Наверное, можно сказать, что причиной тому – ослабление духовного делания, трезвение ума, обмирщение, отход от исихастских практик, которые (как нам напоминает М. Ю. Реутин) были в ходу в южной Германии ещё в XIV в. Работа иером. Платона подводит к разговору на столь фундаментальные темы, и в этом – её несомненное достоинство. К выводам по первой главе у нас претензий не имеется.

Глава вторая «Развитие католической мариологии во второй половине XIX века» богата материалом (с. 59–99). Главный вывод: «Мариология в этот период становится важной составляющей частью католического догматического богословия» (с. 78). Раскрывается католическое понимание непорочного зачатия как привилегии, данной Богородице для исполнения Её миссии (с. 61; с. 62, 80 сл. – критика этого тезиса). Подчёркивается обоснование русскими теологами мысли о том, что непорочное зачатие совершается против воли Богородицы, а потому не имеет сотериологической ценности (с. 74, 87, 88, 90, 97–99, 115, 150, 198, 208). Как указывал прот. С. Булгаков, тем самым католики ставят даже под угрозу догматическое представление о единстве человеческой природы (Быт. 1: 26–27) (с. 111). Первородный грех «остался в душе Пресвятой Богородицы как испытательное средство для укрепления в добре» (с. 88): у Неё в этой жизни ещё не было

неизменяемости свободы. Именно из-за первородного греха в теле Всесвятой и развивается «причастность к реальной телесной смерти» (с. 76). Разумеется, единственное Непорочное зачатие для православных – зачатие по человечеству Самого Христа Богородицей (с. 79). «Смерть Божией Матери – это человеческий удел, который нельзя обойти на пути к воскресению» (с. 150).

Третья глава работы посвящена богословию первой половины XX в. (с. 100–167). В 1913 г. Ватикан утвердил именование Божией Матери Соучастницей Страстей Христовых, т. е., по сути, Соискупительницей (с. 102, ср. с. 103). Оно начало превращаться в новую догму, которой нет в Православии (с. 117). Из этого важнейшего факта вытекают и остальные. Именование Марии Шеей Тела Церкви (с. 105–106, из энциклики Пия X 1904 г.) восходит к схоластике (об этом есть материал в нашей работе 2015 г.): ясно, что в какой-то мере Пий X возвращался к средневековым истокам католического богословия. Возможно, это так или иначе предвосхищало и «новую теологию» де Любака, Даниэлу, Бальтазара и др. Иначе говоря, на данном примере можно было бы попытаться показать «социокультурную включённость» новых течений в католическом богословии в общее развитие европейской культуры и мысли начала и второй трети XX в. Конечно, это – не упрёк, а попытка дальнейшего развития наблюдений автора.

В дальнейшем немалое внимание иером. Платон уделяет трудам представителей дэйтонского (в США) Международного богородичного исследовательского института (с. 107 сл.), после чего переходит к древнейшим преданиям об Успении Богородицы, где подчёркивает, что достоверных сказаний о Её мученичестве не сохранилось (с. 144). При упоминании Ареопагитик (с. 144–145) было бы весьма желательно сослаться на современные реконструкции связи генезиса этого памятника с таинственными до сих пор истоками праздника Успения, разобрав гипотезу Хонигманна – ван Эсбрука – Лурье (1953–1993–2010), а также новейшие труды И. Перцеля («Новая точка зрения на христианский платонизм Дионисия», 2020; и др.). Само видение иерархий Дионисию связывается этими учёными (особенно ван Эсбруком и Лурье) с откровением, бывшим некоей группе епископов (по мнению Перцеля – антиохийцев, по мнению ван Эсбрука – палестинцев) при Успении. Впрочем, это отдельная огромная и сложная тема. По крайней мере, автор упомянул Ареопагитики, что было совершенно необходимо сделать в данном контексте.

Как ни странно, и в русской мысли была оппозиция учению о телесном воскресении и вознесении Богородицы (с. 153 сл.). Преобладает, конечно – что и показано автором – противоположная точка зрения: о Её вознесении (видимо, на третий день) с плотию в небесную славу (с. 153, 158, 162). Её тело уже претерпело то преобразование в одухотворённую телесность, которого праведники (остальные) сподобятся после Страшного

Суда (с. 163). Это случилось не вследствие привилегий, а вследствие Её особой близости к Своему Сыну, на что и указал прот. А. Князев (с. 178). Данная доктрина принята и католиками на Втором Ватиканском соборе и с тех пор вошла в Катехизис Римско-Католической Церкви (с. 187). Однако это учение о вознесении Богородицы в Православии – не догмат, а «элемент церковного Предания» (с. 165). И тут уже работа иером. Платона выступает как точный навигатор между различными богословскими течениями.

Глава 4 «Развитие католического мариологического учения в 1950–1965 годах и его православная оценка» (с. 168–234) посвящена краткому, но необычайно насыщенному периоду подготовки ко Второму Ватиканскому собору (1962–1965) и анализу соборных решений. С 1950 г. начался новый этап в развитии католической мариологии (с. 168). Связь догматов 1854 и 1950 гг. обозначил Пий XII (1953) (с. 169, 170), и в русле его указаний и стала двигаться дальнейшая католическая мысль. Даётся анализ учения о привилегиях Богоматери (с. 170 сл.). Раскрывается выражение «мариология трёх пап» (с. 193 сл.). Особенно близки автору, по-видимому, работы В. Н. Лосского, которые он пересказывает и анализирует особенно увлечённо и обстоятельно (с. 171 сл., 228). Лосский называл учение о привилегиях, дарованных Богородице Её Сыном, «бессмыслицей» (с. 175).

Второй Ватиканский собор отчасти явил собой возвращение католического епископата к более традиционному варианту развития мариологии (с. 183 сл.), хотя давать законченную систему мариологии собор не собирался (с. 186). Впрочем, Павел VI провозгласил Марию Матерью Церкви (с. 188, 195), что значимо само по себе. На основании этого в постсоборный период развилось учение о Деве Марии как о Посреднице между Церковью и Христом и Соискупительнице (с. 195 сл.).

Автор сочувственно излагает мысль архиеп. Михаила (Мудьюгина) об отдалении сознания рядовых католиков после «Второго Ватикана» от Христа как от грозного Судии (т.е. о забвении того, что Бог есть Любовь) и – в силу этого – о вынужденном замещении Его образа образом Девы Марии как Посредницы в деле уделения благодати верным и как Матери Церкви (с. 198, ср. 231). Действительно, знакомство с современным католическим искусством (Феллини, Феста-Паскуале и др.) подтверждает эту мысль: на образ Марии в заметной степени переносятся те чувствования, которые верующий христианин должен питать прежде всего ко Христу.

Интересна мысль прот. А. Князева о близости учения о непорочном зачатии арианству (с. 200). И там, и тут Бог с миром сообщается лишь через посредников: таковой Посредницей в католицизме и выступает Мадонна. Отмечается почитание Богородицы в Польше как Королевы Польши (с. 210). Дж. Бисутти выделяет в неосхоластическом духе 17 категорий благодати Девы Марии (с. 212); это похоже на каталогизацию разных типов причин сущего у

Прокла Диадоха (середина V в.): такая каталогизация почти всегда выступает признаком завершения больших культурно-исторических эпох. Важно выделение международных конгрессов по мариологии и их трудов (с. 212); по крайней мере, труды римского конгресса 1975 г. мы использовали в нашей работе.

Встречается мнение о том, что именно через Богородицу Св. Дух входит в души верующих (И. Рагэн; с. 216). Связи мариологии и пневматологии, предельно ясно раскрытые у того же Феофана Никейского, было бы необходимо проанализировать сегодня с учётом накопленного опыта – экзистенциального, духовного и др.

Верен и необходим вывод о том, что учение о Богородице как Соискупительнице не является ни необходимым, ни допустимым, более того – «это учение умаляет искупительный подвиг Бога Слова» (с. 234). Скорбь же Богородицы у Креста подтверждает реальность Страданий Её Сына, а тем самым – реальность как Его человечества, так и совершенного Им Домостроительства спасения человеческого рода (с. 234). Во фразе: «Православные богословы со второй половины XX века в своих трудах отражают взгляд на католическую мариологию» (с. 234) пропущено слово «критический». Тогда всё встаёт на свои места.

Из мелких недостатков: имя французского теолога – Жерсон, а не Герсон; итальянского проповедника XIV в. в наших публикациях (А. Я. Гуревич) обычно называют Бернардино из Сиены, а не Бернардин (с. 25); французский священник – не Эдуард Хьюгон, а Эдуар Угон (с. 104); на с. 106 слово «диocese» (англ. diocese) нужно заменить на «епархия»; фамилия американского богослова – Кёлер, а не Кохлер (Koehler) (с. 209); Du Manoir – это дю Мануар, а не «де Меньо» (с. 213); Manteau-Bonamy – Манто-Бонами, а не Мантеу-Бонами (с. 213); Craghan – Краган, а не Гракхан (с. 214). М. Жюжи в 1935 г. издал не только перевод (кстати, латинский, а не французский) «Похвального слова» Феофана Никейского, но и среднегреческий оригинал, причём по одной из 2 базовых рукописей (по оксфордской, но не по московской) (с. 30). Существует ли сочинение Викентия Ванделлиса, упоминаемое на с. 180, или нет? На с. 194 название энциклики Павла VI «Redemptoris Mater» надо перевести как «Матерь Искупителя», а не «искупления» (было бы Redemptionis).

ОБЩИЙ ВЫВОД: Иеромонах Платон изучил, проанализировал и осмыслил достаточное количество научной и богословской литературы, чтобы прийти к самостоятельным и значимым научным выводам по избранной – и чрезвычайно актуальной – теме. Публикации иеромонаха Платона (Кудласевича) соответствуют тематике диссертации, а реферат отражает её важнейшие положения. Диссертация иеромонаха Платона (Кудласевича) представляет собой комплексное и законченное исследование, обогащающее богословскую науку, которое отличают высокий теоретический уровень, новизна и практическая значимость при разрешении догматических (мариологических) и церковно-

исторических вопросов. Работа отвечает требованиям пп. 21–27 Положения о присуждении ученых степеней, утвержденного Постановлением о кандидатских диссертационных советах в Русской Православной Церкви (2015). Автор рецензируемой диссертации, иеромонах Платон (Кудласевич), несомненно, заслуживает присуждения ему искомой ученой степени кандидата богословия.

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

24 августа 2022 г.

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



Подпись	<i>Д. И. Макаров</i>
Удостоверяю:	<i>И. С. С. С.</i>
должность	<i>И. С. С. С.</i>
расширенная подпись	<i>И. С. С. С.</i>
« 24 »	08 2022 г.