

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

МЕТАФИЗИКА ВСЕЕДИНСТВА И БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА В БОГОСЛОВИИ ПРП. ИУСТИНА (ПОПОВИЧА)

Николай Николаевич Павлюченков

кандидат богословия, кандидат философских наук
доцент, старший научный сотрудник богословского
факультета ПСТГУ
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
npavl905@mail.ru

Для цитирования: Павлюченков Н. Н. Метафизика всеединства и Богочеловечества в богословии прп. Иустина (Поповича) // Богословский вестник. 2022. № 3 (46). С. 72–94. DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.004

Аннотация

УДК 27-1 (111) (271.2)

В статье рассматривается один из наиболее важных аспектов богословского творчества архимандрита Иустина (Поповича) — канонизированного в Сербской Православной Церкви прп. Иустина Челийского. Составляя свод православной догматики на сербском языке, прп. Иустин активно использовал термины «всеединство» и «Богочеловечество», характерные для философии В. С. Соловьёва и для вызвавшей известную полемику богословской системы протоиерея С. Булгакова. В статье раскрывается оригинальный смысл, вкладываемый прп. Иустином в эти понятия, и отмечается связь их употребления с его экклесиологией. Обращается внимание на то, что прп. Иустин построил предельно христоцентричную систему, в которой на реальности Боговоплощения основано не только бытие Церкви, но и бытие самого человека. Выделяется основная идея прп. Иустина, согласно которой вся тварь имеет онтологическое единство в человеке и получает единство с Богом в Боговоплощении. Именно в этом смысле в системе Поповича всеединство есть Христос и всеединство есть Церковь как Его Богочеловеческий организм. Указывается, что такая концепция делает излишней софиологию, что, наряду с вполне ортодоксальным

учением Поповича об источнике мирового зла и невозможности апокатастасиса, отличает его представление о всеединстве и Богочеловечестве от аналогичных представлений В. С. Соловьёва и протоиерея С. Булгакова.

Ключевые слова: Церковь, Христос, всеединство, Богочеловечество, человек, философия, богословие, догматика.

Metaphysics of All-Unity and God-Manhood in the Theology of St. Justin (Popovich)

Nikolai N. Pavliuchenkov

PhD in Theology, PhD in Philosophy

Associate Professor, Senior Researcher at the Theological Faculty at the St. Tikhon

Orthodox University for the Humanities

6/1 Likhov pereulok, Moscow, 127051, Russia

npavl905@mail.ru

For citation: Pavliuchenkov, Nikolai N. "Metaphysics of All-Unity and God-Manhood in the Theology of St. Justin (Popovich)". *Theological Herald*, no. 3 (46), 2022, pp. 72–94 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2022.46.3.004

Abstract. The article deals with one of the most important aspects of the theological work of Archimandrite Justin (Popovich), canonized in the Serbian Orthodox Church, St. Justin of Chele. St. Justin compiled an exposition of the foundations of Orthodox dogma in Serbian and actively used the terms «all-unity» and «God-manhood». These terms are typical for the philosophy of V. S. Solovyov and for the theological system of Fr. S. Bulgakov, which caused a well-known controversy. The article reveals the original meaning, which St. Justin invested in these concepts and the connection between their use and his ecclesiology is noted. Attention is drawn to the fact that St. Justin built an extremely Christ-centered system in which not only the existence of the Church, but also the existence of man himself is based on the reality of the Incarnation. The main idea of the St. Justin, according to which the whole creation has its ontological unity in man and receives its unity with God in the Incarnation. It is in this sense that, in Popovich's system, all-unity is Christ, and all-unity is the Church as His God-human organism. It is pointed out that in such a concept, sophiology is redundant. The main conclusion is made that Popovich's idea of unity and God-manhood differs significantly from similar ideas of V.S. Solovyov and Fr. S. Bulgakov.

Keywords: Church, Christ, pan-unity, God-manhood, man, philosophy, theology, dogmatics.

Имя сербского духовного писателя и богослова архимандрита Иустина (Поповича) русскоязычному читателю стало широко известно в 1990-х гг. благодаря переводам и публикациям в России его сочинений, посвящённых обличению экуменического движения, ставшего популярным в XX в. Тем же противостоянием популярным «трендам» была отмечена и переведённая в 1998 г. работа Поповича «Достоевский о Европе и славянстве» (1940 г.), во многом воспроизводившая идеи его докторской диссертации «Философия и религия Ф. М. Достоевского» (1919 г.)¹, в защите которой Поповичу в Оксфорде было отказано².

Вместе с тем в 2000-х гг. в России широко узнали отца Иустина ещё и как автора «Догматики Православной Церкви», охватывающей все традиционные разделы православного богословия. В оригинале она издавалась в Белграде в трёх томах, соответственно в 1932, 1935 и 1978 гг. В предисловии к её русскому переводу отмечалось, что сербский богослов только вначале, в первом томе этого труда, следовал привычным образцам написания подобных текстов. Впоследствии он перешёл на более свободный, свой собственный стиль изложения, очевидно уже не удовлетворяясь традиционным «схоластическим» подходом к раскрытию богословских истин³. В этой, в таком смысле наиболее свободной, части своей «Догматики» (во втором и третьем томах) отец Иустин неожиданно начинает широко употреблять термины «всеединство» и «Богочеловечество», которые характерны для проблемной, с точки зрения православного церковного мировоззрения, метафизики, представленной в трудах русского философа В. С. Соловьёва. Опыт переосмысления этой метафизики с использованием тех же терминов был представлен в конце 1920-х — начале 1930-х гг. в богословских трудах протоиерея С. Булгакова. Эти работы практически сразу вызвали серьёзную полемику и осуждение священноначалия Русской Православной Церкви как в советской России (Указ Московской Патриархии от 7 сентября 1935 г.), так и в эмиграции, за рубежом (Определение Архиерейского

1 См. современное издание: *Иустин (Попович), прп. Философия и религия Ф. М. Достоевского* / пер. И. А. Чароты. Минск, 2007.

2 В январе 1916 г. монах Иустин (Попович) был направлен на обучение в Россию в Санкт-Петербургскую (тогда — Петроградскую) духовную академию, но смог там пробыть только с января по июнь 1916 г. Затем с ноября 1916 г. по май 1919 г. он изучал теологию в Оксфорде см.: *Иустин (Попович), прп. Собрание творений: В 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания*. Москва, 2004. С. 27.

3 См.: *Иустин (Попович), прп. Собрание творений: В 4 т. Т. 2. Догматика Православной Церкви. Часть 1–2*. Москва, 2006. С. 7.

Собора Русской Православной Церкви Заграницей от 17/30 октября 1935 г.). И хотя при этом полемическую реакцию и осуждение вызывала прежде всего не свойственная традиционному православному богословию концепция Софии Премудрости Божией в обоих вариантах (как в философии В. С. Соловьёва, так и в богословии отца С. Булгакова), понятия «всеединства» и «богочеловечества» с этой концепцией были связаны неразрывно, так что критика распространялась и на те смыслы, которые эти понятия в себя включали. Кроме того, и В. Соловьёв, и протоиерей С. Булгаков, исходя из своего понимания «всеединства» и «Богочеловечества», предлагали преодолевать разделения в христианском мире именно таким образом, против которого наиболее решительно выступал отец Иустин.

Как известно, для процесса реализации всеединства по В. Соловьёву теряют принципиальное значение догматические и вероучительные различия между христианскими конфессиями, поскольку всех имплицитно объединяет главный догмат христианства, заключённый в понятии Богочеловечества и постепенно уясняемый в христианской Церкви как истина о конечном и всеобщем единении человечества с Богом⁴. Более строгий к вопросам догматической определённости, протоиерей С. Булгаков вместе с тем полагал, что не только христиане, но и всё человечество едины на глубоком метафизическом уровне⁵, вследствие чего существующие в этом («феноменальном», «эмпирическом») мире разделения, если можно так сказать, есть проблема не онтологии, а «психологии». Всеединство и гарантированная конечная реализация всеобщего Богочеловечества, по Соловьёву и Булгакову, фактически, обосновывают идею единения всех христианских конфессий в вариантах, не ориентированных исключительно на истину православия. При таком подходе становится подвижной граница между незыблемыми всеобщими основами вероучения и локальными традициями, возникающими в соответствии со спецификой времени и географического пространства.

4 См.: Соловьёв В. С. История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) // *Он же*. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4. Санкт-Петербург, 1914. С. 315–317.

5 См., например: «Исходная аксиома откровения состоит именно в том, что существует *со-образность* между Божеством и человечеством. Другими словами, это значит, что Божественная София, как всеорганизм идей, есть *предвечное Человечество в Боге*, как Божественный первообраз и основание для бытия человека» (Булгаков С., *прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж, 1933. С. 136).

Построение системы православной догматики в соответствии с такой парадигмой было невозможно для отца Иустина, который до последних дней своей жизни противостоял идеологии современного ему экуменизма и набиравшего популярность глобализма. Вот почему нуждается в объяснении активное использование им терминов, не просто характерных для этой парадигмы, но, в определённом смысле, уже ставших её маркерами, которыми она определяется и выделяется из других, аналогичных построений (например, всеединства по Платону или по Шеллингу).

Священник Д. Трибушный, насколько известно первым обратившийся к этой теме, полагает возможным говорить о «православном варианте метафизики всеединства» и даже о «патристической модели богословия всеединства», представленных в трудах прп. Иустина Челийского⁶. Но эти утверждения не подкрепляются сколь-либо существенным анализом богословия Поповича, которое в отечественной литературе исследовано очень фрагментарно⁷ несмотря на то, что он, как подвижник, твёрдо отстаивавший свои убеждения в годы гонений в Челийском монастыре, был канонизирован Сербской Православной Церковью в 2010 г. Священник Д. Трибушный отмечает, что прп. Иустин — «единственный православный мыслитель, решившийся ввести дискуссионные, не знакомые отеческому любомудрию понятия “всеединство”, “Богочеловечество” в курс догматического богословия»⁸. При этом обратившись за помощью к словарю Соловьёва, «он следовал собственному видению всеединства»⁹, которое им не только осмысливалось, но и переживалось как «таинство»¹⁰. Из всего этого должно следовать, что всеединство и Богочеловечество существуют как глубокая мистическая реальность устроенного Богом бытия и, постигая эту реальность в своём молитвенном опыте, прп. Иустин представил её верное, или, во всяком

6 См.: *Трибушный Д., свящ.* Рецепция понятия «всеединства» в богословской системе прп. Иустина Челийского // ХЧ. 2017. № 3. С. 83. Ср.: «Богословие прп. Иустина (Поповича) действительно является богословием всеединства и Богочеловечества» (Там же. С. 75).

7 Например, наблюдения о различиях в экклесиологии прот. Г. Флоровского, прп. Иустина Поповича и В. Лосского см.: *Легеев М., свящ.* «Сакраментологический барьер» в экклесиологии XX века и пути его преодоления сегодня // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 1 (3). С. 143–146.

8 *Трибушный Д., свящ.* Рецепция понятия «всеединства» в богословской системе прп. Иустина Челийского. С. 75.

9 Там же. С. 80.

10 «Таинство всеединства не только осмысливалось, но и переживалось преподобным» (Там же. С. 83).

случае, гораздо более удачное, чем у протоиерея С. Булгакова, богословское осмысление.

Вопросы, которые могут возникать в этой связи, относятся в первую очередь к мотивации прп. Иустина, а также к содержательной составляющей его труда, которая неизбежно должна включать в себя вполне определённую метафизику. И эта метафизика должна либо, по сути, тем или иным образом воспроизводить метафизику всеединства по В. Соловьёву и Булгакову, либо представлять ей альтернативу, обоснованную тем самым «святоотеческим любомудрием», которое до сих пор обходилось без понятий «всеединства» и «Богочеловечества».

Прп. Иустин, как известно, имел довольно близкое знакомство с митрополитом Антонием (Храповицким), считавшимся довольно авторитетным богословом ещё в дореволюционной России. В богословском творчестве владыка Антоний черпал вдохновение прежде всего из наследия А. С. Хомякова и Ф. М. Достоевского. С философом Владимиром Соловьёвым он был знаком лично и даже вёл с ним доверительные («задушевные») беседы¹¹, что, однако, не помешало ему быть довольно резким критиком не только церковно-политических взглядов последнего, но и самой его личности¹². О возможном влиянии Соловьёва на молодого монаха Храповицкого можно говорить только гипотетически¹³, но, во всяком случае, построенная Храповицким нравственная концепция отражения в твари Божественного единства Святой Троицы прямо подводит к основному содержанию онтологической идеи всеединства по В. Соловьёву и даже, если можно так сказать, провоцирует на подведение под неё богословского основания. Для этого достаточно, принимая все методы, которыми владыка Антоний вёл борьбу с богословской «схоластикой», перенести его концепцию из чисто нравственной области в сферу онтологии и применить к ней святоотеческое учение об обожении, на которое ссылался В. Соловьёв при построении

11 *Антоний (Храповицкий), еп.* Ложный пророк // *Антоний (Храповицкий), митр.* Сила Православия / сост. А. Д. Капнина; отв. ред. О. А. Платонов. Москва, 2012. С. 385.

12 См.: Там же. С. 385–386.

13 В апреле 1886 г. В. Соловьёв посетил молодых монахов в СПбДА (см.: *Соловьёв В. С.* Письма: в 4 т. Т. 3 / под ред. Э. Л. Радлова. Санкт-Петербург, 1911. С. 187), среди которых был иеромонах Антоний (Храповицкий), и уже на следующий день послал для них свои книги, выражая «сердечную радость и глубокую привязанность» за внимание к его мыслям и трудам (Там же). О. Антоний, таким образом, мог тогда познакомиться с учением В. Соловьёва из первых рук.

доктрины Богочеловечества¹⁴. Для богослова, воспринявшего творческий импульс вдохновителя Серебряного века русской религиозной мысли, увлечённого его идеями всеединства и Богочеловечества, такой путь был бы вполне естественным и наиболее продуктивным. Можно показать, что первым по этому пути пошёл П. А. Флоренский¹⁵ и в этом отношении очень существенно повлиял на будущего протоиерея С. Булгакова. Но прп. Иустин идёт не таким путём, что, очевидным образом, раскрывает его иное, чем у Флоренского и Булгакова, отношение к трудам Соловьёва.

Не идёт он также и за митрополитом Антонием, специфические богословские взгляды которого в наследии Поповича оставили лишь некоторый, едва заметный след¹⁶. В частности, можно сказать, что даже сам интерес к наиболее почитаемым у Храповицкого русским мыслителям возник у отца Иустина вполне самостоятельно. Так, не защищённая в Оксфорде докторская диссертация «Философия и религия Ф. М. Достоевского» была написана Поповичем к весне 1919 г., когда, по всей видимости, митрополит Антоний был ему ещё совсем не известен¹⁷. В предисловии к книге «Достоевский о Европе и сла-

- 14 См., например: «При вере в Церковь верить в человечество — значит только верить в его *способность к обожению*, верить, по словам Афанасия Великого, что во Христе Бог стал человеком для того, чтобы человека сделать богом. И эта вера не есть еретическая, а истинно христианская, отеческая» (*Соловьёв В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. Москва, 1988. С. 321–322*).
- 15 См.: *Павлюченков Н. Н. Рецепция П. А. Флоренским наследия В. С. Соловьёва: от философии к богословию всеединства // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 41–60*.
- 16 Из близких к владыке Антонию мыслей у прп. Иустина можно отметить, например, указание на раздробление в грехе человеческого естества и его соединение во Христе, «в Богочеловеческом Телес — Церкви». См. в записи 2/15 апреля 1945 г.: «Люди утратили способность... к той всеобщей любви, которая любила бы всё человечество как единое целое. Единственный в роде человеческом, вполне обладающий этим всеобщим состраданием, всеобщим мышлением и всеобщей любовью, — это Богочеловек, Господь Иисус Христос... Он вновь соединил, совокупил в Себе всё человеческое естество, которое грехом было разбито, расчленено, разъединено, рассеяно. Этот процесс исцеления человеческого естества... осуществляется непрестанно в Богочеловеческом Телес — Церкви: насколько человек воцерковится и станет едино с Церковью, сопричастится Богочеловеку и соделается едино с Ним, настолько в нём восстанавливаются эти всеобщее сострадание, всеобщее мышление, всеобщая любовь» (*Иустин (Попович), прп. Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 134–135*).
- 17 Посланный в Россию для обучения Попович смог пробыть в Санкт-Петербургской (тогда уже — в Петроградской) духовной академии лишь короткое время — с января по июнь 1916 г., а затем с ноября 1916 г. по май 1919 г. изучал теологию в Оксфорде.

вянстве» (1940 г.)¹⁸ отец Иустин отмечал, что увлёкся Достоевским и был покорён его проблематикой ещё в пятнадцатилетнем возрасте, то есть в 1909 г. Попович в одном месте называет А. С. Хомякова «глубокомысленным апостолом православия»¹⁹, а в другом пишет, что «бесмертный Хомяков», с которым «наш святой Владыка (митр. Антоний. — Н. П.) оживил святоотеческое богословие»²⁰. Попович перевёл с русского на сербский язык и опубликовал работу Хомякова «Церковь одна» (была напечатана под названием «О Церкви» в журнале «Христианская мысль» в 1926 г.), но в своих собственных трудах особо выделил из неё лишь одну идею, к которой Храповицкий как раз не проявлял специального интереса: понимание Церкви и православия зависит от понимания Божественной литургии²¹. Таким образом, отец Иустин хотел подчеркнуть *свою* мысль о том, что «самое совершенное богословие — в Священном Предании; Священное Предание — в святых богослужениях» и «православие не доказывается, а являет себя: *приди и виждь*»²².

Из работ прп. Иустина, особенно из его «Догматики Православной Церкви», можно сделать вывод, что не следует преувеличивать влияние на него этих русских мыслителей так же, как и влияние богословских взглядов митрополита Антония. Можно согласиться с утверждением его жизнеописателя о том, что имело место «намного более сильное, решающее и постоянное влияние на его личность», даже «водительство» со стороны святых отцов Православной Церкви, особенно свт. Иоанна Златоуста, прп. Макария Египетского, свт. Афанасия и Василия Великих, прп. Исаака Сирина и прп. Симеона Нового Богослова²³. В каче-

См.: Попович И., прп. Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 27.

18 См.: Иустин (Попович), прп. Достоевский о Европе и славянстве / пер. с серб. Л. Н. Даниленко. Санкт-Петербург, 1998.

19 Запись 1922 г. (Иустин (Попович), прп. Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 146).

20 См.: <Иустин (Попович), прп.> Тайна личности митр. Антония (Храповицкого) и его значение для православного славянства // Никон (Рклицкий), архиеп. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митр. Киевского и Галицкого: в 10 т. Т. 10. Нью-Йорк, 1963. С. 243–255. Ср.: «Идея вселенской церкви» Достоевского обрела в святом Митрополите своего гениального осуществителя» (Там же).

21 См.: «Только тот понимает Церковь, кто понимает литургию» (Там же. С. 114); «Кто не понимает литургии, то не может понимать православие. Это говорю не я, а глубокомысленный апостол православия — Хомяков» — запись 1922 г. (Иустин (Попович), прп. Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 146).

22 Там же. С. 130.

23 См.: Там же. С. 19.

стве подтверждения можно заметить, что, например, «тайну человека» он обсуждает в конечном итоге не по Достоевскому²⁴, а по прп. Макарию²⁵, а связанные с этой «тайной» особенности Богопознания — по прп. Исааку Сирину²⁶. В некоторые святоотеческие тексты (прп. Макария Великого, прп. Исаака Сирина, свт. Григория Паламы, прп. Максима Исповедника и др.) отец Иустин был настолько погружён, что нашёл возможность перевести их с греческого на сербский язык²⁷. «Нравственного монизма» Храповицкого Попович явно не разделял и, хотя относил «любовь» к «существенному свойству Божия чувства [подчёркнуто мной. — Н. П.]»²⁸, но вместе с тем отмечал, что, «по учению Святого Откровения, Бог не только имеет любовь, но и *есть* любовь. Бытие и любовь в Нём — одно и то же»²⁹.

Для Поповича, однако, это не означало возможности положительного *определения* Бога или самой сущности Святой Троицы (как, например, это делал в «Столпе и утверждении Истины» священник П. Флоренский³⁰). Он не увлекается никакими философско-богослов-

24 См., например: «Человек есть тайна. Её надо разгадать, а ежели будешь её разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 28. Ч. 1. Ленинград, 1972. С. 63).

25 В докторской диссертации, защищённой на богословском факультете Афинского университета: «Проблема личности и сознания по св. Макарию Египетскому» (Τὸ πρόβλημα τῆς προσωπικότητος καὶ τῆς γνώσεως κατὰ τὸν Ἅγιον Μακάριον τὸν Αἰγύπτιον. Ἀθήνα, 1926); современное издание см.: Попович И., прп. Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 235–309.

26 «Гносеология св. Исаака Сирина» (1927 г.); современное издание см.: Иустин (Попович), прп. Собрание творений: в 4 т. Т. 1. Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 310–337.

27 См. из письма о. Иустина докторанту богословия в 1966 г.: «Я стараюсь постоянно поверять свои мысли и сочинения святыми отцами. Прошу Вас всё приходящее от меня строго поверять святыми отцами» (Там же. С. 170).

28 «Только тот, кто познал Троидного Бога, может любить истинной любовью» (Иустин (Попович), прп. Собрание творений: в 4 т. Т. 2. Догматика Православной Церкви. Часть 1–2. Москва, 2006. С. 104).

29 Там же.

30 «Любовь есть не признак Бога... Бог есть существо абсолютное потому, что Он — субстанциальный акт любви, акт-субстанция. Бог или Истина не только *имеет* любовь, но прежде всего «Бог *есть* любовь — ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (1 Ин 4, 8.16), т. е. любовь — это сущность Божия, собственная Его природа, а не только Ему присущее промыслительное Его отношение. Другими словами, «Бог *есть любовь*» (точнее — «Любовь»), а не только «Любящий», хотя бы и «совершенно» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины // Он же. Сочинения. Т. 1 (1). Москва, 1990. С. 71).

скими опытами «дедукции» догмата Святой Троицы точно так же, как не воспринимает и чисто нравственное истолкование Храповицким догматов о Святой Троице и о Церкви. Божественное бытие в Своей самой сокровенной сущности, отмечает он, недоступно для человеческих «наблюдений, рассуждений и выводов»³¹; догмат о Святой Троице непостижим, неисчерпаем и невыразим³². Здесь он хочет ограничиться только тем, что сказано в раскрытии этого догмата у святых отцов.

Бог непостижим, но открыт для человеческого познания в Своих свойствах, в числе которых находятся любовь и премудрость³³. Попович не называет эти «свойства» Божественными энергиями (выглядит как переносный смысл) (как это делал В. Лосский³⁴) и не говорит о том, что человек должен каким-либо образом стать их причастником. Но учение об обожении человека (и через человека — всего мира) проходит через всю его «Догматику» и присутствует в собрании его записей, обозначенных издателями его трудов как «Богословские и подвижнические главы»³⁵. Из этих последних особенно хорошо можно видеть, что для отца Иустина реальность обожения всецело обусловлена Боговоплощением и что, по-видимому, именно поэтому данная истина не нуждается для него ни в каком специальном философско-богословском раскрытии или объяснении. Обожение человека совершается «через Богочеловека», а далее — через человека совершается обожение всей твари³⁶.

Не только софиология, но даже богословие энергий свт. Григория Паламы, которым в это время уже были увлечены богословы русского

31 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Часть 1–2. С. 74–75.

32 Там же. С. 115.

33 Для человеческого познания Бог открыт через различные Свои свойства — «любовь, праведность (правду), святость, всемогущество, благодать, премудрость и другие» (Там же. С. 75).

34 См., например: «Для православного богомыслия энергии означают проявление Св. Троицы вовне... Когда мы говорим: “Бог есть Премудрость, Жизнь, Истина, Любовь”, мы говорим о Его энергиях, о том, что “после сущности”, о Его проявлениях природных, но по отношению к самому Троичному бытию — внешних» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Москва, 1991. С. 63).

35 См.: *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1. Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 107–147.

36 См., например: «Для чего существует время? Каков смысл времени? — Воплотить вечность — через воплощение Бога — в человеке и через Богочеловека совершить обожение человека, а через человека — обожение времени и пространства, и мира» (Там же. С. 116–117).

зарубежья, для системы Поповича оказываются избыточными³⁷. Но он отмечает, что при подготовке лекций по догматике для семинаристов испытывал трудности, связанные с тем, что на сербском языке нет соответствующей литературы и «не разработана богословско-догматическая терминология»³⁸. В предисловии к первому тому «Догматики» (1932) он указывал, что «во многом был вынужден *создавать* догматическую терминологию, которой отчасти у нас нет, а имеющаяся недостаточно разработана» (подчёркнуто мной. — *Н. П.*)³⁹. И, очевидно, поэтому он обращается к понятиям Богочеловечества и всеединства, которые восходят к трудам В. Соловьёва.

В «Догматике» Поповича не удаётся найти не только прямых ссылок на В. Соловьёва, но и какого-либо пересказа его идей, хотя бы представленного в полемическом ключе. Единственным исключением является главный тезис учения В. Соловьёва — «христианство есть Богочеловечество», который у Поповича превращается в непосредственное отождествление Богочеловечества с *православием*⁴⁰. «Второе имя православия, — пишет он, — Богочеловечество»⁴¹, но при этом «все истины православия — это не что иное, как разные проявления одной Истины — Богочеловека Христа»⁴². «Богочеловек — всё и вся в православии, ибо Он безмерно возвеличил человека, возвёл его до Бога, сделал его богом по благодати»⁴³. Когда прп. Иустин, на первый взгляд как будто по В. Соловьёву, утверждает, что Бог, «нераздельно» соеди-

37 «Премудрость» прп. Иустин определяет как «свойство ума Божия», которое проявляется в устройстве мира, Божественном Промысле и спасении мира (*Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Часть 1–2. С. 94).

38 Там же. С. 151.

39 Там же. С. 13.

40 Вообще, термином «Богочеловечество» прп. Иустин настолько увлечён, что неоднократно называет Церковь «Богочеловеческим Телом Христовым» (*Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2. С. 35, 49), оживотворяемым Духом Святым (Там же. С. 24), говорит о «Богочеловеческом домостроительстве» спасения, «Богочеловеческой вере», «Богочеловеческой жизни», «Богочеловеческой методологии», «Богочеловеческом деле», «Богочеловеческом подвиге», «Богочеловеческой тайне», «Богочеловеческой соборности» и даже не только «Божественной», но и «Богочеловеческой Личности» Христа (См.: *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3. Догматика Православной Церкви. Сотериология. Экклесиология. Москва, 2006. С. 7–11, 481); *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 4: Пневматология. Эсхатология. Москва, 2007. С. 443–445).

41 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 217.

42 Там же.

43 Там же. С. 218.

нённый с человеком, есть нечто вполне естественное и вполне нормальное; более того — нечто самое естественное, и самое нормальное, и самое лучшее, и самое целесообразное для человеческого существа»⁴⁴, он имеет в виду не «естественность» для мировой истории *события* Боговоплощения, а «естественную», онтологическую потребность Бога для человека⁴⁵. «Человек, утверждает он, лишь Богом человек, истинный человек, совершенный человек, человек, в котором обитает вся полнота Божества»⁴⁶.

«Человек создан для того, чтобы соделаться богом по благодати»⁴⁷.

Без Богочеловека и «вне Богочеловека» человек, согласно прп. Иустину, непознаваем для самого себя («в христологии — единственная истинная антропология»⁴⁸) и в своём бытии неизбежно деградирует, в пределе — до «дьяволочеловека»⁴⁹. Всё это в системе Поповича означает только то, что человек динамичен и, остановившись в своём движении к обожению, перестаёт быть человеком. Но движение к обожению ныне невозможно без Христа, в чём и заключается главный смысл доктрины Богочеловечества по Поповичу. Для В. Соловьёва было важно прежде всего «Богочеловечество», и он специально подчёркивал, что событие Боговоплощения не следует воспринимать как какое-либо исключительное по значению чудо. Оно *закономерно*, предусмотрено общим ходом мировой истории⁵⁰. Прп. Иустин никак не анализирует такую концепцию и даже не упоминает о ней, но как будто целенаправленно против неё утверждает, что «воплощение Бога — это самое вели-

44 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Ч. 1–2. С. 292.

45 См.: во Христе показано, что «Бог не есть для человека что-то неестественное, механическое, навязанное, а напротив — самая естественная потребность его природы» (Там же. С. 292).

46 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 202.

47 Там же. С. 129.

48 Там же. С. 141.

49 Там же. С. 168.

50 См. критику Соловьёвым представлений о Боговоплощении как величайшем чуде мировой истории. Воплощение Божества, по Соловьёву, «не есть нечто чуждое общему порядку бытия, а напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества, есть нечто подготавливаемое и логически следующее из этой истории...». Это «лишь последнее звено длинного ряда других воплощений физических и исторических» (*Соловьёв В. С.* Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / сост. и примеч. А. Б. Муратов. Санкт-Петербург, 1994. С. 186).

чайшее потрясение в мире и во всех мирах, потому что осуществилось чудо всех чудес»⁵¹. Воплощение Бога превзошло «своей чудесностью» само чудо сотворения мира из ничего⁵².

Концепция Поповича исключительно христоцентрична и для него достаточно двух реальностей — человека, вмещающего в себя, по замыслу Творца, всю тварь, и Бога, становящегося *таким* Человеком и действующего в двух направлениях: восстановление первозданной целостности человека как микрокосма и соединения его с Божеством. Именно в этом смысле в «Догматике», в разделе «Сотериология» и, особенно, в разделе «Экклесиология» он неоднократно пишет о единении вокруг Христа всего мироздания. Христос, отмечает он, «осуществил совершенное единение Божественного и человеческого, небесного и земного»⁵³, в Нём «соединяются Бог и человек, небо и земля, Ангелы и люди, существа и твари, атомы и вселенные, всё, что на небе, и всё, что на земле, всё — кроме греха, смерти и дьявола»⁵⁴. «Воплощением, вочеловечением и о-человечением Своим, — говорит прп. Иустин в одном из Рождественских поздравлений, — Бог самым очевидным образом вошёл в самую утробу, в недра человеческой жизни, вошёл... в центр всего сущего»⁵⁵. «Бог воплощением... освящает тварь, спасёт тварь, преображает тварь, оживляет тварь. Воплощение Бога — это самое крупное потрясение... ибо здесь осуществилось чудо всех чудес...»⁵⁶.

В системе прп. Иустина изначальное единство всего тварного бытия реализовано в человеке, который вследствие своего грехопадения инициирует процессы распада в тварном мире и не достигает цели его

51 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Часть 1–2. С. 292.

52 Там же. С. 292–293. Ср.: «Здесь самая реальная реальность соперничает с самой таинственной таинственностью... В этой великой тайне собраны все тайны всех миров. Всецелая тайна Бога и всецелая тайна человека, встретившись в ней и сочтавшись, образовали самую большую тайну под небом и над небом — Богочеловека» (Там же. С. 291).

53 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология, Экклесиология. С. 151.

54 Там же. С. 372. Ср.: «Сочетав Собою всё, Господь Христос явился средоточием, вокруг которого обращаются *все* существа и *вообще все* создания (курсив мой. — Н. П.)» (*Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Ч. 1–2. С. 293). «Через воплощение Бога Слова, бесчисленные волны Божией благодати с избытком заполнили *всю тварь* (курсив мой. — Н. П.)» (*Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология. Экклесиология. С. 28).

55 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 204.

56 Там же.

единения с Богом. Когда Сам Бог становится человеком, Он в *Себе Самом* соединяет раздробленный в человеке тварный мир и затем это «всеединство всей твари» соединяет с Собой. Это величайшее чудо, но не абсолютный произвол Божественной воли и Божественного Промысла, который совершенно нельзя было бы ни на чём основать. На эту мысль наталкивает употребляемый прп. Иустином термин «логосное всеединство»⁵⁷, который должен отсылать к некоему изначальному «всеединству», существующему в ещё не воплощённом Логосе, сыне Божиим. Но в данном вопросе Попович размышляет, как представляется, вполне традиционного, представляя всеединство как изначальный *замысел* Божий, нереализованный вследствие грехопадения человека и реализуемый во Христе.

В отличие от самого В. Соловьёва и последующих попыток богословского обоснования метафизики всеединства в трудах священника П. Флоренского и протоиерея С. Булгакова, прп. Иустин вполне ортодоксально излагает христианское святоотеческое учение о творении мира «из ничего»⁵⁸ и указывает, что «мир для Бога есть что-то внешнее — нечто, что начало быть не из Божия существа»⁵⁹. Он замечает, что «по мысли святых отцов, в Боге необходимо различать идею о мире и осуществление этой идеи в сотворении мира как объективной реальности. Идею о мире Бог имел от вечности, но осуществил её во времени и со временем, сообразуясь с собственной волей»⁶⁰. Вместе с тем, однако, согласно Поповичу, Божественная воля «в своей таинственной сущности... одновременно есть и реализованное желание», «в то же мгновение» она есть «и осуществление Божия хотения» Но как это может быть — «человеческий ум постичь не может»⁶¹.

Также вполне ортодоксально прп. Иустин пишет о происхождении зла⁶² и грехопадении первых людей⁶³. «Своим грехом, — пишет он, — прародители ввели диавола в свою жизнь, дав ему место в богозданном и богообразном естестве»⁶⁴. «Первородный грех означает отвержение

57 См., например: *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология, Экклесиология. С. 346, 360.

58 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Ч. 1–2. С. 184–185.

59 Там же. С. 189.

60 Там же. С. 192.

61 Там же. С. 95.

62 «Происхождение зла и греха сокрыто в диаволе» (Там же. С. 228).

63 Ева «намеренно преступает Божию заповедь» и «поощряет мужа последовать ей» (Там же. С. 227).

64 Там же. С. 235.

человеком поставленной цели жизни — уподобление Богу на основе богообразия человеческой души»⁶⁵. Человек должен был достигать «конечной цели своего таинственного бытия — обожения»⁶⁶, то есть, очевидно, от дарованного ему при сотворении единства со всем миром (подобия миру, микрокосма) восходить к «уподоблению Богу».

Отвержение этого замысла означало прекращение движения к цели и разложение в самом первоначальном единстве тварного бытия. «Личность Адама до грехопадения, — пишет отец Иустин в диссертации 1926 г., — представляла собой идеальное, гармоническое целое, создаваемое и оживотворяемое троичным богообразием души. Личность обусловлена Божией Троичностью; где её нет, там нет и личности»⁶⁷. «В мистическую ткань личности Адама введены не только все люди, но и вся тварь. Он — некий вид живой мозаики, в которой сущностью своей бытие представлено каждое творение, и в каждом все они вкупе составляют один организм. От него зависят и жизнь, и смерть всех тварей»⁶⁸. В грехе происходит «распад личности», с появлением греха «гармония личности утрачивается и в ней наступает хаос»⁶⁹. «Человек ввёл грех во всю тварь... Сколько ни есть греха в твари, он — весь от человека и через человека»⁷⁰. Обратный процесс — восстановление целостности человеческой личности и воссоединение всей твари между собой и с Богом достигается в Боговоплощении.

Именно такой ход мысли приводит прп. Иустина к утверждению о том, что во Христе обретается «всеединство всей твари». В отличие от В. Соловьёва и его последователей, для которых было важно выделение Церкви как особой метафизической реальности (и даже выявление её «Личности»), Попович отождествляет Церковь с Самим Христом.

65 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Ч. 1–2. С. 233.

66 Там же. С. 217.

67 *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и сознания по св. Макарию Египетскому // *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 242.

68 Там же. С. 244.

69 Там же. С. 242–243. Богословие личности у прп. Иустина практически не разработано. По всей видимости, он даже не ставил себе целью такую разработку. Достаточно часто в диссертации «Проблема личности и сознания по св. Макарию Египетскому» он употребляет термины «личность» и «душа» вообще как синонимы (см., например: Там же. С. 239–240). Ср.: «Душа присутствует во всех частях человеческой личности; она не только внутри в человеке, но и около человека (вне человека). Она облечена в тело, как в прекрасное одеяние. Тело — её орудие» (Там же. С. 241, 242).

70 Там же. С. 244.

Он в равной степени применяет к Церкви понятия «Богочеловеческое Тело» и «Богочеловеческий организм»⁷¹ и утверждает, что, «соделавшись как Богочеловек Церковью, Владыка Христос охватил все Божии миры и все в них творения, наполнил Собою всё и вся и для каждого творения стал всё и вся во всё, если, конечно, эти самые творения своим добровольным пристрастием ко греху не изгонят Его из себя и не отринут»⁷². «Кровь Богочеловека Христа становится источником бессмертия и космического всеединства и всепримирения»⁷³. Сам «Христос — это всебытие и всеединство»⁷⁴; «всё живущее живёт Его животворными силами, всё сущее существует Его суще-творными силами... Вне Его — только небытие»⁷⁵.

По всей видимости, желая избежать «схоластики» в изложении основ православного богословия, Попович не ограничивается чисто теоретическими рассуждениями, но апеллирует к известному ему опыту. Он утверждает, что существует «чувство и сознание всеединства миров», которое развивается в человеке по мере возвращения его к «логосности»⁷⁶. «Это всеединство всех тварей во Христе» сильнее всего ощущают святые — «самые совершенные члены Церкви»⁷⁷.

На самое начало 1920-х гг. приходится запись «молитвенного дневника» монаха Иустина⁷⁸, в которых он фиксирует свой опыт переживания возвращённого Христом единства человека со всей тварью. «Человек, — пишет он, — носит в себе духовную сущность твари... Молитвенное слияние в единую сущность человека и твари... Человек весь соткан из всех тварей = микрокосм... О, как застыдился бы человек, если бы ощутил, что каждое его движение и помысел струится через всю тварь, отпечатывается, оставляет образ. Человек заражает тварь проказой» (запись 4 января, по-видимому, 1921 г.)⁷⁹.

«Всецелое чувство всеобщего сращивания со всеми тварями, всеобщей взаимосвязи, какое имел Адам до падения. Всякую тварь человек прежде своего падения ощущал как живую, органическую

71 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология, Экклесиология. С. 373–374. Ср.: Там же. С. 346.

72 Там же. С. 459.

73 Там же. С. 151.

74 Там же.

75 Там же.

76 Там же. С. 347.

77 Там же. С. 373.

78 В сан иеромонаха прп. Иустин был рукоположен чуть позже, в 1922 г., в возрасте 28 лет.

79 Там же. С. 100.

часть своего существа. Мир звёзд был целостной, единосущной частью его сознания и самопознания. После грехопадения: каждый человек и тварь — осколки раздробленной грехом души = всеобщей души и всеобщего тела. Через Христа-Церковь совершается постепенное зарастание ран существа, срастание, слияние в единую сущность существенно разделённых грехом частей» (запись 11 января, по-видимому, 1921 г.)⁸⁰.

О «чувстве всеединства» прп. Иустин пишет достаточно много и во втором томе своей «Догматики» (1935 г.), связывая его с реальностью пребывания человека в Церкви как «Богочеловеческом Телес Христовом». Так, «христианин, — утверждает он, — богочеловеческой любовью воспринимает мир как логосное всеединство, а человеческий род — к тому же и как всеединство богоподобное»⁸¹. Но «всё логосное, Богочеловеческое, святое воспринимаем мы как бессмертное и вечное всеединство в *одном теле* — в теле Церкви»⁸². В последнем томе «Догматики» («Пневматология. Эсхатология») сказано, что «имея в себе залог Святого Духа, христиане наполняются неизреченной радостью от этого всеединства во Христе: ощущают всю Его славу, то есть славу Богочеловека и Спасителя, Который Церковь объединяет всё и вся с Трисолнечным Божеством»⁸³. «Чувство всеединства веры, жизни и сознания составляет сущность православной церковности»; «всеединство Богочеловеческой Истины всегда присуще соборному сознанию православной веры»⁸⁴.

Всеединство и Богочеловечество как в опыте, так и в учении прп. Иустина достигается в Церкви, пребывание в которой есть «причащение Христу, прививание ко Христу, усвоение Христу... Опытная христология — это экклезиология»⁸⁵. И Церковь — это не только «Богочеловеческий организм» и «Богочеловеческое Тело» Христово; она также и «Богочеловеческая

80 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология, Экклезиология. С. 103–104. Ср.: «Гносеологический характер агапичной силы любви: приятное чувство при взгляде на луну, листья — это остаток нашего кровного, органичного, духовного сродства с ними, доказательство нашей единотелесности, единокровности, нашей единой сущности» (Там же. С. 104).

81 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология. Экклезиология. С. 464.

82 Там же.

83 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 4: Пневматология. Эсхатология. С. 73.

84 Там же. С. 443–444.

85 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 131.

Личность»⁸⁶, «Личность Богочеловека Христа»⁸⁷. Церковь представляет собой цель Боговоплощения и сказать, что *Слово стало плотью* (Ин. 1, 14) всё равно, что сказать: «Слово стало Церковью»⁸⁸. «Бог Слово стал человеком, воплотился для того, чтобы стать Церковью, ибо она — Тело Его, а Он — её Глава»⁸⁹. В одном из писем, в феврале 1956 г. отец Иустин так и пишет, без каких-либо комментариев и оговорок: «Господь сошёл в мир сей и Церковью остался в нём...»⁹⁰.

Это важно для того, чтобы понять специфику концепции всеединства у прп. Иустина Поповича, поскольку из реальности *единства* Личности Христа он делает вывод о принципиальном единстве и «неделимости» Церкви. Ведь если ограничиться только определением Церкви как «Тела Христова», то можно всё же каким-то образом представить себе попытки его «разрыва», хотя бы и болезненного, и противоестественного. При восприятии Церкви как «Богочеловеческого организма» всякие разделения в нём представляются также болезненным отмиранием тех его «частей», которые отделяют себя от общего процесса жизнедеятельности. Но если к этому добавляется ещё и созерцание Церкви как «Богочеловеческой Личности» Христа, заключение приобретает предельно однозначный характер: Церковь «всегда едина на небе и на земле»⁹¹. «Церковь неделима и как Личность Богочеловека, и как Тело Христово»⁹², поэтому для Поповича и была принципиально неприемлема экуменическая доктрина, признающая наличие множества церквей. Он достаточно резко отказывал в праве считаться церквами всем инославным вероисповеданиям. Подлинный «экуменизм» он понимал как сосредоточенную в православии «вселенскость богочеловеческой истины» и писал о «православной вселенскости», которая «всегда есть Ипостась Богочеловека Христа и в её космической, и вне-космической, и над-космической, и всеобъемлющей целостности, и в её земной конкретности»⁹³. «Цель Церкви, — писал он, — соединить всех людей во Христе — всех, невзирая на национальность, расу, класс... Пути этого всечеловеческо-богочеловеческого

86 См.: «Церковь — это Богочеловеческий организм, Богочеловеческое Тело, Богочеловеческая Личность, и потому она всегда одна, одна на небе и на земле» (Там же. С. 137–138).

87 Там же. С. 213.

88 Там же. С. 134.

89 Там же.

90 Там же. С. 154. Ср.: Там же. С. 167.

91 Там же. С. 137–138.

92 Там же. С. 213.

93 Там же. С. 161.

соединения всех людей во Христе сообщаются Церкви в святых таинствах и богочеловеческих подвигах»⁹⁴. Совершаемое в Церкви таинство Евхаристии — «путь со-единения всех людей: в нём человек органически соединяется со Христом и со всеми верными» и укрепляется в этом соединении через личное подвижничество⁹⁵.

Попович, таким образом, особо подчёркивает прямую связь между единством Церкви, единством таинств и необходимостью участия в таинствах как движения на пути к всеединству. «Интеркоммунион» в том виде, в каком его, очевидно, из самых лучших побуждений содействовать достижению всеединства и Богочеловечества поддерживал протоиерей С. Булгаков⁹⁶, с такой точки зрения неприемлем именно потому, что инославие пребывает вне Христа, то есть вне онтологической основы Богочеловечества⁹⁷ со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Можно сказать, что это — самое радикальное отрицание всеединства и Богочеловечества по Соловьёву и Булгакову, при самом активном использовании самих этих терминов. Вопрос о возможности конечного пребывания чего-либо *вне* всеединства у прп. Иустина разрешается тезисом о том, что вне Христа (то есть у Поповича — вне Церкви) — только грех и смерть. Всеединство и есть Богочеловечество, всё соединяется во Христе, Который охватил Собою «всё и вся». «Всеединство всей твари» осуществляется в Церкви, а источник этого «космического всеединства» — кровь Богочеловека Христа. Но во Христе не может быть единения с грехом, смертью и дьяволом⁹⁸, а «добровольным пристрастием ко греху тварь может отринуть и изгнать из себя Христа»⁹⁹. И, поскольку представление о дьяволе у прп. Иустина вполне ортодоксально, всё это означает невозможность в системе Поповича доктрины апокатастасиса, характерной для учения В. Соловьёва и протоиерея С. Булгакова.

Сам употребляемый Поповичем термин «дьяволочеловек» (как обозначение альтернативы «богочеловеку», человеку обоженному, «богу

94 *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. С. 213.

95 Там же.

96 См.: *Geffert Bryn.* Eastern Orthodox and Anglicans: Diplomacy, Theology, and the Politics of Interwar Ecumenism. Notre Dame (Ind.), 2010. P. 159. Булгаков полагал, что «догматический минимум мог быть найден в Евхаристии скорее, чем в осторожно выверенных богословских формулах» (Ibid. P. 161).

97 Можно напомнить, что, по прп. Иустину, Богочеловечество — это православие. См. выше.

98 См.: *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Ч. 3: Сотериология. Экклесиология. С. 28.

99 Там же. С. 459.

по благодати») указывает на допускаемую им возможность единения человека с пребываемым вне Христа (т. е. вне всеединства) дьяволом. Но отец Иустин не акцентирует внимания на *конечном* состоянии существ, оказавшихся за пределами объединённого между собой и с Богом тварного мира. В данном случае совершенно ясно только одно: с термином «всеединство» у Поповича связана идея о том, что невозможно реализовать Божественный замысел о человеке и всей твари вне их причастности Христу. Во Христе для всеединства дано *единственное* начало и *единственное* основание. Поскольку здесь первоначальное всеобщее единение разрушил именно человек (а не «мировая душа» или метафизический процесс в Абсолюте), постольку единственным источником его восстановления и возведения к Богу является Сам Бог, ставший Человеком.

С этих позиций, введение в *такую* метафизику каких-либо реальностей типа мировой души и Софии оборачивается ослаблением или даже отрицанием её радикальной христоцентричности и легализацией путей к всеединству на *иной* основе, принципиально и однозначно с Боговоплощением не связанной. В отличие от Соловьёва и Булгакова, Попович абсолютизирует Боговоплощение именно потому, что он не выявляет и не знает у человечества какого-либо изначального, извечного божественного основания. Он не может сказать вместе с Соловьёвым, что Церковь есть «человечество, соединённое со своим божественным началом через посредство Иисуса Христа (подчёркнуто мной. — Н. П.)»¹⁰⁰, или что во Христе «вселенское человечество» (очевидно, в нём извечно находящееся¹⁰¹) «из центра вечности» делается «центром истории», являясь во времени в определённый момент¹⁰². И он не может сказать вместе с Булгаковым, что «есть нечто в человеке, что прямо должно быть отнесено к существу Божию, и это нечто не есть какая-либо отдельная черта, но сама его *человечность*, которая есть образ Божий»¹⁰³. В той метафизике всеединства, для которой нужна София¹⁰⁴, Боговоплощение знаменует лишь «переход» Богочеловечества из вечности во время, вернее, знаменует явление в эмпирии извечной реальности. Такая, если можно так сказать, ноу-

100 Соловьёв В. С. Чтения о богочеловечестве. С. 192.

101 См.: Соловьёв В. С. Духовные основы жизни // *Он же*. Собрание сочинений: в 10 т. / под ред. С. М. Соловьёва, Э. Л. Радлова. Т. 3. Санкт-Петербург, 1912. С. 366.

102 Там же.

103 Булгаков С., прот. Агнец Божий. С. 117.

104 Ср.: София — «божественное человечество Христа» (Соловьёв В. С. Чтения о богочеловечестве. С. 162–163).

менально-феноменальная трансформация не представляет собой того величайшего чуда и того онтологического переворота, о котором пишет Попович.

В целом можно сказать, что Попович как бы корректирует Соловьёва, «напомнившего» о Богочеловечестве как о главном смысле христианства, но упустившего из центра своей системы Самого Богочеловека как уникального и не «воспроизводимого» ни в каких процессах обожения твари. Представляется, что прп. Иустин хотел повторить усилия русского философа в апологетическом аспекте и так же, как В. Соловьёв, особо подчеркнул главный смысл христианства, заключающийся не только в спасении, но и в соединении человека с Богом. При этом само отождествление в его богословии Христа с Церковью и всеединством призвано лишь показать, что без причастности каждого человека ко Христу не может быть единства *всех* в Боге.

Выводы

Называть богословские построения прп. Иустина православным вариантом метафизики всеединства или тем более ориентированным на патристику богословием всеединства вряд ли есть серьёзные основания прежде всего ввиду того, что собственно *метафизика* здесь совершенно иная. Попович не занимался осмыслением (или переосмыслением) представленной в трудах В. Соловьёва метафизики и, соответственно, не предлагал наиболее подходящий, с его точки зрения, её вариант. Он трудился в рамках совершенно иной мировоззренческой парадигмы, которая не уравнивает реальности единства *всего*, причастного Христу (т. е. воспринявшего Христа в церковных таинствах и в собственных «богословских подвигах»), и *всего* вообще бытия. В сфере последнего остаются непричастные Христу онтологические реальности — «грех» и сам диавол. Они включены во всеединство метафизики В. Соловьёва, которое является всеединством в прямом смысле этого слова, но они не представлены во «всеединстве» Поповича. В метафизике Поповича известен процесс «богочеловеческого подвига», но не известен мировой процесс неизбежного и гарантированного преобразования греха и диавола. Прп. Иустин, очевидно, не переживал в своём опыте всеединство по Соловьёву так, чтобы возыметь побуждение дать ему «православное» осмысление. Он переживал единение всего мира в человеке и единение человека с Богом во Христе. И лишь обозначил это терминами «всеединство» и «Богочеловечество».

Если же искать наиболее адекватное обозначение предложенной им концепции, то это будет не «метафизика всеединства и Богочеловечества», а метафизика единства с Богом всех, кто причастен Богочеловеку Иисусу Христу.

Источники

- <Иустин (Попович), прп.> Тайна личности митр. Антония (Храповицкого) и его значение для православного славянства // *Никон (Рклицкий), архиеп.* Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митр. Киевского и Галицкого: В 10 т. Т. 10. Нью-Йорк: Изд. Северо-Американской и Канадской епархии, 1965–1963. С. 243–255.
- Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве / пер. с серб. Л. Н. Даниленко. Санкт-Петербург: Изд. дом «Адмиралтейство», 1998.
- Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. Москва: Паломник, 2004.
- Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Часть 1–2. Москва: Паломник, 2006.
- Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология, Эклесиология. Москва: Паломник, 2006.
- Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. Т. 4: Пневматология. Эсхатология. Москва: Паломник, 2007.
- Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф. М. Достоевского / пер. И. А. Чароты. Минск: Изд. «Д. В. Харченко», 2007.

Литература

- Антоний (Храповицкий), еп.* Ложный пророк // *Антоний (Храповицкий), митр.* Сила Православия / сост. А. Д. Капнина; отв. ред. О. А. Платонов. Москва: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012. С. 385–389.
- Булгаков С., прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж: YMCA-Press, 1933.
- Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 28. Ч. 1. Ленинград: Наука, 1972.
- Легеев М., свящ.* «Сакраментологический барьер» в экклесиологии XX века и пути его преодоления сегодня // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 143–146.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Москва: Центр «СЭИ», 1991.
- Павлюченков Н. Н.* Рецепция П. А. Флоренским наследия В. С. Соловьёва: от философии к богословию всеединства // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 41–60.

- Соловьёв В. С.* Письма: в 4 т. / под ред. Э. Л. Радлова. Т. 3. Санкт-Петербург: Тип. т-ва «Общественная польза», 1911.
- Соловьёв В. С.* Духовные основы жизни // *Он же.* Собрание сочинений: в 10 т. / под. ред. С. М. Соловьёва, Э. Л. Радлова. Т. 3. Санкт-Петербург: Просвещение, 1912. С. 301–421.
- Соловьёв В. С.* История и будущее теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) // *Он же.* Собрание сочинений: в 10 т. / под. ред. С. М. Соловьёва, Э. Л. Радлова. Т. 4. Санкт-Петербург: Просвещение, 1914. С. 243–642.
- Соловьёв В. С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьёв В. С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. Москва: Мысль, 1988. С. 298–323.
- Соловьёв В. С.* Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / сост. и примеч. А. Б. Муратов. Санкт-Петербург: «Художественная Литература», 1994.
- Трибушный Д., свящ.* Рецепция понятия «всеединства» в богословской системе преп. Иустина Челийского // ХЧ. 2017. №. 3. С. 74–85.
- Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины // *Он же.* Сочинения. Т. 1 (1). Москва: Правда, 1990.
- Geffert Bryn.* Eastern Orthodox and Anglicans: Diplomacy, Theology, and the Politics of Interwar Ecumenism. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 2010.