

Научный журнал
Московской духовной академии

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№1 (5)
2021



Сергиев Посад
2021

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL QUESTIONS

№1 (5)
2021



Sergiev Posad
2021

ISSN 2658-7491

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС P22-124-0567

Вопросы богословия: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. — № 1 (5). — 168 с.

«Вопросы богословия» (Theological Questions) — научный журнал Московской духовной академии, посвящённый ключевым вопросам современного богословия. Основные направления исследований: систематическое богословие, антропология, апологетика, философия, религиоведение, патрология.

Специальности ВАК:

26.00.01 Теология

09.00.14 Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: Епископ Звенигородский Феодорит (Тихонов)

ректор Московской духовной академии,
и. о. заведующего кафедрой богословия
Московской духовной академии

Научный редактор: Анатолий Анатольевич Парпара

кандидат медицинских наук, магистр богословия
научный сотрудник кафедры богословия
Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Священник Стефан Домусчи (ответственный редактор), кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Денис Александрович Гуляев (ответственный секретарь)

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент кафедры богословия, секретарь Учёного совета Московской духовной академии

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории Московской духовной академии

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Алексей Михайлович Гагинский, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Игумен Дионисий (Шлёнов), кандидат богословия, профессор кафедры филологии Московской духовной академии

Михаил Степанович Иванов, доктор богословия, заслуженный профессор кафедры богословия Московской духовной академии

Павел Георгиевич Носачев, доктор философских наук, профессор кафедры богословия Московской духовной академии, профессор Высшей школы экономики

Александр Александрович Солонченко, кандидат богословия, преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачёв, магистр филологии и истории Древнего Востока, старший преподаватель кафедры филологии Московской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Head editor: Theodorite (Tikhonov), Bishop of Zvenigorod

Rector of the Moscow Theological Academy,
Acting Head of the Department of Theology
at the Moscow Theological Academy

Deputy editor: Anatoly Anatolyevich Parpara

PhD in Medicine, MA in Theology
Researcher at the Theology Department
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Priest Stephan Domuschi (Editor-in-chief), PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Denis Aleksandrovich Gulyaev (Secretary of the journal)

Hegumen Adrian (Pashin), PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy, Secretary of the Academic Council of the Moscow Theological Academy

Priest Antony Borisov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy

Hegumen Dionysios (Shlenov), PhD in Theology, Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Alexey Mikhailovich Gaginsky, PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences, Senior Teacher at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Professor Emeritus at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Pavel Georgievich Nosachev, Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy, Professor of the Higher School of Economics

Alexandr Alexandrovich Solonchenko, PhD in Theology, Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Eugeny Viktorovich Tkachev, Master of Theology and the History of Ancient East, Senior Teacher at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Archpriest Pavel Velikanov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

11 **Список сокращений**

ИССЛЕДОВАНИЯ

Догматическое богословие

13 **Алексей Александрович Лагунов**

Православная теология перед вызовом современности

22 **Священник Александр Ермолин**

«Парижское литургическое богословие»: от «латинского пленения» русской мысли к православному влиянию на католических богословов

45 **Георгий Владимирович Паутов**

Кафолическая парадигма прот. Георгия Флоровского в контексте русской религиозно-философской мысли XIX–XX вв.

Патрология

57 **Михаил Алексеевич Прасолов**

Гипотетические логосы Дионисия Ареопагита

67 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**

От времени к вечности: о восьмом дне Воскресения и встрече с Воскресшим

103 **Диакон Сергей Кожухов**

Экзегеза и богословие Оригена в толковании на Иер. 1, 6: *Я не умею говорить, ибо я слишком молод*

113 **Иеромонах Павел (Полевой)**

Терминология старца Иосифа Исихаста в учении о восхождении человека к обожению

Сравнительное богословие

133 **Никита Вадимович Сороколетов**

Радикальная теология Джона Капуто: Бог как событие

Философия

147 **Сергей Александрович Колесников**

Н. О. Лосский и В. Н. Лосский: духовно-генетическая синхронность религиозно-философских и богословских взглядов

РЕЦЕНЗИИ

162 **Анатолий Анатольевич Парпара**

Рецензия на: *Улитчев И. И.* Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика. М.: ПСТГУ, 2021. 128 с.

CONTENTS

- 11 **List of Abbreviations**
- RESEARCH
- Dogmatic theology*
- 13 **Aleksey A. Lagunov**
Orthodox Theology Facing the Challenge of Our Time
- 22 **Priest Alexander Ermolin**
“Parisian Liturgical Theology”: From the “Latin Captivity” of Russian Thought
Towards Eastern Orthodox Influence on Roman Catholic Theologians
- 45 **Georgy V. Pautov**
Fr. Georges Florovsky’s Catholic Paradigm in the Context of Russian Religious
Philosophical Thought of the 19th–20th Centuries
- Patrology*
- 57 **Mikhail A. Prasolov**
Hypothetical Logoi of Dionysius the Areopagite
- 67 **Hegumen Dionysios (Shlenov)**
From Time to Eternity: On the Eighth Day of the Resurrection and the Meeting
with The Risen One
- 103 **Deacon Sergey Kozhukhov**
Origen’s Exegesis and Theology in the Interpretation of Jer. 1, 6: *I do not know
how to speak because I am too young*
- 113 **Hieromonk Pavel (Polevoy)**
St. Joseph the Hesychast’s Terminology in the Doctrine of the Man’s Ascension
to Deification
- Comparative Theology*
- 133 **Nikita V. Sorokoletov**
John Caputo’s Radical Theology: God as Event
- Philosophy*
- 147 **Sergey A. Kolesnikov**
N. O. Lossky and V. N. Lossky: Synchronicity in Spiritual Genesis of Their Views
in Religious Philosophy and Theology
- REVIEWS
- 162 **Anatoly A. Parpara**
Review on: Ulitchev I. I. (2021) *Doctrine of Person in V. N. Lossky’s Theological
Personalism: Origins and Specifics*. Moscow, PSTGU. 128 p.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; 1993–.
- БТ Богословские труды. М.: Изд. Московской Патриархии, 1960–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- CSHB Corpus scriptorum historiae byzantinae. Bonnae: impensis E. Weberi, 1828–1853. Bd. 1–50.
- GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Leipzig: Hinrichs, 1897–1941; Berlin: Akademie Verlag, 1955–1989; Neue Folge: 1995–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. T. 1–166.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin; New York: De Gruyter, 1963–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

ОРГАНИЗАЦИИ

- ЦНЦ ПЭ Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- ББИ Библейско-богословский институт св. апостола Андрея
- МГУ Московский государственный университет
- МДА Московская духовная академия
- ОЦАД Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых Кирилла и Мефодия
- ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
- РХГА Российская христианская гуманитарная академия
- СПбГУ Санкт-Петербургский государственный университет
- СТСЛ Свято-Троицкая Сергиева лавра
- ТГУ Томский государственный университет

ИССЛЕДОВАНИЯ

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

ПРАВОСЛАВНАЯ ТЕОЛОГИЯ ПЕРЕД ВЫЗОВОМ СОВРЕМЕННОСТИ

Алексей Александрович Лагунов

доктор философских наук
профессор кафедры социальной философии и этнологии
Северо-Кавказского федерального университета
355000 г. Ставрополь, ул. Пушкина, д. 1
emaillag@mail.ru

Для цитирования: *Лагунов А. А.* Православная теология перед вызовом современности // Вопросы богословия. 2021. № 1 (5). С. 13–21. DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.001

Аннотация

УДК 271-75

В статье разбираются основные исторические причины, по которым университетская теология была включена в российское научно-образовательное пространство только в этом веке. Утверждается, что сегодня православная теология стоит перед серьёзным историческим вызовом: ей предстоит не только определиться с собственными местом и ролью в современном обществе, но и содействовать возврату философской мысли к прежним религиозным основаниям. По мысли автора, методология университетской православной теологии, имеющая ярко выраженную рационально-теоретическую направленность, отличается от методологии православного богословия, основанной на приоритете духовного опыта; однако вместе они составляют целостность. При этом университетская теология должна не забывать о своём служебном по отношению к православному богословию характере, не терять с ним связи, что позволит теологии не оторваться от полноты христианской жизни и опыта, реализующейся только в Церкви. В качестве вывода констатируется необходимость формирования «Концепции развития теологического образования и теологической науки в Российской Федерации», в которой должны быть чётко прописаны функции университетской теологии, что будет способствовать координации общих усилий духовных и светских образовательных организаций.

Ключевые слова: духовный опыт, методология теологии, православное богословие, рационализация богословия, секуляризационные процессы, университетская теология, философия, философская теология, функции теологии.

Orthodox Theology Facing the Challenge of Our Time

Aleksey A. Lagunov

Doctor of Philosophy

Professor at the Department of Social Philosophy and Ethnology

at the North Caucasus Federal University

1, Pushkin st., Stavropol, 355000, Russia

emalllag@mail.ru

For citation: Lagunov, Aleksey A. "Orthodox Theology Facing the Challenge of Our Time". *Theological Questions*, no. 1 (5), 2021, pp. 13–21 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.001

Abstract. The article examines the main historical reasons why university theology entered Russian scientific and educational space no earlier than this century. The article also argues that Orthodox theology today faces a serious historical challenge: it not only has to determine its own place and role in modern society, but also to contribute to the return of philosophical thought to its previous religious foundations. According to the author, the rational-theoretical methodology of the university Orthodox theology differs from the methodology of the Orthodox theology which is based on the priority of spiritual experience. Together, however, they make up a whole. At the same time, university theology should remember that it is secondary and auxiliary as related to the Orthodox theology which is predominantly based on experience; the former should keep in touch with the latter. This will allow university theology not to break away from the fullness of Christian life and experience which fullness is only available in the Church. As a conclusion, the need for the formation of the *Concept of the development of theological education and theological science in the Russian Federation* is stated. The Concept should clearly define the functions of university theology. This will facilitate the coordination of efforts between theological (i. e. ecclesiastical, pastoral, non-state) and secular educational organizations.

Keywords: functions of theology, methodology of theology, Orthodox theology, philosophical theology, philosophy, processes of secularization, rationalization of theology, spiritual experience, university theology.

Начало века ознаменовалось становлением совсем нового для России образовательного направления — теологии, направления, постепенно расширяющегося и укрепляющегося в современных университетах, академиях, институтах. После достаточно продолжительной дискуссии теология была признана и в качестве научной специальности, в рамках которой определился круг возможных исследований — это и уяснение системы и структуры теологического знания, и процессы его развития, и методология, и множество других прикладных проблем, как перекликающихся с тематикой традиционного православного богословия, так и входивших ранее в поле научной деятельности философов, историков, филологов, педагогов, искусствоведов и культурологов. Несмотря на то, что попытка отнести к уже существовавшим специальностям научные степени, присуждаемые диссертантам-теологам, реализовалась лишь кратковременно, всё же их влияние на формулирование названий областей исследования в паспорте новой научной специальности достаточно хорошо чувствуется, что, наверное, и необходимо, если принять во внимание как междисциплинарность теологии, так и отсутствие экспертов, удостоенных теологических степеней и званий.

Почему же теология как образовательное направление и научная отрасль не развивалась в нашей стране раньше? С советским периодом, разумеется, всё ясно, но почему этого не происходило в дореволюционную эпоху? Здесь кроются глубокие социально-исторические и догматические причины; отвечая на этот вопрос, можно написать полноценную теологическую диссертацию, и не одну. Для предварительной же тематизации ещё только возможных исследований выделим лишь две причины, на наш взгляд, основополагающие.

Во-первых, это знаменитое «начётничество» русских книжников, имея в виду которое отец Георгий Флоровский писал: «...Древнерусская культура оставалась безгласной и точно немой. Русский дух не сказался в словесном и мысленном творчестве»¹. С одной стороны, благоговение перед греческой православной традицией и догматикой препятствовало деятельности по их осмыслению и раскрытию для сознания в контексте изменяющейся социально-психологической среды, что во многом обусловило последующие изъяны русского религиозного просвещения и даже будущий церковный раскол. С другой же, глубокое внутреннее уважение к принятому Русью в уже полностью оформленном виде

1 Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. М., 2009. С. 12.

вероучению позволило книжникам веками сохранять христианские истины в неповреждённом человеческими умствованиями виде, что исторически способствовало становлению России как оплота Православия.

Во-вторых, во времена открытия в России первых светских университетов в перечень классических специальностей — наряду с философией, правом и медициной — теология не была включена совершенно справедливо. Современные историки до сих пор разбираются с наследством, которое оставили им приглашённые в то время в Академию и университеты иностранные специалисты, по вероисповеданию, как правило, протестанты, а для теологии данное обстоятельство, как это ясно, имело бы гораздо большие последствия, чем для истории. Разработчики российской университетской структуры достаточно хорошо были осведомлены о той роли, какую ранее сыграло «латинство» в духовных учебных заведениях — что уж говорить о вероисповедном плюрализме протестантизма. В условиях XVIII в. путь для теологии в российские университеты был закрыт, поскольку, как верно отмечал А. В. Карташёв: «Откуда было православным взять науку, чтобы не отравиться заразительной латинской и протестантской пищей?»²

Таким образом, православная теология как теология университетская, которую мы отличаем от православного богословия, издавна развиваемого в монастырях и духовных учебных заведениях, для своего возникновения вплоть до XXI в. не имела ни поводов, ни факторов, ни условий. Важнейшая причина этого — два аспекта которой мы кратко разобрали — вероисповедная. В западноевропейской традиции дело обстояло иным образом. Там теология изначально вошла в необходимый список средневековых университетских специальностей, однако подверглась при этом чрезмерной рационализации — как испытывая воздействие католической догматики, так и, в свою очередь, влияя на неё. Рационализация Откровения — сам по себе процесс нужный для Церкви, о чём нам свидетельствуют Вселенские Соборы, не только боровшиеся с многочисленными ересями, но и в своих оросах раскрывавшие человеческому сознанию истины веры. Но вот когда мерилom истинности суждений постепенно становится только человеческий разум, дезавуирующий духовный опыт, происходят совсем не желаемые последствия. Хотим мы того или нет, но в догмате, открывающемся нашему сознанию, с необходимостью должно оставаться место тайне: как писал В. Н. Лосский, «в известном смысле всякое богословие мистично, поскольку оно являет

Божественную тайну, данную Откровением»³. Богословствование — акт прежде всего духовный, разум только осмысливает его и вербализирует.

О служебном характере нашего разума православное богословие не забывало никогда, чего нельзя сказать о католическом богословии, тем более о протестантском (точнее, протестантских, которых столько же, сколько богословов), что дало повод отцу А. Шмеману констатировать подмену «знания Бога» «знанием о Боге»⁴ при рационализации богословия в томизме и утверждать, что «богословие стоит не на цита-тах — будь то библейские или святоотеческие, но на *опыте Церкви*»⁵. Однако мысль человеческая может не только возвышаться «по вертикали», но и «суетиться» в пределах «горизонтالي». Это с особенной очевидностью сказалось на философском знании, вследствие секуляризационных процессов оторвавшемся от своих религиозно-мировоззренческих оснований. Философия по определению — плод рационально-теоретического познания, и рационализация католической теологии в известной степени предуготовила формирование представлений о самодостаточности когнитивных способностей человека в рамках возникшего множества философско-мировоззренческих систем. Между тем, до наступления Нового времени и сопутствующей ему секуляризации философы сходились в своём утверждении принципиально служебного характера философии, причём не только Пётр Дамиани, Фома Аквинский и Цезарий Бароний («*Philosophia est ancilla theologiae*»), похожий концепт высказывался и такими раннехристианскими мыслителями как св. Иустин Философ, Климент Александрийский, св. Дионисий Великий, свв. отцы Каппадокийцы, прп. Максим Исповедник и др. Но ведь и задолго до них Аристотель отмечал превосходящую философские знания ценность науки о «божественных предметах». Он писал, что эта наука о «причинах и началах» есть наиболее ценная, «божественная наука» (теология), «которую скорее всего мог бы владеть бог», и заключал: «...Все науки более необходимы, нежели она, но лучше нет никакой»⁶. Быть может, претензии современной философии на самостоятельность мировоззрения являются ненормальным для неё явлением? Скорее всего, дело обстоит

3 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. М., 2006. С. 111.

4 Шмеман А., прот. Как преподавать вероучение подросткам // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. М., 2011. С. 739.

5 Шмеман А., прот. Мир в свете православной мысли и опыта // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. М., 2011. С. 109.

6 Аристотель. Метафизика I, 2, 983а. М., 2006. С. 11.

именно так, ведь человек принципиально ограничен в своих познавательных возможностях, при этом его вера может говорить о сверхразумном, а разум — нет, он может только подменять сверхразумное самим собой, возвеличивая при этом себя до полного обожения (происходящего, конечно, лишь в искажённом сознании человека).

В России на рубеже XIX и XX в. произошло явление, не характерное — даже, пожалуй, исключительное — для мировой истории философии: здесь почти одновременно возникли десятки созданных русскими мыслителями философских систем, завершённых и не очень, которые не всегда с достаточным основанием объединяются сегодня в одно философское направление — русскую религиозную философию «серебряного века». В чём же причина этого стремительного «парада» мировых философских имён, который назвать случайным никак нельзя? Этот вопрос также тематизирует целые диссертационные исследования в теологической области. Мы вновь выделим только основную причину, которая, на наш взгляд, состоит в том, что в это историческое время богословско-философский потенциал Православия, сохранённый в течение веков в Церкви, получил возможность своей реализации в светском обществе, выучившем философский язык Западной Европы. Россия философски «заговорила», и голос её стал слышен во всём мире, а выговоренные мысли по сей день являются тематикой великого множества научных исследований. Но, и это важно, понятно для всех «заговорила» она не на собственном языке и не на языке философов-личностей (достоинств которых при этом, конечно, преуменьшать не следует), а на языке Православия. Разумеется, нельзя всех русских религиозных философов этого времени причислять к стану православных мыслителей. Сами себя они считали именно православными, но были среди них и убеждённые еретики, и заблуждающиеся. Однако все они духовно «питались» от одного источника, сохранённого в Православной Российской Церкви усилиями как клира, так и мира, как простыми людьми, так и подвижниками — известными и неизвестными.

Современный китайский философ Чжан Байчунь характеризует путь русской религиозной философии как трагедию. Связано это, по его мнению, с тем, что русские мыслители признавали философию неотрывной от религии, и именно религиозная проблематика была их главной темой. «Защищая свою религию, русские философы старались обнаружить саму её сущность, причём делали это за счёт критики исторического христианства, т. е. существующих церквей — в том числе и православной — и их прошлого. Абсолютное большинство русских

философов отнюдь не рассматривали служение церкви как своё призвание, поддерживая с православной церковью определённую дистанцию, так что в итоге оказались оторваны и от церкви, и от масс»⁷. Русская философия, выбрав религию, в отличие от западной философии стала философией религиозной, тем самым дистанцировавшись и от «света», и от Церкви, постепенно размежёвывающихся вследствие секуляризационных процессов. «Религиозная философия трагична, но в этом и заключена причина успехов русской философии: любая трагедия глубже комедии»⁸. Как мы хорошо знаем, зарубежные исследователи зачастую склонны ошибаться в оценке российских социокультурных реалий, но бывает и так, что им «со стороны виднее».

Сегодня на смену русской религиозной философии приходит университетская теология, перед которой стоит задача: не только использовать и развивать все положительные моменты, свойственные её предшественнице, но и не повторять совершённых ошибок, связанных, в первую очередь, с излишним доверием к человеческому разуму, характерным для некоторых мыслителей. В своей записной книжке 1870 года Л. Н. Толстой удачно выразил неизбежный итог подобной рационализации: «Возьмитесь разумом за религию, за христианство, и ничего не останется, останется разум, а религия выскользнет с своими неразумными противуречиями [sic!]. То же с любовью, с поэзией, с историей»⁹. Однако нет никаких оснований говорить и о том, что православному знанию чужд разум как познавательный инструмент. Напротив, в многочисленных творениях святых отцов (которые есть не что иное, как рационально-теоретическое изложение их мыслей, совсем не чуждое процессу философствования) мы встречаем более чем уважительное отношение к любознательности и хорошему знанию античной философии. Никто не станет спорить и с тем, что великие догматические достижения Вселенских соборов, на которых крепко стояла и стоит Православная Церковь, были осуществлены во многом благодаря привлечению методологии и категориально-понятийного аппарата этой философии на службу новому христианскому мировоззрению.

На наш взгляд, современную, только ещё становящуюся и ищущую своё место в научно-образовательном поле России университетскую

7 Чжан Байчунь. О трагедии русской религиозной философии // Вопросы философии. 2007. № 5. С. 78–79.

8 Там же. С. 79.

9 Цит. по: Библихин В. В. История современной философии (единство философской мысли). СПб., 2014. (Слово о сущем; т. 106). С. 254.

православную теологию следует воспринимать как по преимуществу рационально-теоретическое направление, служебное по отношению к духовно-практическому богословию, развиваемому сегодня в духовных образовательных учреждениях, и вместе с ним составляющее целостность. Следовательно, университетская философия никогда не должна терять связи с богословием, постоянно сверяя с ним свои научные положения, выводы, результаты исследований, что позволит теологии не оторваться от полноты христианской жизни и опыта, реализующейся только в Церкви. В данном контексте уместно вспомнить о «философской теологии» Фомы Аквинского. Она, по его мысли, есть начинание, «в котором техника и приёмы философии употребляются для прояснения, подкрепления и расширения пропозиций, которые, как предполагается, даны в откровении в качестве исходных пунктов»¹⁰. Вывод отсюда даётся аналогичный нашему: философская теология является наукой, «подчинённой тому знанию, которое Бог имеет в самом себе и обо всём прочем и которое непосредственно доступно человеку только в иной жизни»¹¹.

Современная российская университетская теология стоит перед серьёзным вызовом истории: для того чтобы быть, ей предстоит не только доказать свою необходимость, определившись с занимаемым местом и играемыми в научно-образовательном пространстве России ролями, но и решить важную, универсальную задачу — на собственном примере возратить философии былой, нормальный статус. Учитывая необратимое (или чрезвычайно трудно обратимое) шествие секуляризации по планете, стать работниками «служительницы богословия» смогут, конечно, далеко не все философы, однако объяснить им, что всякое самостоятельное систематическое философское мировоззрение — это уже религия (квазирелигия) со всеми вытекающими отсюда последствиями, необходимо. Из постановки такой задачи следует необходимость синергии, сотрудничества, сотворчества православного богословия и университетской теологии как её специфического познавательного инструмента.

Устойчивое в наши дни заблуждение, в соответствии с которым понятия теологии и богословия отождествляются, является, по нашему мнению, одним из побочных результатов недостаточного понимания того, что формулировки Халкидонского догмата, относящиеся к Богочеловечеству Иисуса Христа, применимы ко всем областям христианской

10 Цит. по: *Стам Э.* Аквинат. М., 2013. С. 61.

11 Там же.

жизни, в которых антиномичные стороны «неслитны, непревращенны», но и «неразделимы, неразлучимы». Преодолению данного заблуждения и координации общих усилий по развитию университетской теологии будет способствовать формирование «Концепции развития теологического образования и теологической науки в Российской Федерации», в которой должны быть четко прописаны функции университетской теологии, из которых логически следовали бы и содержательная компонента разрабатываемых образовательных стандартов, и формулировки направлений научной деятельности теологов.

Библиография

- Аристотель*. Метафизика. М.: Эксмо, 2006.
- Бибихин В. В.* История современной философии (единство философской мысли). СПб.: Владимир Даль, 2014. (Слово о сущем; т. 106).
- Карташёв А. В.* Очерки по истории Русской Церкви: в 2 т. Т. 1. М.: Сретенский монастырь, 2009.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 111–452.
- Стамп Э.* Аквинат. М.: Языки славянской культуры, 2013.
- Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
- Чжан Байчунь.* О трагедии русской религиозной философии // Вопросы философии. 2007. № 5. С. 73–79.
- Шмеман А., прот.* Мир в свете православной мысли и опыта // *Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2011. С. 98–109.
- Шмеман А., прот.* Как преподавать вероучение подросткам // *Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2011. С. 738–745.

«ПАРИЖСКОЕ ЛИТУРГИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ»: ОТ «ЛАТИНСКОГО ПЛЕНЕНИЯ» РУССКОЙ МЫСЛИ К ПРАВОСЛАВНОМУ ВЛИЯНИЮ НА КАТОЛИЧЕСКИХ БОГОСЛОВОВ

Священник Александр Ермолин

магистр богословия
аспирант кафедры богословия Московской духовной академии
секретарь Учёного Совета, старший преподаватель
кафедры богословия и философии
Казанской православной духовной семинарии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
aleksandr.ermolin2201@gmail.com

Для цитирования: *Ермолин А., свящ.* «Парижское литургическое богословие»: от «латинского пленения» русской мысли к православному влиянию на католических богословов // Вопросы богословия. 2021. № 1 (5). С. 22–44. DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.002

Аннотация

УДК 271-1:272-1(091)

В статье рассматривается вопрос о степени влияния представителей так называемой «парижской богословской школы» на католических богословов XX века. Такое явление, как русская эмиграция, помогло западному инославному миру открыть для себя Православие. Протопресвитеры Николай Афанасьев и Александр Шмеман, профессор Павел Евдокимов и многие другие богословы и церковные писатели помогли Западу познакомиться с Востоком. Однако для того, чтобы это произошло, «парижским богословам» необходимо было сначала самим преодолеть «латинское пленение» русской богословской мысли.

Ключевые слова: Запад и Восток, «латинское пленение», П. Н. Евдокимов, «парижская богословская школа», Православие и инославие, Православие и католицизм, протоиерей Георгий Флоровский, протопресвитер Александр Шмеман, протопресвитер Николай Афанасьев.

«Parisian Liturgical Theology»: From the «Latin Captivity» of Russian Thought Towards Eastern Orthodox Influence on Roman Catholic Theologians

Priest Alexander Ermolin

MA in Theology, PhD student of Moscow Theological Academy

Secretary of the Academic Council, Senior Teacher at the Department of Theology and Philosophy at the Kazan Theological Seminary

The Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

aleksandr.ermolin2201@gmail.com

For citation: Ermolin, Alexander V., priest. "«Parisian Liturgical Theology»: From the 'Latin Captivity' of Russian Thought Towards Eastern Orthodox Influence on Roman Catholic Theologians". *Theological Questions*, no. 1 (5), 2021, pp. 22–44 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.002

Abstract. The article examines the degree of influence that representatives of the so-called «Parisian Theological School» had on the 20th-century Roman Catholic theologians. The phenomenon of Russian diaspora facilitated the discovery of Eastern Orthodoxy by the non-Orthodox Western world. Protopresbyters Nikolai Afanasyev and Alexander Schmemann, Professor Pavel Evdokimov, and many other theologians and church writers helped the West to learn about the East. However, to make this possible, the «Parisian theologians» themselves had had to overcome the «Latin captivity» of Russian theological thought.

Keywords: Alexander Schmemann, Eastern Orthodoxy and Roman Catholicism, Georges (George) Florovsky, «Latin captivity», Nikolai Afanasyev, Orthodoxy and heterodoxy, P. N. Evdokimov, «Parisian theological school», West and East.

Введение

В центре внимания данного небольшого исследования находится вопрос места и значения «парижской богословской школы» в истории русского богословия. Нами будет показано как представители «парижской школы» дали свой вариант ответа на вопрос о степени «западного влияния» на русское богословие.

Для ответа на данный вопрос вначале мы обратимся к истории русской мысли и проанализируем «западное пленение». Мы попробуем показать, что именно «парижское богословие» смогло дать ответ на проблемы, порождённые западным влиянием. Говоря о парижской школе, в первую очередь, необходимо указать имена учителя и ученика — протопресвитеров Николая Афанасьева и Александра Шмемана, а также профессора Павла Евдокимова и других ярких представителей зарубежного православного богословия.

«Латинское пленение» русской мысли

Историю православного литургического богословия невозможно рассмотреть в отрыве от вопроса о так называемом «западном пленении». Протоиерей Георгий Флоровский в своём труде «Западные влияния в русском богословии» пишет, что сам по себе «вопрос о западных влияниях в православном богословии крайне сложный»¹. Схема, предложенная отцом Георгием Флоровским, следующая: Русь никогда не была полностью изолирована от Запада, однако главное влияние было византийским. Далее отец Георгий говорит об ослаблении «византийского влияния в XVI в. — кризисе русского византизма»².

История Брестской унии и последовавшей за ней борьбы за Православие были непростым этапом в истории Православной Церкви. Протестантизм, по мысли отца Георгия, не оставил яркого следа в истории русского богословия. Влияние католицизма более всего связано с личностью митрополита Петра (Могилы), который «в вопросах вероучительных был уже как бы в догматическом единомыслии с Римом. Поэтому он так легко и свободно обращался к латинским книгам, полагая, что сможет раскрыть в них неискажённую истину Православия»³.

1 Флоровский Г. В., *прот.* Западные влияния в русском богословии // Антология русской философии: в 3 т. Т. 3. СПб., 2000. С. 262.

2 Там же. С. 262–263.

3 Там же. С. 266.

Отец Георгий говорит о сильном западном влиянии на такие тексты, как «Православное Исповедание» и «Требник, или Евхологион». «Требник» испытал на себе сильное влияние «Ритуала» Папы Павла V⁴. Также приведём ещё одно мнение относительно «Требника»: «в «Требнике» собраны были все чины Православной Церкви по греческим и славянским требникам, дополненные чинами из католических требников и составленные вновь самим Могилою»⁵.

Митрополит Антоний (Храповицкий) считал, что «всё русское школьное богословие, начиная с семнадцатого века, представляло собой череду опасных заимствований из инославных западных источников. Поэтому, согласно митрополиту Антонию, мы должны отречься от этого богословия и начать сначала»⁶.

Однако можно говорить не только о «латинском», то есть католическом пленении, но и о существенном влиянии протестантизма. Среди современных исследователей данному вопросу посвятил своё исследование «Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (по следам диссертации Ю. Ф. Самарина)»⁷ протоиерей Павел Хондзинский.

В сфере литургического богословия одним из самых ярких эпизодов, связанных с «латинским пленением», является спор о преложении Святых Даров. Этому вопросу посвящена глава из труда И. К. Смолича «Русское монашество 988–1917»⁸. Смолич показывает, как католические идеи проникли в богослужебные книги Православной Церкви. Среди наиболее ярких примеров он называет «Служебник» Гедеона Балабана (1604) и книгу Феодосия Сафановича «Выклад о Церкви святой» (1667). Интересно, что «для своих толкований богослужения Восточной Церкви автор в основном использовал сочинения Симеона Фессалонийского... и других писателей...»⁹.

Также можно вспомнить полемическое произведение «Жезл правления» Симеона Полоцкого, работы Сильвестра Медведева и многие другие. Критика католического понимания пресуществления Святых

4 См.: Флоровский Г. В., *прот.* Западные влияния в русском богословии // Указ. соч. С. 267.

5 Тальберг Н. Д. История Русской Церкви. М., 2008. С. 510.

6 Флоровский Г. В., *прот.* Западные влияния в русском богословии // Указ. соч. С. 262.

7 Хондзинский П., *прот.* Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (по следам диссертации Ю. Ф. Самарина). СПб., 2011.

8 Глава XI: «Западные влияния и богословский спор о преложении Святых Даров». См.: Смолич И. К. Русское монашество: возникновение, развитие и сущность (988–1917) // Смолич И. К. Русское монашество: возникновение, развитие и сущность (988–1917); Жизнь и учение старцев. М., 1997. С. 220–237.

9 Там же. С. 229.

Даров в русском богословии также встречается в трудах А. С. Хомякова¹⁰. Необходимо упомянуть статью А. А. Зайцева «Преложение Святых Даров в Евхаристии»¹¹.

Литургист профессор Успенский считал, что мнение о Пресуществлении Святых Даров в момент произнесения тайноустановительных слов также присутствует и у митрополита Петра (Могила). «Пётр (Могила), исходя из представления об этих словах как совершительных в таинстве Евхаристии, считал, что при соборных служениях их должен проносить или один предстоятель, или все священники одновременно»¹².

В статье профессора СПбГУ Александра Иосифовича Бродского «Время пресуществления Святых Даров: киевское богословие и российское просвещение»¹³ указывается на то, что «конец XVII столетия в Москве ознаменовался жестокой борьбой между партиями “латинствующих” и “гречествующих”, главным пунктом которой стал литургический вопрос о времени пресуществления Святых Даров»¹⁴.

Заметим, что данное понимание времени Пресуществления было характерно для богословия Тридентского и Флорентийского Соборов. Так, декрет «*Exultate Deo*» гласит, что «форму этого таинства составляют слова Спасителя, через которые Он совершил это таинство. А священнослужитель, говоря от Лица Христа, совершает это таинство. Ибо в силу самих слов вещество хлеба превращается в Тело Христово и вещество вина — в Кровь Христову, однако так, что весь Христос содержится под видом хлеба и весь — под видом вина»¹⁵.

Мнение, что моментом Пресуществления является произнесение тайноустановительных слов, постепенно укрепилось в целом ряде богослужебных книг. Как пишет уже упомянутый выше профессор

- 10 Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // Хомяков А. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Работы по богословию. М., 1994. С. 100.
- 11 Зайцев А. А. Преложение Святых Даров в Евхаристии. URL: http://old.mpda.ru/site_pub/82304.html
- 12 Успенский Н. Д. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // Успенский Н. Д. [Собрание сочинений]. Т. 3: Православная литургия: историко-литургические исследования. Праздники, тексты, устав. М., 2007. С. 186.
- 13 Бродский А. И. Время пресуществления Святых Даров: киевское богословие и российское просвещение // Вестник СПбГУ. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2015. Вып. 1. С. 89–99.
- 14 Там же. С. 90.
- 15 Успенский Н. Д. Анафора: опыт историко-литургического анализа // Успенский Н. Д. [Собрание сочинений]. Т. 2: Византийская литургия: историко-литургическое исследование. Анафора: опыт историко-литургического анализа. М., 2006. С. 430.

Н. Д. Успенский, в «Требнике» Петра (Могила) присутствуют католические мотивы: «В издании же 1639 года наблюдается определённый крен в сторону западного схоластического учения о Евхаристии. Хотя благословение Даров во время эпиклезиса здесь указано, однако слова “и тако творити призывание Святаго Духа над Святыми Дары” опущены»¹⁶. Успенский замечает, что в этих словах выражено «провозглашенное на Тридентском Соборе учение об *Intentio* (...Помышляя, еже претворится... прилагая к сему и своё произволение...)»¹⁷. Говоря о причинах подобных вставок в тексты Петра (Могила), он пишет: «Пётр (Могила) полагал, что он восполняет в православном богослужении то, что до него там было опущено по неведению»¹⁸.

Ещё одним памятником русской литургической мысли является «Учительные известия»¹⁹. (Цитируются по современному русскому переводу священника Георгия Палехова). История создания «Учительных известий» содержится в труде профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии Ивана Алексеевича Карабинова «О евхаристическом хлебе и вине»²⁰. Первое появление «Известия учительного» относится к изданию «Служебника» 1699 года. Основа данного текста — так называемое «Воумление от архиерея чинному служению Божественной литургии, и иныя нужных случаев, ведение зело потребное» авторства чудовского инок Евфимия. В свою очередь, одним из источников текста стал «Трактат о Тайне Тела и Крови Христовых», помещённый в «Требнике» митрополита Петра (Могила) как приложение. «И этот “Трактат” восходит к трактату “*De defectibus*”, находящемуся в одобренной Тридентским Собором (1452–1563) редакции римского “Служебника” — “Миссала”. Местами “Трактат” при “Требнике” Петра (Могила) представляет не просто перевод, но — в значительной части — переработку этого латинского сочинения»²¹.

В «Учительных известиях» присутствует мысль о том, что число Таинств равно семи: «По благодатному закону Спасителя нашего Бога

16 Успенский Н. Д. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // Указ. соч. Т. 3. С. 170.

17 Там же.

18 Там же. С. 171.

19 Известие учительное на современном Известие учительное на современном языке. URL: <https://azbyka.ru/izvestie-uchitelnoe-na-sovremennom-yazyke>

20 Карабинов И. А. Историко-литургическая справка «О евхаристическом хлебе и вине» // БТ. 1998. Вып. 34. С. 324–333.

21 Баев Д. Краткий обзор и содержание «Известия учительного». URL: http://vdschool.ru/publikacii/article_post/kratkiy-obzor-i-soderzhanie-izvestiya-uchitelnago---baev-dmi

Иисуса Христа, Святая Церковь содержит семь Таинств»²². Прописывается что необходимо для священнодействия, то есть «критерии действительности Таинств» и «критерии» по отношению к священнику. «Священник должен быть человеком избранным, честным, знающим священную грамоту и правильно рукоположенным от архиерея»²³.

Критерии действительности Таинства, описанные выше, очень близки к католическому пониманию данного вопроса: «необходимо следующее: хиротонисанный иерей от архиерея и твёрдое намерение и воля священника к совершению Тайны Тела и Крови Господней»²⁴. По мысли «Известий», для совершения Таинства Евхаристии необходимо правильно произнести «тайноустановительные слова»: «совершение Тайны происходит молитвой и следующими словами с благословением руки иерея: И сотвори убо хлеб сей, честное Тело Христа Твоего. А еже в чаши сей, честную Кровь Христа Твоего. Преложив Духом Твоим Святым. Как мудрствует и содержит Святая Апостольская Восточная Церковь»²⁵. При этом указывается, что данное мнение является частью Предания Восточной Церкви.

Священник должен размышлять о Страстях Христовых: «умилённо размышляя, как Господь и Спас наш Иисус Христос, после спасительных Своих страстей, в пятницу вечером, быв распят на кресте ради наших грехов, умер ради нашего спасения, как один из воинов прободил копьём Ему ребра, из них же тотчас вышли кровь и вода, как потом Иосиф с Никодимом, сняв Тело Христово, плащаницей Его обвили и положили в гробе и как Мария Магдалина с Пречистой Матерью Господней с плачем и великим рыданием, в горести сердца видели это»²⁶. При этом «Известия» рекомендуют определённые размышления на каждом богослужении: на вечерни, на утрени, на каждом из часов, на изобразительных и так далее. «Все священнослужители должны с подобающей честью совершать в храме своё служение, оказывать должное поклонение Тайнам Божиим и иметь желание о частом принятии этого Дара»²⁷, — призывает текст «Известий».

В тексте есть определённая критика Католической Церкви, в том числе критика использования пресного хлеба в Евхаристии. «Пресный же

22 Известие учительное на современном языке / пер. свящ. Г. Палехова. URL: <https://azbyka.ru/izvestie-uchitelnoe-na-sovremennom-yazyke>

23 Там же.

24 Там же.

25 Там же.

26 Там же.

27 Там же.

хлеб, даже если будет и пшеничным, во Святой Восточной Православно-кафолической Церкви веществом для Тела Христова служить не может»²⁸. Однако даже с учётом этой критики нельзя не заметить явного филокатолического уклона «Известий».

Важное оценочное суждение относительно «Православного исповедания» Петра (Могилы) содержится в книге швейцарского иезуита Роберта Готца. Так, он пишет, что с принятием «Исповедания» «на Востоке было санкционировано католическое учение о таинствах. Правда, нужно оговориться: по мнению Готца, восточная рецепция западного сакраментального богословия ограничилась схоластическим систематическим изложением “учения о таинствах в целом”, в то время как в литургической практике сохранилась верность традиционному пониманию таинств как “μυστήρια”»²⁹. Католические авторы отмечают влияние на Петра (Могила) «Римского катехизиса». По их мнению, митрополит Пётр использовал «Катехизис» для того, чтобы опровергнуть кальвинистские доводы Кирилла Лукариса. «Вдохновили его на этот труд католические катехизисы того времени, которым Пётр (Могила) следовал не только по форме, но и по содержанию»³⁰.

О католическом влиянии на понимание таинств у Петра (Могилы) можно говорить на основании следующих утверждений митрополита Петра: «Таинства, по его утверждению, состоят из материи и формы. При этом он настаивал на том, что только законно рукоположенный священник при условии наличия у него намерения (*intentio*) может совершать действительные таинства. Он признавал и “неизгладимую печать” (*character indelebilis*)»³¹, а также в понимании Евхаристии он «воспринял понятие пресуществления как само собой разумеющееся»³². Более того, он писал, что «формой евхаристии являются слова Христа: “Примите, ядите”»³³. Также необходимо добавить и то, что именно благодаря влиянию Петра (Могилы) в русских богослужебных книгах появилась новая, отличная от греческой, формула таинства покаяния: «Утвердительная формула появилась у славян недавно; она пришла от латинян через Петра Могила, который ввёл её в церковный чин в Киеве в 1646 г.,

28 Известие учительное на современном языке / пер. свящ. Г. Палехова. URL: <https://azbyka.ru/izvestie-uchitelnoe-na-sovremennom-yazyke>

29 Готц Р. Таинства в истории отношений между Востоком и Западом. М., 2014. С. 26.

30 Там же. С. 197.

31 Там же. С. 199.

32 Там же.

33 Там же. С. 203.

и она была принята Русской Церковью в 1757 г. Классическая православная формула, которая используется в современной Греческой Церкви, является просительной»³⁴.

Помимо Петра (Могилы) также необходимо назвать святителя Димитрия Ростовского, выпускника Киевской духовной школы. В его трудах мы видим тексты молитв поклонения Святым Дарам и язвам Христовым³⁵.

Параллельно «латинскому пленению» отец Георгий также выделял и сильное протестантское влияние, связанное с трудами архиепископа Феофана (Прокоповича), автора «Духовного регламента» и одного из идеологов создания синодальной системы. «Несомненно одно: Феофан не то что примыкает — он принадлежит к протестантской схоластике XVII-го века. Он не “под влиянием протестантизма” — он сам протестант (А. Карташов)»³⁶, — так протоиерей Георгий охарактеризовал архиепископа Феофана. Отец Георгий Флоровский указывает, что Феофан Прокопович в своих сочинениях и лекциях «активно использует труды Аманда Поланского из Полансдорфа, автора “Syntagma Theologiae Christianae” (“Сумма христианского богословия”), “Loci Communes” (“Общие места”) Иоанна Герхарда»³⁷. По его мнению, влияние протестантского богословия на архиепископа Феофана во многом объясняется антикатолической направленностью его воззрений. Как и в случае с католическим влиянием, протестантское влияние также было «духом времени».

Революция и последовавшие за ней гонения на Церковь самым серьёзным образом затормозили развитие богословия в России. Однако оно продолжалось за границей, особенно в рамках «парижской богословской школы»: «В то время как русская богословская наука в самой России была полностью разгромлена, она продолжила своё существование

34 *Евдокимов П. Н.* Православие. М., 2012. С. 412.

35 Вот текст этой молитвы: «Напряженный Христос на кресте, как струна на арфе, о, как приятное издает сладкопение! Вот за убивающих Его молится: Отче! отпусти им; не ведят бо, что творят (Лк. 23, 34). Вот разбойника благонадежным соделывает: аминь глаголю тебе, днесь со Мною будеши в раи (Лк. 23, 43). Вот Матерь Свою Иоанну поручает и к Богу Отцу вопиет <...> Но уже конец игранию, когда прерываются струны, то есть когда душа с телом разлучается». См.: *Димитрий Ростовский, свт.* Слово на страсти Господа нашего Иисуса Христа («Вси проходящи путем, обратитесь и видите, аще есть болезнь, яко болезнь Моя») // *Димитрий Ростовский, свт.* Полное собрание сочинений: в 5 т. Т. 5. М., 1835. С. 68.

36 *Флоровский Г. В., прот.* Западные влияния в русском богословии // Указ. соч. С. 270.

37 Там же.

на Западе, в эмиграции. Именно там удалось перебросить мост между русской дореволюционной и современной западной наукой: этим мостом стало богословие русского Зарубежья — труды представителей так называемой “парижской школы”³⁸.

Протопресвитер Николай Афанасьев

Протопресвитер Николай Афанасьев (1893–1966) известен как основатель так называемой «евхаристической экклезиологии». Он был назначен официальным экуменическим наблюдателем на II Ватиканский Собор. В важнейшем для современной Католической Церкви документе — догматической конституции о Церкви «*Lumen gentium*» — многие исследователи находят следы влияния трудов отца Николая Афанасьева³⁹.

Одним из важнейших трудов отца Николая является небольшая по объёму книга «Трапеза Господня». На первых же страницах «Трапезы» отец Николай даёт определение Евхаристии: «Евхаристия есть <...> таинство собрания, но собрание народа Божьего “во Христе” есть Церковь»⁴⁰. Это определение в дальнейшем будет развито у отца Александра Шмемана. Так, его «Евхаристия: Таинство Царства» будет начинаться с главы «Таинство собрания». Для члена Древней Церкви «быть членом Церкви означало принимать участие в Евхаристическом собрании»⁴¹. И в завершение работы отец Николай делает главный вывод: «Дело не только в том, чтобы отдельные члены Церкви чаще причащались, а в том, чтобы вернулось основное осознание Евхаристии, как “трапезы Господней”»⁴². Насколько учение о «евхаристической экклезиологии» оказало влияние на римский католицизм новейшего времени — это очень важный и неоднозначный вопрос.

Как отмечает бенедиктинец Иакинф Дестивель, «если пост-триденская экклезиология представляла местные Церкви как части Вселенской Церкви, то *Lumen gentium* утверждает, напротив, что именно в [местных Церквях — *A. E.*] и из (*in quibus et ex quibus*) местных Церквей

38 *Иларион (Алфеев), иером.* Православное богословие на рубеже столетий: произойдёт ли возрождение русской богословской науки? // *Иларион (Алфеев), иером.* Православное богословие на рубеже эпох: статьи, доклады. М., 1999. С. 394.

39 См., например: *Дестивель И.* Встреча православной русской экклезиологии с католической экклезиологией в XIX–XX вв. URL: <http://pandia.ru/text/77/344/60026.php>

40 *Афанасьев Н., протопресв.* Трапеза Господня. Рига, 1991. С. 5.

41 Там же. С. 72.

42 Там же. С. 90.

совершается Церковь Божия»⁴³. По мнению отца Иакинфа, именно параграф 26 «Lumen gentium» содержит отсылки к отцу Николаю. Можно предположить, что отец Иакинф проводит параллели между суждениями ватиканской Конституции о роли епископа в общине и аналогичным пониманием роли епископа как единственного предстоятеля евхаристической общины у отца Николая Афанасьева. «Экклесиология общения», важное понятие II Ватиканского Собора, по мысли отдельных исследователей, близка к «евхаристической экклесиологии»⁴⁴. Параграф 26 «Lumen gentium», гласящий, что во всех общинах присутствует Сам Христос (вне зависимости от численности общины), по мысли отца Иакинфа, говорит «о зарождении так называемой “экклесиологии общения”, в которой большое значение получает местная Церковь, в отличие от “универсалистской экклесиологии”»⁴⁵.

В целом отмечается, что «догматическое положение Lumen gentium примыкает к интуиции русской экклесиологической мысли»⁴⁶. При этом ниже на примере кардинала Конгара будет показано, что не со всеми положениями «евхаристической экклесиологии» согласна католическая мысль. И здесь важно указать на существенную разницу: если в традиционном понимании Церковь — это видимое организованное сообщество, то сейчас «Lumen gentium» говорит о ней как о некоем Таинстве спасения, «знаке и средстве теснейшего единения с Богом и единения всего человеческого рода»⁴⁷.

Ещё один важный аспект — это понимание Таинства Церкви как Таинства в первую очередь тринитарного вообще, а не только христологического. Это является важным отличием ватиканской экклесиологии от тридентской. Например, «Тело Христово» является также «народом Бога» Отца и «Храмом Святого Духа»⁴⁸.

Параграфы 22 и 23 Конституции посвящены такому важному вопросу, как коллегиальность. Католический священник Иакинф Дестивель отмечает: «Первый Ватиканский Собор постановил, что “Папа, епископ Рима и преемник святого Петра, является вечным и видимым принципом и основой единства, который объединяет как епископов,

43 *Дестивель И.* Встреча православной русской экклесиологии с католической экклесиологией в XIX–XX вв. URL: <http://pandia.ru/text/77/344/60026.php>

44 Там же.

45 Там же.

46 Там же.

47 Там же.

48 Там же.

так и совокупность верных”. <...> То есть Второй Ватиканский Собор уравнивает учение Первого Ватиканского Собора утверждением, что епископат “коллегиален по своей природе”. Здесь следует признать влияние новозаветных исследований относительно “собора двенадцати апостолов”, и, пожалуй, плод контактов многих католических богословов с православным учением о соборности»⁴⁹. Несмотря на то, что понятие «Церковь» в документах Собора все же подразумевало под собой лишь Римско-Католическую Церковь, произошли довольно важные изменения. Собор решил, что «вне её состава обретаются мн<огие> элементы освящения и истины, являющиеся дарами, свойственными Церкви Христовой, которые побуждают к католическому единству»⁵⁰.

В числе последователей отца Николая находятся многие выдающиеся представители католической мысли: кардиналы Анри де Любак, Жан Даниэлу, Ив Конгар, монах-бенедиктинец и участник «литургического движения» Бернар Ботт, доминиканец Мари-Доминик Шеню, современный католический богослов Айдан Каванах, протестантский богослов Оскар Кульман, английские литургисты Грегори Дикс и Пол Фредерик Брэдшоу. Позднее на о. Н. Афанасьева ссылались многие выпускники Свято-Сергиевского института, например, те же Шмеман и Мейендорф⁵¹.

Говоря о кардинале Конгаре, нужно отметить, что он был лично знаком с протоиереями Сергием Булгаковым, Георгием Флоровским, Иоанном Мейендорфом, Николаем Афанасьевым, а также с философами Николаем Бердяевым и Владимиром Лосским. С 30-х годов о. Ив Конгар станет писать о России и её культуре, ссылаясь на А. Хомякова, И. Киреевского, Н. Данилевского, Л. Карсавина и Самарина. На формирование взглядов Конгара большое влияние оказал Й. А. Мёлер (1796–1838), а также Н. А. Бердяев, протоиерей Сергей Булгаков и многие другие выдающиеся представители православной мысли⁵².

В ходе Ватиканского Собора мысль Конгара была в высшей степени актуальна. С определённой долей критики Конгар пишет об опасности латинского восприятия «всей Церкви как епархии одного епископа, и тем самым сведения единства к однообразию». Но и «евхаристическая экклезиология», как выражение своего рода «духа Православия»,

49 *Дестивель И.* Встреча православной русской экклезиологии с католической экклезиологией в XIX–XX вв. URL: <http://pandia.ru/text/77/344/60026.php>

50 *Зайцев А. А.* Границы Церкви // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 272.

51 *Ткаченко А. А.* Брэдшоу // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 281.

52 *Михайлов П. Б.* Конгар // ПЭ. 2014. Т. 36. С. 571.

не видится Конгару идеальной моделью: «Односторонняя настойчивость “евхаристической экклесиологии” на сакраментальном и мистическом аспекте Церкви приводит к забвению социального аспекта — два качества, которые равным образом выражены в посланиях Ап. Павла понятием “Тело Христово”»⁵³.

Идея «евхаристической экклесиологии» послужила вдохновением для многих католических мыслителей. Так, ей посвящён отдельный параграф в работе «Литургия Церкви» Кунцлера⁵⁴. Показательно, что следующий параграф этого сочинения посвящён вопросу «царственного священства». При этом «евхаристическая экклесиология» понимается многими православными авторами как некий противовес «традиционной», «тридентской» экклесиологии. Об этом отец Николай подробно пишет в работе «Апостол Петр и Римский епископ (По поводу книги О. Кульманна “Св. Пётр”»⁵⁵.

Ещё одной важнейшей аспектом богословия отца Николая является идея «царственного священства» и в целом сослужения народа священнику. Вопросы «царственного священства» Афанасьев касается практически во всех своих трудах, но более всего и подробнее всего в «Церкви Духа Святаго». «На служении всех членов Церкви покоилась вся жизнь первохристианства»⁵⁶, — с этого утверждения отец Николай начинает свою книгу. II Ватиканский Собор посвятил служению мирян отдельный документ — «Декрет об апостольстве мирян» («*Apostolicam actuositatem*»). При этом понятие «апостольства мирян» и «царственного священства» отличаются принципиально. Апостолат мирян — это «свойство, присущее статусу мирян, заключается в том, чтобы проводить свою жизнь в миру и в мирских делах»⁵⁷. Апостолат состоит в том, что «как участники служения Христа — Первосвященника, Пророка и Царя — миряне принимают активное участие в жизни и деятельности Церкви»⁵⁸; также он включает в себя «апостольство в социальной сфере, то есть стремление христианским духом формировать мышление и нравы, законы и структуры того общества, в котором живёт каждый

53 *Дестивель И.* Встреча православной русской экклесиологии с католической экклесиологией в XIX–XX вв. URL: <http://pandia.ru/text/77/344/60026.php>

54 *Кунцлер М.* Литургия Церкви: в 3 т. Т. 1. М., 2001. С. 106–107.

55 *Афанасьев Н., протопресв.* Апостол Петр и Римский епископ (По поводу книги О. Кульманна «Св. Петр») // Православная мысль. 1955. Вып. 10. С. 7–32.

56 *Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Духа Святого. Париж, 1971. С. 6.

57 Декрет об апостольстве мирян («*Apostolicam actuositatem*») // Документы II Ватиканского Собора. М., 2004. С. 303.

58 Там же. С. 312.

из нас»⁵⁹; кроме того, «неограниченное поле апостольства открывается на национальном и международном уровне, где именно миряне являются прежде всего служителями христианской мудрости» и прочие направления⁶⁰. Однако даже из данных цитат очевидно принципиальное отличие понятий «апостолат» и «царственного священства». Отсюда можно сделать вывод, что католическое богословие не восприняло эту одну из важнейших идей отца Николая.

Отдельные католические богословы современности также ссылаются на труды отца Николая Афанасьева. Роберт Готц в своей книге «Таинства в истории отношений между Востоком и Западом» часто ссылается на такие работы отца Николая, как «Таинства и тайнодействия», «Церковь Духа Святаго», «Апостол Петр и римский епископ: По поводу книги О. Кульманна “Св. Петр”», «Две идеи вселенской Церкви», «Границы Церкви» и «Врата Церкви». Оценка «евхаристической экклезиологии» у отца Роберта Готца интересна сравнением с решениями II Ватиканского Собора. Отец Роберт Готц полагает, что Афанасьеву и его ученикам следует поставить в заслугу «то, что они стремились и стремятся рассматривать Церковь в первую очередь как сакраментальную общность, а не как юридически устроенное общество, и то, что они выделили таинственный аспект Церкви. Благодаря им внимание вновь привлечено к раннехристианскому воззрению на Церковь, получившему широкое распространение и в католической среде после II Ватиканского Собора»⁶¹. В данном случае нам необходимо подчеркнуть, что «евхаристическая экклезиология» противостоит «универсальной», принятой в Католической Церкви.

Рецепцию взглядов отца Николая в западном богословии не следует переоценивать. На основании проведенного исследования нельзя согласиться с тем, что «евхаристическая экклезиология» оказала существенное влияние именно на документы Ватиканского Собора. Даже отмеченные параллели и схожесть основных идей всё же не перевешивают общей направленности решений Собора в сторону универсальной экклезиологии. Также стоит подчеркнуть, что вторая важнейшая идея отца Николая, «царственное священство», не была воспринята Католической Церковью. Понимание «апостолат мирян» в документах Собора явно не соответствует общему пониманию отцом Николаем «царственного священства». Однако при этом мы можем говорить

59 Декрет об апостольстве мирян («Apostolicam actuositatem») // Указ. соч. С. 316.

60 Там же.

61 Готц Р. Таинства в истории отношений между Востоком и Западом. С. 300.

о существенном влиянии отца Николая на богословские труды и взгляды целой группы католических богословов и мыслителей, наиболее ярким представителем которой является кардинал Ив Конгар.

Павел Николаевич Евдокимов

Православный богослов и профессор Свято-Сергиевского богословского института Павел Николаевич Евдокимов (1901–1970) также оказал значительное влияние на католическую мысль XX века. По его мнению, главное отличие между Востоком и Западом — это отличие в понимании Церкви. Согласно православному учению, Церковь там «где епископ со своей апостольской властью совершает евхаристию, свидетельствует о её подлинности и объединяет в ней собравшихся людей в литургическое собрание, в Тело Христово»⁶². При этом экклезиология является одним из самых слабо разработанных аспектов православного богословия: «На Востоке формальная сторона экклезиологии никогда не привлекала внимание святых отцов. Мы видели, что Церковь не испытывала потребности определять себя. Имеющиеся в катехизисах и учебниках по богословию определения Церкви являются, по мнению Евдокимова, «формулами применительно к обстоятельствам»⁶³.

Павел Евдокимов критикует латинское влияние на православное богословие и чрезмерный схематизм и примитивизм так называемого «школьного богословия»: «Учебники богословия называют евхаристию одним из таинств. Они тем самым искажают древнее предание и неизбежно приводят к ошибке, состоящей в том, что “матерью всех таинств” теперь считается не евхаристия, а священство»⁶⁴.

Евхаристическая экклезиология для Евдокимова является (как и для Афанасьева) возможностью разрешить спор между Востоком и Западом и при этом она противопоставляется той экклезиологической модели, которая устоялась в католичестве. «Евхаристическая экклезиология содержит православное решение проблемы власти. В её свете текст Мф. 13, 18 вовсе не означает какого-либо назначения апостола Петра в качестве *primat*, главы, вселенской Церкви с юридической властью над всем Телом — епископом епископов».

62 *Евдокимов П. Н.* Православие. С. 180.

63 Там же. С. 52.

64 Там же. С. 375.

Книга Павла Евдокимова «Православие», написанная для западной аудитории, многократно цитировалась в трёхтомной «Литургии Церкви» католического литургиста Михаэля Кунцлера. Отец Михаэль 29 раз ссылается на православного профессора (27 раз в первом томе, 2 — во втором и ни разу в третьем томе, полностью посвящённом католической литургии). Показательно, что абсолютное большинство цитат приходится на первый том, посвящённый общим вопросам понимания литургии. К сожалению, в данном объёме невозможно указать на все цитаты Евдокимова Кунцлером.

На труды Евдокимова не раз ссылаются самые авторитетные католические мыслители, в том числе и Папа Бенедикт XVI. В новейшем издании (2017) «Богословия Литургии», он упоминает православного богослова в главах «Искусство и Литургия» и «К богословскому обоснованию церковной музыки». Речь идёт о ссылках на труд «Искусство иконы: Богословие красоты», который понтифик на покое цитирует по французскому изданию «L'art de l'icône: Théologie de la beauté», рассуждая о восточном понимании иконопочитания⁶⁵.

Также работы Евдокимова упоминает иезуит Роберт Готц. Он упоминает работы «Православие», «Искусство иконы: Богословие красоты», «Этапы духовной жизни» (в известном ему издании «Les âges de la vie spirituelle»), «Gotteseerlebnis und Atheismus», «La Connaissance de Dieu» («Знание Бога в восточной традиции — святоотеческое, литургическое и иконографическое учение»), «La culture a la lumière de l'orthodoxie» («Культура и православие»), «L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe» («Святой Дух в православной традиции»), «Eucharistie — Mystere de l'Eglise», «An Orthodox Look at Vatican II», «La prière de l'Eglise d'Orient», «Sacrement de l'amour», а также ряд других. Роберт Готц также указывает на идеи профессора Евдокимова, предвосхитившие ряд мыслей «Lumen gentium» (понимание Церкви как Таинства): «Любопытно, что за несколько лет до II Ватиканского собора похожую формулу выдвинул русский православный богослов Павел Евдокимов»⁶⁶. Роберт Готц также писал, что «II Ватиканский Собор исключительным образом способствовал возвращению к тому понятию Церкви, которое несколькими годами ранее было сформулировано православными богословами»⁶⁷.

65 См.: Бенедикт XVI (*Йозеф Ратцингер*), папа Римский. Богословие литургии: sacramентальное обоснование христианского существования. М., 2017. С. 124, 125, 127–129, 135, 589.

66 Готц Р. Таинства в истории отношений между Востоком и Западом. С. 319.

67 Там же. С. 322.

Протопресвитер Александр Шмеман

Отец Александр Шмеман (1921–1983) начинал свои научные изыскания в том числе и как историк Церкви. Его характеристики истории русского богословия во многом даны под влиянием Флоровского, о чём свидетельствуют частые ссылки на последнего. Отец Александр также соглашается со своим учителем в вопросе «западного пленения». Подлинным учителем Шмемана как литургиста необходимо назвать отца Николая Афанасьева, однако как историк Шмеман испытал сильное влияние Флоровского, что, впрочем, не помешало им быть в конфликте друг с другом. В результате обращения к западным образцам в России сформировалась «...специфически школьная наука без намека на другую, кроме развития ума, роль, что является чисто западным влиянием. <...> Все старые школьные богословские учебники, катехизисы писались под влиянием западной традиции»⁶⁸. Среди примеров яркого католического влияния отец Александр называет святителя Тихона Задонского, который использовал «Подражание Христу» Фомы Кемпийского, святителя Димитрия Ростовского и многих других богословов.

«Западное пленение» в итоге очень негативно повлияло на литургическую мысль и восприятие богослужения: «никому до собора 1917 г. не приходило в голову, что богослужение само по себе (литургия или всенощное бдение) может быть источником богословия, — настолько ум привык искать его лишь в учебниках»⁶⁹. Но самое главное негативное последствие «западного пленения» — это евхаристический кризис. «Пренебрежение живым Преданием Церкви нигде не проявилось с такой силой, как в послеотеческом богословии Таинств. Оно начинается с общей теории Таинств, «прилагая» её затем к каждому отдельному Таинству»⁷⁰. В результате этого «в официальном, послеотеческом и “озападненном”, школьном богословии Евхаристия трактуется просто как одно из Таинств. Экклезиология отводит ей роль “средства подачи благодати” — одного из многих»⁷¹. В результате всё богословие Евхаристии было сведено к двум проблемам: «...преложения хлеба и вина

68 Шмеман А., протопресв. Введение в богословие // Шмеман А., протопресв. Богословие и богослужение. М., 2017. С. 66.

69 Там же.

70 Шмеман А., протопресв. Богословие и Евхаристия // Шмеман А., протопресв. Богословие и богослужение. М., 2017. С. 212.

71 Там же.

в Тело и Кровь Христовы и причащения. Применительно к Евхаристии термин “Таинство” стал означать либо один, либо оба этих акта, что явно допускало раздельное их рассмотрение»⁷².

Отец Александр указывает, что у святых отцов и вообще в ранней Церкви понимание Евхаристии было иным: «Для ранней же Церкви главным вопросом было: что происходит с Церковью в Евхаристии? Коренное различие налицо; оно совершенно ясно показывает суть происшедшей перемены — замены эсхатологического “измерения” Таинства экклезиологическим. Богословие»⁷³. В результате, уверен отец Александр, мы пришли к кризису православного богословия: «Едва ли кто-нибудь станет отрицать, что Православная Церковь переживает кризис, но лишь немногие сознают, что в основе его лежит двойной кризис — богословия и богослужения»⁷⁴. «Богословие, отчуждённое от Церкви, и Церковь, отчуждённая от богословия, — вот первый ракурс сегодняшнего кризиса»⁷⁵.

Также для отца Александра была важна «евхаристическая экклезиология», сформулированная его учителем отцом Николаем Афанасьевым. «Термин “евхаристическая экклезиология” введён в наш богословский словарь недавно. Ещё больше оснований говорить о евхаристическом богословии, и в этом смысле вся предлагаемая статья — попытка доказать, что истинно православное богословие по самой своей природе евхаристично»⁷⁶. Отец Александр предлагает вернуться к древней формуле: «*lex orandi est lex credendi*»⁷⁷: «Формула *lex orandi est lex credendi* означает то одно, что богословие возможно лишь в Церкви, то есть как плод новой жизни во Христе, даруемой в Таинстве *leitourgia*, как свидетельство эсхатологической полноты Церкви — другими словами, как участие в этой *leitourgia*»⁷⁸. Эта тема является одной из центральных в мысли отца Александра. По его мысли, основная проблема «школьного богословия» состоит в том, что «оно исходит не из живого опыта Церкви, не из конкретного литургического предания, каким оно хранится Церковью, а из собственных априорных и отвлеченных

72 Шмеман А., *протопресв.* Богословие и Евхаристия // Указ. соч. С. 215.

73 Шмеман А., *протопресв.* Богословие и литургическое Предание // Шмеман А., *протопресв.* Богословие и богослужение. М., 2017. С. 261.

74 Шмеман А., *протопресв.* Богословие и богослужение // Шмеман А., *протопресв.* Богословие и богослужение. М., 2017. С. 311.

75 Там же. С. 312.

76 Шмеман А., *протопресв.* Богословие и литургическое Предание // Указ. соч. С. 261.

77 Там же. С. 258.

78 Там же.

категорий и определений, с реальностью церковной жизни совсем не всегда согласованных»⁷⁹.

Шмеман оказал большое влияние на современного западного исследователя русского литургического богословия Микаэля Хьельма. В его труде «Освобождение Церкви: незавершённый проект литургического богословия» неоднократно цитируется Шмеман⁸⁰.

На труды Шмемана ссылаются или упоминают его труды и другие католические литургисты, в том числе отец Мигель Арранц, не раз цитировавший шмемановское «Введение в литургическое богословие» в своей работе «Око церковное». Однако сложно говорить о каком-то особом влиянии отца Александра Шмемана на отца Мигеля Арранца. В своих трудах (пятитомник «Избранные сочинения по литургике», «Евхаристия Востока и Запада» и «Как молились Богу древние византийцы» и другие труды) отец Мигель практически не цитирует Шмемана.

Особого внимания заслуживает архимандрит Роберт Тафт. Мною были использованы следующие его труды: «Византийский церковный обряд: краткий очерк», «21 ответ на вопросы по литургике и не только», «Богословские построения IV века в византийской анафоре святого Иоанна Златоуста», а также многочисленные статьи и исследования. Отец Роберт «не описывает византийское богослужение как нечто однажды и сразу возникшее и застывшее и неизменное. Напротив, он предлагает читателю спуститься вместе с ним вглубь веков и посмотреть, как складывается этот обряд»⁸¹. Практически с первых страниц книги «Византийский церковный обряд» отец Роберт ссылается на Шмемана. При этом Тафт даёт оценку Шмеману и его работе «Введение в литургическое богословие» как попытке «дать подобный исторический очерк», однако заметив, что «ныне мы располагаем и более современными очерками»⁸², ссылаясь на труды отца Мигеля Арранца.

Тафт неоднократно ссылается на исследования Арранца. Например, говоря об исследованиях Евхология, он ссылается на исследования его «коллеги Мигеля Арранца и его студентов-докторантов»⁸³, а также на исследования Дмитриевского. Тафт в своих воспоминаниях высоко оценивал Шмемана: «Отец Александр был харизматичный и очень

79 Шмеман А., *протопресв.* Евхаристия. Таинство Царства. М., 2006. С. 15.

80 См. об этом: Агапов О., *прот.* Христианство как Евхаристия в богословии протопресвитера Александра Шмемана // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 1. С. 115.

81 Тафт Р. Византийский церковный обряд: краткий очерк. СПб., 2000. С. 8.

82 Там же. С. 11.

83 Там же. С. 64.

красивый человек, очень выразительный. Резонанс, который по сей день вызывают его немногочисленные работы, я назвал бы «феноменом Шмемана». В наши дни практически невозможно услышать лекцию о Литургии или о современной жизни без единой цитаты из Шмемана»⁸⁴.

Труды отца Александра Шмемана хорошо известны на Западе и далеко за границами православного мира. Многие выдающиеся литургисты и богословы Католической Церкви ссылаются на него и даже говорят о некоем «феномене Шмемана» (например, отец Роберт Тафт). Несмотря на частое цитирование Шмемана, не удаётся обнаружить явных следов непосредственного его влияния на того или иного католического богослова. Для многих Шмеман является скорее «голосом Православия», выразителем литургической мысли Православной Церкви.

Заключение

Историю православного литургического богословия невозможно рассмотреть в отрыве от вопроса о так называемом «западном пленении». Главным сторонником этой концепции является протоиерей Георгий Флоровский. Отец Александр Шмеман повторяет её и использует в своих трудах. Рассмотрение взглядов, отражённых в сочинениях митрополита Петра (Могилы), святителя Димитрия Ростовского и в «Учительных известиях», показывает, что западное влияние на православное богословие действительно имелось. Было ли обратное влияние? Чтобы ответить на этот вопрос, мы рассмотрели рецепцию католическими богословами идей трёх крупных православных богословов XX века: протопресвитеров Николая Афанасьева и Александра Шмемана, а также профессора Павла Евдокимова.

Важнейшими понятиями богословия отца Николая Афанасьева являются «евхаристическая экклезиология» и «царственное священство мирян». Первая из этих идей стала предметом пристального внимания католических богословов, однако проведённое исследование не даёт оснований полагать, что «евхаристическая экклезиология» оказала существенное влияние именно на документы II Ватиканского Собора, в решениях которого доминировала универсальная экклезиология. Также и вторая важнейшая идея отца Николая, «царственное священство», не была воспринята Католической Церковью. Понимание «апостолата

84 Тафт Р., свящ. Ты являешься частью проблемы или частью решения? URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3590491.html>

мирян» в документах Собора явно не соответствует общему пониманию отцом Николаем «царственного священства». Однако при этом мы можем говорить о существенном влиянии отца Николая на богословские труды и взгляды целой группы западных богословов и мыслителей: кардиналов Анри де Любака, Жана Даниэлу, Ива Конгара, монах-бенедиктинца и участника «литургического движения» Бернара Ботта, доминиканца Мари-Доминика Шеню, современного католического богослов Айдана Каванаха, протестантского богослова Оскара Кульмана, английских литургистов Грегори Дикса и Пола Фредерика Брэдшоу.

Православный богослов и профессор Свято-Сергиевского богословского института Павел Николаевич Евдокимов также оказал значительное влияние на католическую мысль XX в. В его трудах получает своё дальнейшее развитие идея «евхаристической экклезиологии», в том числе и в полемическом антикатолическом ключе. Работу Евдокимова «Православие» многократно цитировал в своей трёхтомной «Литургии Церкви» католический литургист Михаэль Кунцлер. Также на его труды ссылались папа на покое Бенедикт XVI и Роберт Готц.

Отец Александр Шмеман является учеником и продолжателем наследия отца Николая Афанасьева. В своих трудах он обосновал метод литургического богословия, главная цель которого вернуть понимание богослужения, восстановить связь «*lex orandi*» и «*lex credendi*». На труды Шмемана ссылаются многие католические литургисты, в том числе отец Мигель Арранц, не раз цитировавший шмемановское «Введение в литургическое богословие» в своей работе «Око церковное». Однако сложно говорить о каком-то особом влиянии отца Александра Шмемана на отца Мигеля Арранца. Шмеман воспринимается, скорее, как «голос Православия», выразитель литургической мысли Православной Церкви.

Представители «парижского богословия» смогли сделать многое в направлении диалога между православием и католицизмом. Западный мир познакомился с православием, узнал его для себя. Утверждать, что православные богословы существенно повлияли на католических, было бы слишком большим и вольным преувеличением, но и принижать степень этого влияния вряд ли будет правильно. Для самого православного богословия в высшей степени важно было оценить собственный пройденный путь и дать оценку «латинского пленения», то есть «пережить» его, творчески осмыслить и влиять уже на западных богословов.

Библиография

- Агапов О., прот.* Христианство как Евхаристия в богословии протопресвитера Александра Шмемана // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 1. С. 113–123.
- Афанасьев Н., протопресв.* Апостол Петр и Римский епископ (По поводу книги О. Кульманна «Св. Петр») // Православная мысль. 1955. Вып. 10. С. 7–32.
- Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Духа Святого. Париж: YMCA-Press, 1971.
- Афанасьев Н., протопресв.* Трапеза Господня. Рига: Балто-Славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1991.
- Баев Д.* Краткий обзор и содержание «Известия учительного». [Электронный ресурс]. URL: http://vdschool.ru/publikacii/article_post/kratkiy-obzor-i-soderzhanie-izvestiya-uchitel'nago---baev-dmi (дата обращения 23.02.2020).
- Бенедикт XVI (Йозеф Ратцингер), папа Римский.* Богословие литургии: сакраментальное обоснование христианского существования. М.: Благодетельский фонд имени святителя Григория Богослова; Академия Sapientia et scientia, 2017.
- Бродский А. И.* Время пресуществления Святых Даров: киевское богословие и российское просвещение // Вестник СПбГУ. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2015. Вып. 1. С. 89–99.
- Готц Р.* Таинства в истории отношений между Востоком и Западом. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014.
- Декрет об апостольстве мирян («Apostolicam actuositatem») // Документы II Ватиканского Собора. М.: Паолине, 2004. С. 301–336.
- Дестивель И.* Встреча православной русской экклесиологии с католической экклесиологией в XIX–XX вв. [Электронный ресурс]. URL: <http://pandia.ru/text/77/344/60026.php> (дата обращения 18.04.2020).
- Димитрий Ростовский, свт.* Слово на страсти Господа нашего Иисуса Христа («Все проходящий путем, обратитесь и видите, аще есть болезнь, яко болезнь Моя») // *Димитрий Ростовский, свт.* Полное собрание сочинений: в 5 т. Т. 5. М.: Синодальная тип., 1835. С. 28–70.
- Евдокимов П. Н.* Православие. М.: ББИ, 2012.
- Зайцев А. А.* Преложение Святых Даров в Евхаристии. [Электронный ресурс]. URL: http://old.mpd.ru/site_pub/82304.html (дата обращения 13.03.2020).
- Зайцев А. А.* Границы Церкви // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 265–283.
- Известие учительное на современном языке / пер. свящ. Г. Палехова. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/izvestie-uchitelnoe-na-sovremennom-yazyke> (дата обращения 22.03.2020).
- Иларион (Алфеев), иером.* Православное богословие на рубеже столетий: произойдет ли возрождение русской богословской науки? // *Иларион (Алфеев), иером.* Православное богословие на рубеже эпох: статьи, доклады. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1999. С. 383–426.
- Карабинов И. А.* Историко-литургическая справка «О евхаристическом хлебе и вине» // БТ. 1998. Вып. 34. С. 324–333.

- Кунцлер М. Литургия Церкви: в 3 т. Т. 1. М.: Христианская Россия, 2001.
- Михайлов П. Б. Конгар // ПЭ. 2014. Т. 36. С. 569–576.
- Смолич И. К. Русское монашество: возникновение, развитие и сущность (988–1917) // Смолич И. К. Русское монашество: возникновение, развитие и сущность (988–1917); Жизнь и учение старцев. М.: ЦНЦ ПЭ, 1997. С. 220–237.
- Тальберг Н. Д. История Русской Церкви. М.: Сретенский монастырь, 2008.
- Тафт Р. Византийский церковный обряд: краткий очерк. СПб.: Алетейя, 2000.
- Тафт Р., свящ. Ты являешься частью проблемы или частью решения? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3590491.html> (дата обращения 13.04.2020).
- Ткаченко А. А. Брэдшоу // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 281–282.
- Успенский Н. Д. Анафора: опыт историко-литургического анализа // Успенский Н. Д. [Собрание сочинений]. Т. 2: Византийская литургия: историко-литургическое исследование. Анафора: опыт историко-литургического анализа. М.: Издательский совет РПЦ, 2006. С. 285–445.
- Успенский Н. Д. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // Успенский Н. Д. [Собрание сочинений]. Т. 3: Православная литургия: историко-литургические исследования. Праздники, тексты, устав. М.: Издательский совет РПЦ, 2007. С. 161–200.
- Флоровский Г. В., прот. Западные влияния в русском богословии // Антология русской философии: в 3 т. Т. 3. СПб.: Сенсор, 2000. С. 262–279.
- Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // Хомяков А. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Работы по богословию. М.: Медиум, 1994. С. 72–128.
- Хондзинский П., прот. Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (по следам диссертации Ю. Ф. Самарина). СПб.: Аксион эстин, 2011.
- Шмеман А., протопресв. Евхаристия. Таинство Царства. М.: Паломник, 2006.
- Шмеман А., протопресв. Введение в богословие // Шмеман А., протопресв. Богословие и богослужение. М.: Гранат, 2017. С. 7–83.
- Шмеман А., протопресв. Богословие и Евхаристия // Шмеман А., протопресв. Богословие и богослужение. М.: Гранат, 2017. С. 192–228.
- Шмеман А., протопресв. Богословие и литургическое Предание // Шмеман А., протопресв. Богословие и богослужение. М.: Гранат, 2017. С. 245–263.
- Шмеман А., протопресв. Богословие и богослужение // Шмеман А., протопресв. Богословие и богослужение. М.: Гранат, 2017. С. 311–345.

КАФОЛИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА прот. ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ XIX–XX вв.

Георгий Владимирович Паутов

студент магистратуры
Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б
georgiy-vp@inbox.ru

Для цитирования: *Паутов Г. В.* Кафолическая парадигма прот. Георгия Флоровского в контексте русской религиозно-философской мысли XIX–XX вв. // Вопросы богословия. 2021. № 1 (5). С. 45–56. DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.003

Аннотация

УДК 271-1:1(091)

На основе анализа русской религиозно-философской мысли XIX–XX вв. и её рецепции во взглядах знаменитого богослова русской эмиграции прот. Георгия Флоровского рассматривается идея «соборности» как специфического и фундаментального понятия русской религиозной философии. Автор рассматривает историко-философский процесс развития понятия «соборности» и его связь с общинной идеологией славянофилов, метафизикой всеединства Соловьёва и экуменической деятельностью прот. Георгия Флоровского. Также автор обращается к кафолической парадигме деятельности самого прот. Георгия в контексте культурно-исторических событий и показывает её непреходящий актуальный характер в условиях секулярно-гуманистических процессов нашего времени, способствующих усугублению этической разобщённости и развитию культурно-социальной раздробленности в мировой общественности.

Ключевые слова: евразийство, единство, индивидуум, кафоличность, личность, славянофильство, соборность, Соловьёв, Флоровский, Христос, Церковь, экуменизм.

Fr. Georges Florovsky's Catholic Paradigm in the Context of Russian Religious Philosophical Thought of the 19th–20th Centuries

Georgy V. Pautov

MA student at St. Tikhon's Orthodox University
23B Novokuznetskaya St., Moscow, 115184, Russia
georgiy-vp@inbox.ru

For citation: Pautov, Georgy V. "Fr. Georges Florovsky's Catholic Paradigm in the Context of Russian Religious Philosophical Thought of the 19th–20th Centuries". *Theological Questions*, no. 1 (5), 2021, pp. 45–56 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.003

Abstract. The article is based on the analysis of Russian religious philosophical thought of the 19th–20th centuries and its reception in the views of a famous Russian emigrant theologian Fr. Georges Florovsky. It examines the idea of sobornost as a characteristic and fundamental notion for Russian religious philosophy. The author examines the historical and philosophical development process of the concept of sobornost, as seen in terms of history of philosophy, and the connection of this process with the communal ideology of the Slavophiles, the Solovyov's all-unity metaphysics and Fr. Georges Florovsky's ecumenical activities. The author also considers the catholic paradigm of Fr. Georges's endeavors in their cultural and historical context and demonstrates its permanent relevance in the context of the secular humanistic processes of our time which contribute to the aggravation of ethical disunity and the development of cultural and social fragmentation in societies all over the world.

Keywords: catholicity, Christ, Church, ecumenism, Eurasianism, Florovsky, individual, personality, Slavophilism, sobornost' (sobornost), Soloviev, unity.

Введение

В культурно-социальной среде нашего времени актуализирован непреходящий вопрос синтеза свободы личности и единства человеческого общества. Глобальные изменения на фоне научно-технического прогресса, мировых войн и геополитических процессов стали каталитическим средством для развития секулярно-гуманистических идей, в которых человечество оказывается оторванным от своей традиционной онтологической парадигмы¹. Современные попытки утверждения уникальности «персоналии» получили антропоцентричный характер и скорее приводят к коммуникационному разобщению, а не к укреплению целостности социума.

Преодоление антиномии единичного и множественного было предпринято в русле русской религиозной философии на перепутье XIX–XX веков, когда рождалось и пробуждалось русское философское сознание². Это время было началом стремительной русской самоидентификации, началом обращения к её внутреннему миру — культуре и духовному наследию.

И не случайно выдающиеся мыслители этого периода обратили своё внимание на богословский термин «соборность» или «кафоличность» (греч. καθολικός — «всеобщий»), являющийся выражением высшей степени целостности и полноты. Таким образом церковное свойство «соборности» стало объектом интеграции изначально религиозного понятия в культурно-философскую среду и приобрело в русской религиозной мысли исключительное значение, вбирая в себя ряд проблемных вопросов из области онтологии, гносеологии, этики, антропологии и социальных отношений³.

Но настоящая статья направлена не на исторический разбор философских представлений русских мыслителей о «соборности», а на их генезис и отражение во взглядах и учении всемирно известной личности прот. Георгия Флоровского (1893–1979), чей многолетний путь жизни и творчества начался в дореволюционной России, продолжился в странах Европы и был завершён в США. Сформировавшись как учёный и мыслитель на волне научно-культурного и религиозно-философского подъёма в России начала XX века, Флоровский в самом расцвете творческих сил

- 1 *Бабич В. В.* Понятие соборности в русской религиозной философии // Вестник ТГУ. 2009. № 324. С. 63.
- 2 *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. М., 2009. С. 301.
- 3 *Бабич В. В.* Понятие соборности в русской религиозной философии // Указ. соч. С. 63.

был вынужден покинуть родину и реализовывать свой потенциал на чужбине, где ему предстояло снискать славу всемирного «спикера православия» и крупнейшего специалиста по истории русской мысли и культуры⁴.

Жизнь и деятельность во Флоровского были направлены на донесение до мировой общественности истинного понимания «единства», которое он видел в подлинном раскрытии третьего свойства Церкви, «соборности», через призму православной патристики. Конечно, такое глубокое религиозно-философское видение появилось не на ровном месте. Этому предшествовал личный философский праксис⁵ Флоровского, продолжавшийся до конца его жизни.

Праксис Флоровского — славянофильство, евразийство и экуменизм

В «Пути русского богословия» религиозно-философская мысль Флоровского раскрывается в персоналистическом свете. Для него все культурно-исторические события взаимосвязаны и сложены между собой в контексте личностного аспекта, определяющего направление мирового онтологического движения общества.

Одним из важных витков такого движения является начало возрождения русской религиозно-философской мысли в 30-е годы XIX века. Тогда, говорит Флоровский, «русская мысль пробудилась над немецким идеализмом»⁶, «тогда настала эпоха романтизма в русской культуре, и романтизма не в литературе только, — ещё более это было время романтизма в жизни»⁷. Это пробуждение он связывает с персоналиями, обратившими свой взор к внутреннему миру русской души, к самоидентификации исторического развития России и идеализации славянской культуры. Таким образом, новое идеологическое направление, получавшее именование славянофильства, стало антиподом идеологии западничества. При этом Флоровский замечает, что это «...не столько две историко-политические идеологии, сколько два целостных и не сводимых мировоззрения. Две культурно-психологических установки, прежде всего...»⁸

4 Черняев А. В. Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М., 2010. С. 3.

5 Праксис (от др.-греч. πρᾶξις) — процесс, посредством которого реализуется некоторая теория, философская идея, вероучение и т. п.

6 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 301.

7 Там же. С. 302.

8 Там же. С. 317.

Истоки славянофильства связаны с именами Алексея Степановича Хомякова (1804–1860) и Ивана Васильевича Киреевского (1806–1856). В фокусе их философских взглядов было общественное устройство, основанное на церковных идеалах, как «порождение устремлений человека к реализации церковного единения в рамках земной жизни»⁹. В этом плане Хомяков «уловил уникальный дух Православной Церкви, выразив его в идеале “соборности”, то есть церковного единства, основанного на свободе и любви, а не на внешнем авторитете»¹⁰. Киреевский на том же основании говорит, что цельность общества, сочетающего личную свободу и индивидуальные особенности граждан, возможна только при условии свободного подчинения отдельных личностей абсолютным ценностям и при их свободном творчестве, основанном на любви к цельности, к Церкви, «...к своему народу, к своему государству и т. п.»¹¹.

Убеждённый в мессианском значении России¹² славянофил Владимир Соловьёв (1853–1900) пошёл дальше и, исходя из тех же предпосылок, преобразовал узкое для него общинное понимание «соборности» в экуменическую религиозно-философскую систему всеединства¹³, предполагавшую воссоединение православной, католической и протестантской конфессий, западной и восточной Церквей. Соловьёв был убеждён в том, что подобное единство — это не только дело будущего, но что церковь как таковая есть один, неразделённый богочеловеческий организм¹⁴.

- 9 *Масланов Е. В.* Славянофилы о «Соборности» и «Общинности» // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2009. № 4 (16). С. 204.
- 10 *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев, 2017. С. 41.
- 11 *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 24.
- 12 «Глубоко религиозный и монархический характер русского народа, некоторые пророческие факты в его прошлом, огромная и сплочённая масса его империи, великая скрытая сила национального духа, стоящая в таком противоречии к бедности и пустоте его теперешнего существования, — все это указывает, по-видимому, что исторические судьбы судили России дать Вселенской Церкви политическую власть, необходимую ей для спасения и возрождения Европы и всего мира» (*Соловьёв В. С.* Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 65).
- 13 «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не на счёт всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается таким образом, пустою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия» (*Соловьёв В. С.* Оправдание добра: нравственная философия // *Соловьёв В. С.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 552).
- 14 *Оболевич Т.* Метафизические основания экуменического проекта Владимира Соловьёва // Страницы: богословие, культура, образование. 2014. Т. 18. № 4. С. 577.

Впоследствии изначально богословское понятие «соборности» у русских религиозных мыслителей обретёт более философское понимание и будет ассоциироваться исключительно с понятиями всеединства, онтологизма и антропоцентризма. И главной причиной было то, что в церковной культуре русского православия их, как и большую часть русской интеллигенции, отталкивали подчинение Церкви государству, её политический квиетизм, репрессивный дух, ментальность осаждённой крепости и социальный индифферентизм»¹⁵. Для возрождающейся русской философской мысли такое положение было недопустимым по отношению к идее о свободной общности индивидуумов.

Тем временем в русле западных рационалистических веяний «в 1850–1860-е годы в России зародилось и стало бурно развиваться революционное движение; возникали многочисленные программы, по которым можно проследить развитие философских предпосылок этого движения от идеализма к материализму»¹⁶ Карла Маркса (1818–1883). Марксизм предлагал экономическую структуру общества как совокупность не зависящих от воли людей производственных отношений, в основании которых лежала определённая форма собственности. По сути это материалистическая идеология, в которой каждый человек наделяется свободой социального равенства, исключающей какую-либо конкуренцию индивидов в бесклассовом коммунистическом обществе. Здесь государство и его экономическая структура выражают волю и интересы класса, а не человек. Поэтому философия марксизма имела безликий имперсональный характер, но при этом органично воплощала утопические чаяния социума, вырвавшиеся в революционных событиях 1917 года.

Именно эта безликость к концу 1890-х годов породила в русской религиозно-философской среде разочарование в общепризнанных философских основаниях марксизма: материализме, позитивизме, наивном сциентизме и экономическом детерминизме¹⁷. Такие личности, как Николай Бердяев, Сергей Булгаков, Пётр Струве и Семён Франк, снова обратились к религиозному идеализму основателей славянофильства, через которых начали заново открывать христианство. Но если Флоровский обратил свой взор на мысль славянофилов И. А. Киреевского

15 *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. С. 39.

16 *Раев М.* Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли / пер. с англ. Я. Кротова // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1995. С. 245.

17 *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. С. 37.

и А. С. Хомякова, то главные деятели религиозно-философского пробуждения своей опорой избрали богатое литературно-философское наследие Соловьёва, особенно в части касающейся его метафизики всеединства. Здесь важно отметить, что Флоровский обратился скорее не к общинно-народной идеологии Хомякова и Киреевского, а и к её истокам — святоотеческому богословию, на котором и происходит концептуальное формирование личности самого Георгия Васильевича.

Поэтому Флоровский делает вывод, что общество может быть одновременно свободно и едино исключительно при условии духовного реформирования или переустройства¹⁸, связанного только с Церковью — земной реализацией образа тройственного бытия Бога. В этом образе содержится таинство христианской любви, одновременно соединяющей и утверждающей личностную и творческую идентичность каждого участника общего созидательного процесса. Но вместе с тем здесь уже чувствуется мысль Александра Герцена (1812–1870), который предлагал решить «две принципиальные и сопряжённые друг с другом задачи: реформировать личность и реформировать культуру»¹⁹, а также терминологический аппарат его философии, в которой личность обретает свою несводимость и уникальность в социуме²⁰ только как живая

18 «...Не о силе человеческой, не о внешней кооперации, не о примиренческом и соглашательском объединении томится православная совесть, но об озарении Свыше, о становлении греховного “душевного” человека в духовного и духоносного. Силою Божественной устрояется единство мира, и не во внешней организации она, а в “единомыслии”, в “единстве Божией благодати”, в кафолическом общении тождественного религиозного опыта» (Флоровский Г., прот. Два Завета // Флоровский Г., прот. Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 180).

19 Терехова Г. Л. Проблема личности и её свобода в мировоззрении А. И. Герцена // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 8 (14). Ч. 3. С. 178.

20 «Если индивидуум однажды вступил, подобно ноте, в социальный концерт, то у него не спрашивают о происхождении его сознания, а принимают его сознательную индивидуальность как индивидуальность свободную; и он первый поступает подобным же образом. Каждый звук производится колебаниями воздуха и рефлексам слуха, но он приобретает для нас иную ценность (или существование, если хочешь) в единстве музыкальной фразы. Струна обрывается, звук исчезает, — но пока она не оборвалась, звук не принадлежит исключительно миру вибраций, но также и миру гармонии, в недрах которого он является эстетической реальностью, входя в состав симфонии, предоставляющей ему возможность вибрировать, доминирующей над ним, поглощающей его и продолжающей дальше. Социальная личность — это обладающий сознанием звук, который раздаётся не только для других, но и для себя самого» (Герцен А. И. <Письмо о свободе воли> / пер. с франц. Л. Р. Ланского // Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 20. М., 1960. С. 442).

сила, обладающая творческим началом и свободой воли²¹. При этом Флоровский идёт дальше Герцена, так как абсолютное утверждение своей идентичности индивидуум может получить не в социуме, а только от всепревосходящего Абсолюта — Бога.

Поэтому Флоровский считает, что Церковь Христова — это место, где происходит преображение человеческих личностей. Здесь начинается «новая жизнь, — пишет отец Георгий, — истинная, всецелая и совершенная жизнь, жизнь соборная, “единение духа в союзе мира”²². Поэтому соборность является внутренним определением Церкви. «Церковь соборна потому, что она — единое Тело Христово; она — единение во Христе, единство в Духе Святом, и единство это является высшей цельностью и полнотой»²³. Только в Церкви, как богоучреждённом месте, человеческая «личность получает силу и власть выражать жизнь и сознание целого, и это не в качестве безличного средства, а в творческом и героическом действии»²⁴ самоотречения. Таким образом по мысли Флоровского церковное свойство «соборности» передаёт не внешнюю всеобъемлемость безликой человеческой массы, а внутреннюю конституирующую связь любящих друг друга персоналий. Это онтологическое единство, которое является высшей цельностью и полнотой²⁵.

Вместе с тем в богословском понимании «соборности» Флоровский видит также вселенский характер, неограниченный горизонтом узконациональной, общинной идеологии славянофильства. В этом ощущается подсознательная и своеобразная рецепция экуменических стремлений и широта мысли Соловьёва. Хотя позже Флоровский подвергнет его метафизику всеединства переоценке и критике, но воспринятый им экуменический концепт станет в дальнейшей деятельности основополагающим.

После большевистского переворота 1917 г. лидеры религиозно-философского ренессанса были изгнаны из своего государства. Флоровский

21 «В разумном, нравственно свободном и страстно энергическом деянии человек достигает действительности своей личности и увековечивает себя в мире событий. В таком деянии человек вечен во временности, бесконечен в конечности, представитель рода и самого себя, живой и сознательный орган своей эпохи» (*Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 3. М., 1954. С. 71*).

22 *Флоровский Г., прот. Соборность Церкви // Флоровский Г., прот. Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 526.*

23 Там же. С. 529.

24 Там же. С. 532.

25 Там же. С. 529.

подчёркивал, что «они были изгнаны именно как философы. Это был некий символический жест, означавший отрицание творчества и свободы»²⁶. В идеологическом порыве сохранения самоидентичности русские мыслители в эмиграции создают философско-политическое направление, получившее именование евразийства.

Основы евразийства сформулировали такие великие русские идеологи, как князь Николай Трубецкой, Пётр Савицкий, Николай Алексеев, Георгий Вернадский, Владимир Ильин, Лев Карсавин, Пётр Сувчинский и др. Центральными идеями движения были переосмысление русской трагедии и перспектива развития геополитической концепции Евразии, основное место в которой отдавалось соединяющей Восток и Запад России. Россия была представлена как хранительница народных идентичностей и духовных ценностей. Флоровский поначалу был одним из идеологов и апологетов евразийского движения. Но впоследствии в среде евразийцев произошёл раскол, связанный с их политической деятельностью. В «разгорячённой атмосфере диаспоры Флоровский дистанцировался от явных политических ассоциаций и не поддерживал никакой конкретной программы переустройства будущего России. Он отвергал и военное вмешательство, за которое ратовали ультраправые монархисты, и экспатриацию, к которой призывали ультраправые сторонники большевиков»²⁷.

Таким образом разрыв Флоровского с евразийством является выражением его аполитизма, в основании которого лежит всё тот же кафолический принцип. Евразийская идеология изначально подавала большие надежды в своём стремлении по объединению наций и всеобщей духовной «вестернизации». Но для Флоровского богословская концепция «соборности» не может быть ограничена геополитическими рамками. Евразийство замыкалось в самом себе, шло к очередному тупику, в котором свобода индивидуума была детерминирована внешними геополитическими факторами. Кафолическое сознание Флоровского инстинктивно отвергало любое искусственное стеснение. Поэтому Флоровский не собирался изолироваться от Запада. Он был прежде всего предан не русской нации, не славному русскому прошлому и не политическому движению за избавление России от оков большевизма, а вневременным богословским сокровищам православия, превосходящим всякие национальные и политические соображения²⁸.

26 Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. С. 95.

27 Там же. С. 137.

28 Там же. С. 111.

Встреча с Западом для Флоровского стала началом дела всей его последующей жизни — реализации проекта вселенского масштаба. Начиная с 1926 г., когда был образован «коллоквиум Бердяева»²⁹, Флоровский активно участвует в формировании экуменической деятельности, которая увенчается созданием Всемирного совета церквей. Необходимо отметить, что совместно с Флоровским на этой ниве трудился прот. Сергей Булгаков. Несмотря на глубокое взаимное уважение, между русскими мыслителями проходила отчуждающая их друг от друга черта. Прот. Сергей был продолжателем метафизики всеединства Соловьёва, что нашло отражение в его софиологии. Из идеи о тварной Софии как всеобщей природы и многоединой человеческой личности (ипостаси), созданной по образу Божию, логически следовала идея о размытии конфессиональных границ для межцерковного евхаристического общения.

В этом случае консерватизм Флоровского по отношению к идеям Булгакова был очевиден. Единство христиан для Флоровского — это прежде всего факт соборного вероисповедания, в основании которого стоит догматически очерченная Личность Богочеловека Иисуса Христа. Соборность достигается только тогда, когда человеческие личности взаимосвязаны единоисповедуемой Личностью Сына Божия, что делает возможным евхаристическое общение из одной чаши. Соответственно, экуменизм Флоровского — это не механическое объединение личностей в единой тварной ипостаси, а их свободное приобщение к нетварной личности Христа, пребывающего в соборном сознании православной Церкви.

Чтобы донести это сознание до мировой общественности, Флоровский использует Всемирный совет церквей (далее — ВСЦ), в ассамблеях которого занимает главенствующие позиции. Постепенно на съездах ВСЦ богословский диалог начал вытесняться решением социальных вопросов, что естественно послужило отдалению Флоровского от экуменической деятельности в начале 1960-х годов. Если рассматривать это отдаление в католическом контексте, то, по мнению Флоровского,

29 Собрание, созданное в 1926 году по инициативе русского философа Н. Бердяева. Целью собрания был экуменический диалог по вопросам восстановления общения между разделёнными христианскими деноминациями. «...В него входили видные представители трёх основных христианских традиций — православной, католической и протестантской, среди которых можно упомянуть прот. Сергея Булгакова, В. В. Зеньковского, Жака Маритена, Габриеля Марселя и Марка Бёгнера» (Елисеев А., *свящ.* Отец Георгий Флоровский: его жизнь и участие в движении за христианское единство: К 110-летию со дня рождения // Церковь и время. 2003. № 4 (25). С. 113).

социальная концепция ВСЦ отводила человеческие личности от Личности Христа, духовное единство в вечном Абсолюте сменялось объединением личностей вокруг мирской идеологии. Такая деградация личности, от бесконечного к конечному, лишала её главного свойства — всеобъемлющей «соборности». Соответственно для Флоровского это был такой же тупик человеческого индивидуума, как и в Евразийстве.

Заключение

В контексте русской религиозно-философской мысли можно утвердительно сказать, что понятие «соборности» имеет фундаментальный онтологический характер и только в его подлинном понимании возможен адекватный философский анализ общемировых социальных, культурных и политических изменений. Незаурядная личность прот. Георгия Флоровского стала практическим выражением этого понимания. Взгляды и идеи Флоровского гармонично сочетали в себе свободу, индивидуальность и общность, как составляющие его кафолического сознания, сформированного в русле русской философской мысли и святоотеческого наследия Восточной Православной Церкви. Обращение к кафолической парадигме Флоровского имеет актуальный характер в условиях современных секулярно-гуманистических процессов, способствующих усугублению этической разобщённости и развитию культурно-социальной раздробленности в мировой общественности.

Источники

- Герцен А. И.* Дилетантизм в науке // *Герцен А. И.* Собрание сочинений: в 30 т. Т. 3. М.: АН СССР, 1954. С. 5–88.
- Герцен А. И.* <Письмо о свободе воли> / пер. с франц. Л. Р. Ланского // *Герцен А. И.* Собрание сочинений: в 30 т. Т. 20. М.: АН СССР, 1960. С. 438–443.
- Соловьёв В. С.* Оправдание добра: нравственная философия // *Соловьёв В. С.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–578.
- Соловьёв В. С.* Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь; Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1911.
- Флоровский Г., прот.* Два Завета // *Флоровский Г., прот.* Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 165–181.
- Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

Флоровский Г., прот. Соборность Церкви // *Флоровский Г., прот.* Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 524–542.

Литература

- Бабич В. В.* Понятие соборности в русской религиозной философии // Вестник ТГУ. 2009. № 324. С. 63–66.
- Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: Дух і літера, 2017.
- Елисеев А., свящ.* Отец Георгий Флоровский: его жизнь и участие в движении за христианское единство: К 110-летию со дня рождения // Церковь и время. 2003. № 4 (25). С. 106–126.
- Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.
- Масланов Е. В.* Славянофилы о «Соборности» и «Общинности» // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2009. № 4 (16). С. 203–208.
- Оболевич Т.* Метафизические основания экуменического проекта Владимира Соловьёва // Страницы: богословие, культура, образование. 2014. Т. 18. № 4. С. 576–586.
- Раев М.* Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли / пер. с англ. Я. Кротова // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 307–367.
- Терехова Г. Л.* Проблема личности и её свобода в мировоззрении А. И. Герцена // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 8 (14). Ч. 3. С. 176–178.
- Черняев А. В. Г. В.* Флоровский как философ и историк русской мысли. М.: ИФ РАН, 2010.

ПАТРОЛОГИЯ

ГИПОТЕТИЧЕСКИЕ ЛОГОСЫ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

Михаил Алексеевич Прасолов

доктор философских наук, профессор
проректор по учебной работе
Воронежской духовной семинарии,
394033, Воронеж, Ленинский проспект, 91
grasolovm@mail.ru

Для цитирования: *Прасолов М. А. Гипотетические логосы Дионисия Ареопагита // Вопросы богословия. 2021. № 1 (5). С. 57–66. DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.004*

Аннотация

УДК 27-184(091)

В трактате «О мистическом богословии» упоминаются «гипотетические логосы» и «гипотетическая катафаза». Каков вероятный смысл термина «гипотетический» в трактате Ареопагита? Этот термин возникает в контексте истории о восхождении пророка Моисея на Синай. Ареопагит использует библейскую историю как парадигму процесса познания непостижимого Бога. Ареопагит утверждает, что познание Бога, преодолев всё чувственное и всё умопостижимое, достигает своего предела, который он характеризует как гипотетические логосы. Исследователи по-разному интерпретируют «гипотетические логосы» Ареопагита: логические предположения (П. Рорем), основные идеи (Ж. Ваннест), присутствие Бога в умопостижимом мире (И. де Андия), вторая гипотеза «Парменида» (Э. Корсини). Гипотетические логосы Ареопагита наследуют платонической традиции. Они сохраняют признак предположения. В них очевиден момент бесконечного приближения к пределу. Гипотетические логосы — медиатор между противоположными полюсами бытия и мышления. Они являются пределом, далее которого следует «не-гипотетическое начало» у Платона и Божественный мрак у Ареопагита. Это предел катафатического познания (гипотетической катафазы). Для Ареопагита восхождение, которое может осуществить творение на пути к единству с Богом, носит гипотетический характер: предел снимается только нисхождением Бога. Гипотетические логосы есть точка соприкосновения Творца и творения и парадигмального развёртывания иерархий творения. Совпадение радикального усилия творения и Божественного покоя у Ареопагита не чуждо эллинскому мироощущению.

Ключевые слова: Бог, богопознание, гипотеза, Дионисий Ареопагит, иерархия бытия, логосы, Платон, творение.

Hypothetical Logoi of Dionysius the Areopagite

Mikhail A. Prasolov

Doctor of Philosophy, Professor,
Vice-Rector for Academic Affairs
of Voronezh Theological Seminary
91 Leninsky Av., Voronezh, 394033, Russia
prasolovm@mail.ru

For citation: Prasolov, Mikhail A. "Hypothetical Logoi of Dionysius the Areopagite". *Theological Questions*, no. 1 (5), 2021, pp. 57–66 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.004

Abstract. In the *Mystical Theology*, the Areopagite mentions «hypothetical logoi» and «hypothetical kataphasis». What is the probable meaning of the term «hypothetical» in the Areopagite work? This term appears in the context of the story of Prophet Moses' ascent onto Mount Sinai. The Areopagite uses the biblical story as a paradigm of knowledge of the incomprehensible God. The Areopagite states that knowledge of God by a human being, after having overcome everything sensory and intelligible, reaches its limit, which he characterizes as hypothetical logoi. Researchers interpret the Areopagite's «hypothetical logoi» in different ways: as «the rationale which presupposes» (P. Rorem), or as basic ideas (J. Vanneste), or as presence of God in the noumenal world (Y. de Andia), or as the second hypothesis of Parmenides (E. Corsini). The Areopagite's hypothetical logoi succeed to the Platonic tradition. They retain the character of assumption and manifest an infinite approximation to the limit. Hypothetical logoi are a mediator between the two poles of being and thinking. They are the limit beyond which lies Plato's «unhypothetical principle» and the Areopagite's Divine Darkness. This is the limit of affirmative cognition (hypothetical kataphasis). According to the Areopagite, the ascent of a creature to the unity with God is hypothetical: the limit is removed only by the descent of God. Hypothetical logoi are a contact point of the Creator and the creation, and the point of the paradigmatic development of hierarchies of the creation. The Areopagite's consilience of a radical effort and the divine peace is not alien to the ancient Greek worldview.

Keywords: creation, Dionysius the Areopagite, God, hierarchy of being, hypothesis, knowledge of God, logoi, Plato.

В трактате Дионисия Ареопагита «О мистическом богословии» упоминаются «гипотетические логосы» (λόγοι ὑποθετικοί)¹ и «гипотетическая катафаза» (ὑποθετικὴ κατάφασις)². Это единственные места Ареопагитик, где используется термин «ипотеса» (ὑπόθεσις). Слово и термин ипотеса (гипотеза) в платонической (как и в целом в эллинской философской) традиции имеет множество значений и интерпретаций. Каков вероятный смысл термина «гипотетический» в трактате Ареопагита? Почему и в каком контексте Ареопагит припоминает гипотетическое? Что можно сказать о сходстве или различии гипотетического у Ареопагита и платонической ипотесы? Какую функцию выполняет гипотетическое в Ареопагитиках?

Ипотеса появляется у Дионисия в контексте его истолкования истории о восхождении пророка Моисея на Синай (ключевыми текстами здесь являются Исх. 20, 21³ и Исх. 24, 9–10⁴). Когда речь заходит о восхождении пророка на вершину горы, которая есть в то же время «вершина божественных восхождений», Ареопагит, следуя своим принципам понимания пределов богопознания, сразу же оговаривается: «Но и там он беседовал не с Самим Богом и видел не Его Самого, ибо Тот незрим, но место (τόπον), где Тот стоял»⁵. Подобная гносеологическая экзегеза Синайского богоявления, как известно, опирается у Ареопагита на большую и давнюю традицию, восходящую к Филону Александрийскому, Клименту Александрийскому, Оригену, свт. Григорию Богослову и, конечно же, свт. Григорию Нисскому. В этом отношении Ареопагитики не дают нам принципиально новой экзегезы текстов Исхода. Дионисий также следует различению непостижимой сущности Божества и Его постигаемых откровений, что является основанием для установления пределов человеческого богопознания. Однако именно в этот традиционный контекст Ареопагит вводит ранее ни у кого не встречавшийся термин ипотеса.

Когда познание Бога преодолевает всё чувственное и всё умопостигаемое, оно достигает своего предела, для характеристики которого

1 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De mystica theologia I, 3 // PTS. 67. S. 144.*

2 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De mystica theologia III // PTS. 67. S. 147.*

3 *И стоял народ вдали, а Моисей вступил во мрак, где Бог.*

4 *Потом взошёл Моисей и Аарон, Надав и Авиуд и семьдесят из старейшин Израилевых, и видели Бога Израилева; и под ногами Его нечто подобное работе из чистого сапфира и, как самое небо, ясное.*

5 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De mystica theologia I, 3 // PTS. 67. S. 144. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии / пер. с др.-греч. Г. М. Прохорова. СПб., 1994. С. 346–347.*

Дионисий использует выражение «гипотетические логосы» (λόγοι ὑποθετικοί). Интересующий нас отрывок звучит следующим образом:

Τοῦτο δὲ οἶμαι σημαίνειν τὸ τὰ θεϊότατα καὶ ἀκρότατα τῶν ὁρωμένων καὶ νοομένων ὑποθετικῶς τινὰς εἶναι λόγους τῶν ὑποβεβλημένων τῷ πάντα ὑπερέχοντι, δι' ὧν ἡ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία δείκνυται ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι τῶν ἀγιωτάτων αὐτοῦ τόπων ἐπιβατεύουσα⁶.

Русские переводчики предлагали различные варианты перевода данного отрывка в целом и важного для нас словосочетания в частности. Например, в переводе Г. М. Прохорова этот текст «О мистическом богословии» выглядит так:

Это указывает, как мне кажется, на то, что божественнейшие и высочайшие из предметов созерцания и разума являются всего лишь некоторыми гипотетическими выражениями подножий всё Превосходящего, с помощью которых обнаруживается превышающее всякое мышление присутствие того, Кто опирается на умственные вершины Его святейших мест⁷.

Если Г. М. Прохоров предлагает вариант «некоторые гипотетические выражения», то в переводе свящ. Леонида Лутковского данная фраза звучит как «своего рода доказательство»⁸. В своё время А. Ф. Лосев переводил таким образом: «какие-то предположительные речи»⁹. Похожий вариант видим в переводе В. В. Библихина: «некие предположительные догадки»¹⁰.

Не меньшие различия встречаем у иностранных переводчиков. Ж. Ваннест предлагает переводить как «основные идеи (des idées-de-base)»¹¹. Э. Корсини переводит как «понятия гипотезы (concetti dell'ipotesi)»¹². Как «гипотетические основания (причины) (les raisons hypothétiques)» переводит эту фразу И. де Андия¹³. Свой вариант и у П. Рорема:

6 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De mystica theologia* I, 3 // PTS. 67. S. 144.

7 *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии* / пер. с др.-греч. Г. М. Прохорова. С. 347.

8 *Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии* / пер. с др.-греч. свящ. Л. Лутковского // *Мистическое богословие*. Киев, 1991. С. 7.

9 *Дионисий Ареопагит. Таинственное богословие* / пер. с др.-греч. А. Ф. Лосева // *Лосев А. Ф. Имя: Сочинения и переводы*. СПб., 1997. С. 459.

10 *Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии* / пер. с др.-греч. В. В. Библихина // *Историко-философский ежегодник '90*. М., 1991. С. 228.

11 *Vanneste J. Le mystère de Dieu: Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*. Paris, 1959. P. 63.

12 *Corsini E. Il trattato «De Divinis Nominibus» dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*. Torino, 1962. P. 106–108, n. 30.

13 *Andia Y, de. Henosis: L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*. Leiden; New York; Köln, 1997. P. 344.

«разумное (логические) обоснование, которое предполагает (the rationale which presupposes)»¹⁴.

Но если перевод данного отрывка Ареопагитик вызывает разногласия, то ещё большую вариативность мы находим в исследовательских интерпретациях термина «гипотетические логосы». Понятно, что обычная нерасчленённость гносеологии, онтологии и мистики в корпусе Ареопагита создаёт значительные трудности для понимания. Кроме того, для обоснованного толкования гипотетических логосов Дионисия мы имеем слишком ограниченный материал.

Толкование Ж. Ваннеста широко, а потому и мало определённо: под гипотетическими логосами он понимает всё, что словно бы лежит у подножия Бога. Это нечто наиболее священнейшее из всего, что только в состоянии познать человек. Интерпретация П. Рорема близка к логическому пониманию гипотетических логосов. Однако, хотя метод ипотезы имеет логическое приложение в платонической диалектике (например, в качестве метода первого приближения или поиска причин и начал), Рорем не раскрывает этот аспект, как возможный в отношении Ареопагитик. Его интерпретация фактически ограничивается одним переводом. Кроме того, сомнительно, чтобы гипотетические логосы в понимании Дионисия ограничивались только логическим значением.

Наибольшие усилия для раскрытия смысла гипотетических логосов Ареопагита приложили Эудженио Корсини и Изабель де Андия. Термин ипотеза, естественно, заставляет припомнить знаменитые гипотезы платоновского «Парменида». Корсини пробует пойти именно по этому пути. Он соотносит гипотетические логосы Ареопагита со второй гипотезой «Парменида», которая посвящена обсуждению единого сущего (ἐν ὄν). Вторая гипотеза «Парменида» сама может иметь различные интерпретации. В данном случае Корсини склонен считать, что в ней речь идёт об умопостигаемом как таковом, о сфере ума (νοῦς). Поэтому он соотносит «вершины» в отрывке Ареопагита с «вершинами сущего» Прокла, как места первообразов действительного, а также отождествляет их с Божественными исхождениями (πρόοδοι) самих Ареопагитик. Таким образом, Корсини сближает гипотетические логосы с другими богоявлениями, которые Дионисий, подобно Проклу, любит описывать терминами с ἄτο¹⁵. На наш взгляд, однако, было бы поспешной неосторожностью отождествлять гипотетические логосы с умопостигаемым (это также отмечает И. де Андия)¹⁶

14 *Roem P.* The Dionysian Mystical Theology. Minneapolis, 2015. P. 16.

15 *Corsini E.* Il trattato «De Divinis Nominibus». P. 106–108, n. 30.

16 *Andia Y., de.* Henosis: L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. P. 346.

или с Божественными исхождениями. Ипотеса Ареопагита должна иметь какую-то свою специфику. На это указывает и схолиаст (кем бы он ни был): «Умственными вершинами он называет существующие при Боге небесные умные существа, каковые он наименовал Его святейшими местами и каковые Сам Бог превосходит, от таковых будучи как бы отделен и таковым ничуть не подобен»¹⁷. Таким образом, «умственные вершины» Ареопагита суть ангельские силы, тогда как гипотетические логосы, по-видимому, не сводимы целиком к ангельскому бытию. Похожим образом выстраивает свою интерпретацию де Андия, хотя она критически настроена по отношению к платонизирующим попыткам Корсини. Для неё гипотетические логосы суть «присутствие (παρουσία) Бога в умопостигаемом мире», практически тождественное «месту Бога», как точке богоявлений сокрытого Бога¹⁸. Надо отметить, что интерпретации Корсини и де Андия, несмотря на отличия, используют сопоставление, проведённое В. Фёлькером, который отождествлял гипотетические логосы с парадигмами трактата «О Божественных именах»¹⁹.

На наш взгляд, гипотетические логосы, сколь бы мало о них не говорилось у Ареопагита, всё-таки наследуют платонической традиции и даже некоторым устойчивым эллинским интуициям, что не мешает им также иметь собственно христианские черты. Как известно, интерпретация ипотесы Платона и её последующих применений есть довольно сложная и старая проблема (достаточно вспомнить неокантианское понимание ипотесы — чисто логическое и эпистемологическое)²⁰. Поэтому, не притязая на окончательное решение, мы постараемся выделить основные смысловые нюансы, которые, на наш взгляд, просматриваются в понятии гипотетических логосов у Дионисия Ареопагита.

Первый очевидный смысл близок к этимологии самого слова: ипотеса — это то, что под чем-то (ὕπο-). В данном случае, то, что пребывает по своей сущности под Богом (отсюда важность образности вершины, подножия, места и пр.). Сохраняет Ареопагит и второе ходовое значение ипотесы как чего-то предположительного, собственно гипотетического в современном смысле этого слова. Дионисий так и пишет: «как

17 *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии* / пер. с др.-греч. Г. М. Прохорова. С. 347. Ср. также: *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии* / пер. с др.-греч. М. Г. Ермаковой. СПб., 1997. С. 9; *Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia I, 3* // PTS. 67. S. 9.

18 *Andia Y., de. Henosis: L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite.* P. 346–348.

19 *Völker W. Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita.* Wiesbaden, 1958. S. 198.

20 См.: *Altenburg M. Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus.* Marburg, 1905.

мне кажется». Если ипотеса — некое познание, то оно явно не обладает своим предметом с совершенной полнотой. Схолиаст помогает нам уловить ещё два аспекта ипотесы, которые наследуют древней эллинской интуиции. Во-первых, это интуиция познания как очерчивания предела, границы на тёмном беспредельном фоне и высветляемой этой границей области видимого и ясного. Схолиаст замечает: «Гипотетическими логосами он называет описательное (ὄλογραφικούς), относящееся к созерцанию сущего, каковое он считает подножием для Бога»²¹. Очевиден здесь и второй существенный момент — созерцания как основной парадигмы деятельности и познания (θεωρητικούς). Всё это усилено постоянным напряжением нисхождения и восхождения, где всё, к чему восходят, превосходно в наивысшей степени (ὕπερ-), а всё, что восходит к нему — остаётся всегда ниже (ὄλο-). Гипотетические логосы возникают на крайней границе восхождения всего логосного, будь то ангельские умы или наши души²². В «Государстве» Платона ипотесы именуются «некими подступами и устремлениями»²³. Таким образом, ипотеса у Дионисия появляется там, где возникает момент крайнего предела и бесконечного приближения к пределу. Это также весьма древняя эллинская интуиция, которая лежит в основании самого понятия ипотесы и ипотесного метода. По свидетельству Аристотеля, софист Антифонт под ипотесой понимал бесконечное приближение к окружности вписанных в круг треугольников²⁴. В античном понимании ипотесы А. Ф. Лосев фиксирует «не устойчивую идею, но скрытую в ней бесконечную возможность её смысловых порождений»²⁵. Момент определённой динамичной неустойчивости и заряженности ощущается, на наш взгляд, и в положении гипотетических логосов Дионисия. Этот момент неизбежен, поскольку и античную, и христианскую мысль волновала проблема двух типов бытия и медиации между ними. Дуалистическая позиция неприемлема ни для платонизма, ни для Ареопагитик. Поэтому поиск оснований посредствующей коммуникации (эманации, энергии, исхождения и т. п.) столь важен и для платонизма, и для Дионисия. Но если у Платона возможно ещё плавное излияние высшего

21 *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии* / пер. с др.-греч. Г. М. Прохорова. С. 346–347.

22 Там же.

23 *Платон. Государство VI, 511b* // *Платон. Собрание сочинений*: в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 293.

24 *Аристотель. О софистических опровержениях XI, 172a, 7–9* // *Аристотель. Сочинения*: в 4 т. Т. 2. М., 1978. (Философское наследие; т. 76). С. 556.

25 *Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 8: Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 2000. С. 274.*

в низшее, то в Ареопагитиках подобный ход недопустим, ибо между Богом и творением есть существенный разрыв. Поэтому гипотетические логосы также выполняют функцию медиатора между различными по сущности полюсами бытия и мышления, только в случае Ареопагита это различие максимально радикализировано.

Статус ипотесы как в платонической традиции, так и у Дионисия равно является предельным. Только реальность, которая пребывает за этим пределом, у них различна: для Платона далее следует превышающее всё «не-гипотетическое начало» (*ἀρχὴ ἀνυλόθητος*)²⁶, а для Ареопагита — Божественный Мрак: «И тогда Моисей отрывается от всего земного и видимого и в сумрак неведения проникает воистину таинственный...»²⁷

Этот предел не может не быть границей катафатического познания, о чём со всей очевидностью свидетельствует второй отрывок трактата «О мистическом богословии», в котором речь идёт об ипотесе, в данном случае, о «гипотетической катафазе»: «Потому что, высказывая утверждение о всё Превосходящем, подобает начинать гипотетическую катафазу (*ὕποθετικὴν κατάφασιν*) с более родственного»²⁸. Примером гипотетической катафазы для Ареопагита является именование Бога Жизнью или Благом. Подобные наименования более родственны Богу, тогда как апофаза занимается отменением от Бога менее Ему сродственного: например, гнева и похмелья. Таким образом, гипотетическая катафаза для Дионисия Ареопагита — это предел катафатического знания (и вообще всякого знания) о Боге, тогда как гипотетические логосы следует понимать, скорее, как предел восхождения твари к Творцу. Для Ареопагита восхождение, которое может осуществить творение на пути к единству с Богом, носит гипотетический характер: предел снимается только нисхождением Бога. Далее гипотетических логосов тварь не движется, отчего Дионисий говорит о некой устойчивости этих логосов, которая даёт нам возможность понимания. Можно сказать, что всё богословие (во всех многозначных смыслах, столь свойственных Ареопагиту) находится в пределах гипотетического. Гипотетические логосы есть точка соприкосновения Творца и творения, но это

26 Платон. Государство VI, 510b // Указ. соч. С. 292.

27 Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии / пер. с др.-греч. Г. М. Прохорова. С. 346–347.

28 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De mystica theologia* III // PTS. 67. S. 147; Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии / пер. с др.-греч. Г. М. Прохорова. С. 356–357.

соприкосновение не субстанциальное, что и отмечает пронизательный схолиаст: «Ибо с их помощью, т. е. благодаря их устойчивости, мы понимаем, что до всего Он достигает — но не путём перехода, а промыслительно»²⁹. В этом отношении между Ареопагитиками и платонической традицией, очевидно, обнаруживается существенное различие.

Итак, гипотетическое в Ареопагитиках является обозначением предельных возможностей творения в его приближении — как познавательном, так и онтологическом — к единству с Богом. Также здесь находится точка парадигмального развёртывания последующих иерархий творения. В заключение отметим, что подобное понимание и переживание совпадения радикального восходящего усилия творения и нисходящего Божественного покоя, присущее Ареопагиту, не чуждо и старинному эллинскому мироощущению (см. отождествление наивысшего напряжения битвы и тихого снегопада в «Илиаде» Гомера³⁰).

Источники

- Pseudo-Dionysius Areopagita*. Corpus Dionysiacum. Bd. II: De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae / hrsg. von G. Heil und A. M. Ritter. 2. Auflage. Berlin; Boston: De Gruyter, 2012. (PTS; Bd. 67).
- Аристотель. О софистических опровержениях // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. (Философское наследие; т. 76). С. 533–593.
- Гомер. Илиада / пер. с др.-греч. Н. И. Гнедича. М.: Эксмо, 2017.
- Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии / пер. с др.-греч. свящ. Л. Лутковского // Мистическое богословие. Киев: Путь к Истине, 1991. С. 5–12.
- Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии / пер. с др.-греч. В. В. Библихина // Историко-философский ежегодник'90. М.: Наука, 1991. С. 227–232.
- Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии / пер. с др.-греч. Г. М. Прохорова. СПб.: Глаголь, 1994.
- Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / пер. с др.-греч. М. Г. Ермаковой. СПб.: Глаголь, 1997.
- Дионисий Ареопагит. Таинственное богословие / пер. с др.-греч. А. Ф. Лосева // Лосев А. Ф. Имя: Сочинения и переводы. СПб.: Алетейя, 1997. С. 458–463.
- Платон. Государство / пер. с др.-греч. А. Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.

29 Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии / пер. с др.-греч. Г. М. Прохорова. С. 346–347.

30 Гомер. Илиада XII, 277–289 // Гомер. Илиада / пер. с др.-греч. Н. И. Гнедича. М., 2017. С. 258.

Литература

- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 8: Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М.: АСТ, 2000.
- Altenburg M.* Die Methode der Hypothese bei Platon, Aristoteles und Proklus. Marburg: N. G. Elwert, 1905.
- Andia Y., de.* Henosis: L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997.
- Corsini E.* Il trattato «De Divinis Nominibus» dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide. Torino: Giappichelli, 1962.
- Rorem P.* The Dionysian Mystical Theology. Minneapolis: Fortress Press, 2015.
- Vanneste J.* Le mystère de Dieu: Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.
- Völker W.* Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita. Wiesbaden: F. Steiner, 1958.

ОТ ВРЕМЕНИ К ВЕЧНОСТИ: О ВОСЬМОМ ДНЕ ВОСКРЕСЕНИЯ И ВСТРЕЧЕ С ВОСКРЕСШИМ

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
dionysij@mail.ru

Для цитирования: *Дионисий (Шлёнов), игум.* От времени к вечности: О восьмом дне Воскресения и встрече с Воскресшим // Вопросы богословия. 2021. № 1 (5). С. 67–102. DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.005

Аннотация

УДК 271-282(091)

В статье анализируется ряд понятий церковного богослужебного круга в греческой христианской литературе с акцентом на святоотеческом учении, в котором теснейшим образом переплетены духовно-аскетическое, богословское и эсхатологическое учение. На примере учения о восьмом дне, имеющем очевидный пасхальный характер, показывается, что святые отцы имеют единый образ мысли, побуждающий их к созерцательному формулированию важнейших духовных смыслов. Постоянное стремление к обретению духовного воскресения побуждает обратить особое внимание на исторический факт Воскресения, таинственно повторяющийся в ежегодном, еженедельном и ежедневном литургических циклах. Вступить в день Господень, или в избранный святой день, именуемый также восьмым, последним и одновременно первым, в будущем веке будет даровано тому, кто при жизни стремился и смог по-настоящему приобщиться к подлинной радости Воскресения.

Ключевые слова: Великая Суббота, вечность, Воскресение, восьмой день, День Господень, Жених, Пасха, тысячелетие.

From Time to Eternity: On the Eighth Day of the Resurrection and the Meeting with The Risen One

Hegumen Dionisy (Shlenov)

PhD in Theology

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

The Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

dionysij@mail.ru

For citation: Shlenov, Dionisy, hegumen. "From Time to Eternity: On the Eighth Day of the Resurrection and the Meeting with The Risen One". *Theological Questions*, no. 1 (5), 2021, pp. 67–102 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.005

Abstract. The article analyzes a number of concepts of the church liturgical circle in Greek Christian literature with an emphasis on patristic teaching, in which the spiritual-ascetic, theological and eschatological aspects are closely intertwined. On the example of the doctrine of the Eighth Day, which has an obvious Paschal character, it is shown that the Holy Fathers have a single way of thinking which encourages them to contemplatively formulate the most important spiritual meanings. The constant strive for spiritual resurrection urges one to pay special attention to the historical fact of the Resurrection of Christ, which is mysteriously repeated in the annual, weekly and daily liturgical cycles. In the world to come, the right to enter the Lord's Day, or the chosen holy day (also called the Eighth Day – the day which is the last and at the same time the first one), will be granted to those who, during their lifetime, strived to – and managed to – truly partake of the true joy of the Resurrection.

Keywords: Bridegroom, Eighth Day, eternity, Great Saturday, Lord's Day, millennium, Pascha, Resurrection.

Се, Жених грядет в полунощи...

Из богослужения Страстной Седмицы

Воскресни, Боже, судья земли...

Из богослужения Великой Субботы

В Евангелии (Мф. 25, 6) есть стих, который лёг в основу литургической поэзии Страстной седмицы: «μέσης δὲ νυκτὸς κραυγὴ γέγονεν, Ἴδου ὁ νυμφίος, ἐξέρχεσθε εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ»¹. Перевод самого стиха звучит следующим образом: *В середине ночи крик раздался: вот жених, выходите для встречи его* (ср. синодальный перевод: *Но в полночь раздался крик: вот, жених идёт, выходите навстречу ему*).

Многие святые отцы повторяли этот стих дословно — и первую, и вторую часть. По сути дела, они цитировали евангельский текст, в ряде случаев снабжая его своими комментариями-пояснениями.

Прп. Никон Черногорец (2-я пол. XI в.) в своём «Типиконе» приводит эти слова как указание на великопостное песнопение². Тропарь: «Вот, Жених грядет в полунощи, и блажен раб, которого Он застанет бдящим...» — является самым устойчивым церковным толкованием-обобщением данного стиха³.

Конечно, помимо данного тропаря были и другие толкования. Так, в греческом корпусе прп. Ефрема Сирина находим следующие утверждения: «Вот Жених грядет, вот Судья является!»⁴ Очевидно, что для автора данной формулы, которая повторяется неоднократно, оказалось недостаточным называть Христа Спасителя Женихом. Он не только Жених. Жених — это одно из ряда имён. Христос — это прежде всего Судья, что соответствует точному смыслу цитируемого места.

Однако одно из самых детальных толкований появляется у автора XVIII в. — прп. Никодима Святогорца, в его исповедании веры.

- 1 Мф. 25, 6 повторяет свт. Василий Великий, свт. Иоанн Златоуст и ряд других отцов. См., например: *Basilii Caesariensis. Regulae morales* I, 5 // PG. 31. Col. 704A:13–14.
- 2 «Εἰς δὲ τὰ σάββατα εἰς τὸν “Ἀμωμον” χρῆ ψάλλεσθαι τὸ “Ἀπόστολοι <προφήται καὶ> μάρτυρες”, καὶ εἰς τὸ “Δόξα” “Μνήσθητι Κύριε”, εἰς τὸ “Καὶ νῦν” “Ἴδου ὁ νυμφίος”, εἰς δὲ τὸ κάθισμα τῶν προγεγραμμένων κατὰ συνήθειαν ἁγίων» (*Nicon Nigri Montis. Canonarium vel Typicon* (cap. 1–4) 1 // Тактикон Никона Черногорца: Греч. текст по рукописи № 441 Синайского монастыря св. Екатерины / изд. В. Н. Бенешевич. Вып. 1. Петроград, 1917. С. 26:6).
- 3 «Ἦχος πλάγιος δ΄. Ἴδου ὁ νυμφίος ἔρχεται ἐν τῷ μέσῳ τῆς νυκτός» (*Typicon liturgicon* 3 // Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας / ἐδ. Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Τ. 2. St. Petersburg, 1894. Σ. 32).
- 4 *Ephraem Syrus. Sermo in pretiosam et vivificam crucem, et in secundum adventum, et de caritate et eleemosyna* // Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα, τ. 4 / ἐδ. Κ. Γ. Φραντζολάς. Θεσσαλονίκη, 1992. Σ. 140:15.

Прп. Никодим обращает особое внимание на понятие «середина ночи» («полночь», ср.: «полунощница») — то есть на время, когда приходит Жених. Указание на это время содержится как в самом евангельском стихе, так и в тропаре «Се, Жених грядет». Прп. Никодим соединяет всё в единое смысловое целое, поскольку «середина ночи», о которой он пишет, которую он оправдывает, это воскресная полунощница⁵. С точки зрения прп. Никодима воскресная полунощница имеет огромный внутренний духовный смысл. Воскресенье — это не седьмой день; это восьмой день, День будущего века. А воскресная полунощница — это начало восьмого дня. Пришествие Жениха в день восьмой означает иное духовное измерение, введение всего человечества в совершенно иную систему координат — вселенную вечности.

Рассуждения прп. Никодима Святогорца оказались очень полезны при обсуждении времени празднования Пасхальной литургии, которое сейчас происходит в Греции. Протопресвитер Николай Монастириотис, представитель Керкирской митрополии, опубликовал статью⁶, в которой он не принимает точку зрения Пирейского митрополита Серафима (что церковный день начинается с вечера, и перенос времени празднования Пасхи согласно решению Синода Элладской Православной Церкви на 9 ч. вечера может быть разрешён)⁷ и говорит, что невозможно служить две литургии в один день, то есть невозможно совместить две литургии в один день Великой Субботы. Единственный выход из дилеммы, поставленной греческим правительством, — перенести время празднования Пасхи на утреннее время. Точка зрения прп. Никодима Святогорца, писавшего о восьмом дне, оказывается очень актуальной. Невозможно восьмой день сделать седьмым; невозможно измерение вечности вместить в систему координат земного времени. Стих «Се жених, выходите на его встречу» (Мф. 25, 6) оказывается апокалиптическим и эсхатологическим стихом, который напоминает как никакой иной о необходимости приобретения добродетели страха Божия, готовности к суду, важности той встречи, которая совсем не мимолётная, а самая важная, судьбоносная встреча в жизни того, кто переходит от жизни к жизни, а в случае своего недостойнства — от жизни к вечной духовной смерти.

5 См.: *Nicodemus Hagiorita. Confessio fidei 4* // Ὑμνασιολογικὰ Κείμενα καὶ Μελέτες. 3. Σ. 147:2–6.

6 *Μοναστηριώτης Ν., πρωτ. Περί της ώρας της Αναστάσιμης Θείας Λειτουργίας*. URL: <https://www.romfea.gr/katigories/10-aporeis/43232-peri-tis-oras-tis-anastasimis-theias-leitourgias>

7 *Πειραιώς Σεραφεΐμ (Μεντζελόπουλος). Διευκρινίσεις περί της ώρας της Αναστάσεως*. URL: <https://www.romfea.gr/epikairota-xronika/43169-peiraios-serafeim-diefkriniseis-peri-tis-oras-tis-anastaseos>

В предстоящем исследовании будут раскрыты следующие темы по материалам греческой христианской литературы:

- 1) Середина ночи.
- 2) Христос как Жених.
- 3) Восьмой день воскресения.
- 4) Что важнее: день или тысячелетие? О вечном и временном.
- 5) О восьмом веке Небесного Царствия.

1. Середина ночи

Выражение «середина ночи» указывало на время происхождения нейтральных или чрезвычайных исторических событий, как, например, на время землетрясения⁸.

Издревле середина ночи использовалась как самое благоприятное время для молитвы. Ессеи молились с середины ночи до рассвета: «...Молитвы и песнопения от середины ночи до зари к Богу возносятся...»⁹ Всенощные моления стали характерной чертой жизни православных народов, включая самых высших самодержцев и царей. Анна Комнина описывает, как её отец, царь Алексей Комнин, всенощно молился, как неподвижная статуя («ὡσπερ γὰρ σφυρήλατος ἀνδριάς»)¹⁰: иногда с вечера до полуночи, а иногда и до третьего возгласения петуха или до первых солнечных лучей.

Указание на важность середины ночи как особого времени содержится в античных источниках и Библейских стихах. Византийские христианские писатели могли ссылаться на Еврипида¹¹ и других античных писателей, которые использовали выражение «середина ночи» и аналогичные¹².

Середина ночи стала, согласно римскому обычаю, сроком начала дня, который длился от середины ночи одного дня до полуночи следующего, что соответствует и современной практике во многих странах мира¹³.

8 См.: *Georgius Pachymeres. Historia brevis* 9, 15:12.

9 «Καὶ πρὶν μὲν ἀνίσχαιν τὸν ἥλιον οὐδὲν ἀργὸν φθέγγονται, προσευχὰς δὲ καὶ ψαλμωδίας ἐκ μέσης νυκτὸς μέχρις αὐγῆς πρὸς τὸν Θεὸν ἀναφέρουσι μετ' εὐλαβείας καὶ σεμνότητος» (*Georgius Cedrenus. Compendium historiarum* 1 // CSHB. 8. S. 349:8).

10 *Anna Comnena. Alexias* 14, 4, 7.

11 См.: *Thomas Magister. Ecloga nominum et verborum Atticorum M* // *Thomae Magistri sive Theoduli monachi ecloga vocum Atticarum* / ed. F. Ritschl. Halle, 1832 (Hildesheim, 1970). P. 236:5–6.

12 Ср. у свт. Фотия: «νυκτῶν μέσων· διὰ μέσης νυκτός» (*Photius. Lexicon* (N–Φ) N 278:1).

13 См.: *Ecloga Basilicorum* 7, 17, 8. B. 7.17.8 – D. 2.12.8 // *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*. 15. S. 329–330.

Середина ночи, как особо важное время, становилась временем и для духовных подвигов, и для вражеских нападений — в телесном и духовном смысле. Так, злоумышленники замыслили в полунощи сломать плотину и затопить храм архангела Михаила в Хонех¹⁴, а воры в полночь хотели похитить овец св. Спиридона¹⁵.

Но прежде всего середина ночи — время для духовных подвигов и наград. В полунощи святые и молившиеся удостаивались видения света¹⁶.

В различных литургических традициях середина ночи так или иначе оставалась временем молитвы — как её конец, если молитва началась ранее, или начало, если молитва продолжалась до утра. «И одни от вечерни, а другие от середины ночи песнословия совершали, также и в обители Неусыпающих»¹⁷. В любом случае было необходимо молиться именно ночью, используя середину ночи как самое драгоценное и важное время. Прп. Пахомий был научен прп. Паламоном трём типам бдения: от вечера до полунощи, или от полунощи до утра, или до утра с малым количеством сна¹⁸.

Помимо этого, в древнегреческих гимнических практиках полночь была важна как срок для исполнения песен, которые пелись с вечера¹⁹.

Понятие «полунощница» (μεσονυκτικόν) регулярно используется в «Типиконе» прп. Никона Черногорца²⁰ и в других богослужебных, по преимуществу уставных, текстах²¹. Слово «полунощница» редкое и в ранних текстах первого тысячелетия не встречается, в отличие

14 Synaxarium ecclesiae Constantinopoleos. Synaxarium mensis Septembris // Acta Sanctorum. 62. Col. 25–35.

15 «Σπυρίδων, Σπυρίδωνος, ὄνομα κύριον. μιᾶς τῶν ἐν Κύπρῳ πόλεων Τριμηθοῦντος ἐπίσκοπος· ὃς δι' ἀτυφίαν πολλὴν ἐχόμενος τῆς ἐπισκοπῆς ἐποίμαινε καὶ τὰ πρόβατα· καὶ μέσης νυκτὸς κλέπται ταῖς ἐπαύλεσι τῶν θρεμμάτων ἐπελθόντες λαθραίως ἀφαιρεῖσθαι τῶν θρεμμάτων ἐσπούδαζον· οἱ δὲ ἀοράτῳ δυνάμει παρὰ ταῖς ἐπαύλεσιν ἐδέδεντο» (*Suda. Lexicon / hrsg. von I. Bekker. Berlin, 1854. S. 972–973.*)

16 «И когда в середине ночи они бдели и молились, слава Господня (их) озарила». См.: *Macarius Macres. Miracula et translationes sanctae Euphemiae 8:17–18.*

17 *Gregorius III Patriarcha. Responsio ad epistolam Marci Ephesii (ex variis sanctorum sententiis) // PG. 160. Col. 140:27–30.*

18 *Vita Pachomii (e codice Atheniensi 1015 collato Ambrosiano D 69 Sup.) 60.*

19 «Из чертоговых песен некоторые поются вечером, которые называются колыбельными, которые поют до середины ночи...» См.: *Scholia in Theocritum (scholia vetera) 18:3–5 (Ελένης Ἐπιθαλάμιος).*

20 См., например: *Nicon Nigri Mantis. Canonarium vel Typicon (cap. 1–4) 1 // Указ. соч. С. 23:22.*

21 *Typicon sive regula sancti Sabbae Serbiae // Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster / hrsg. von P. Meyer. Leipzig, 1894. S. 186:22.*

от прилагательного «полунощный» (μεσονυκτικός), тоже достаточно редкого²². Прилагательное «полунощный», в свою очередь, обозначало как отдельные молитвы²³, так и некое полунощное молитвенное правило²⁴. Очевидно, что и то и другое слово являются производными от выражения «средней ночью» (μέσης νυκτός). Прп. Никодим Святогорец писал в «Исповедании веры» о воскресной полунощнице²⁵ — той самой, ключевой фразой которой оказывается: «Се, Жених грядет в полунощи...»

2. Христос как Жених

Тропарь «Се, Жених грядет в полунощи», являющийся расширенной экзегезой-раскрытием Мф. 25, 6, исходит из сравнения Христа Спасителя с женихом. Это сравнение древнее, имеющее очевидные библейские истоки: оно встречается как в таинственной книге Ветхого Завета «Песнь песней», так и у евангелиста Матфея.

В «Песни песней» святые отцы усматривали высший духовный смысл через понимание невесты как человеческой души, взыскующей своего жениха — Бога²⁶. Такое возвышенное понимание насквозь пронизывает христианскую экзегезу данного памятника. Некоторые стихи псалмов, мессиански понимаемые, также давали основание для сравнения жениха со Христом²⁷.

Помимо «Песни песней», новозаветное сравнение Христа с «женихом, грядущим в полунощи», стало определяющим для ключевого сопоставления: Христос — Жених. В греческой христианской литературе это сопоставление существовало как экзегеза Ветхого Завета и Нового Завета или самостоятельно, как, например, у Мелитона:

- 22 Одно из древних упоминаний у прп. Феодора Студита: «О! Не только вечернее, но и утреннее и полунощное святых рук к Богу поднятие...» (*Theodorus Studites. Epitaphius in matrem suam* 12:430–432). Ср. редкое упоминание о духе полунощном: «...Дух полунощный, дух вообразительный...» (*Ioannes Chrysostomus. Precatio [Sp.] // PG. 64. Col. 1065:57*).
- 23 *Vitae S. Alypii Stylitae. Vita prior* 17:7.
- 24 *Miracula XLV sancti Artemii // Subsidia Byzantina lucis ope iterate. 6. P. 51:8*.
- 25 «...Но и в Священном Часослове в полунощнице дня Господня прибавляется следующее: “Нужно знать, что на Святой Горе Афон после Троичного канона поют Честнейшую на два хора”». См.: *Nicodemus Hagiorita. Confessio fidei 3 // Ὑμναγολογικὰ Κείμενα καὶ Μελέτες. 3. Σ. 123:26–29*.
- 26 Ср. у Оригена одно из первых толкований: *Origenes. Fragmenta in Lucam (in catenis). Fr. 186:30–36*.
- 27 Ср.: *Origenes. Fragmenta in Psalmos 1–150 [Dub.] Ps. 18, 6:5–9*.

Возвысьтесь, невесты и женихи.

Ибо вы нашли Жениха вашего Христа²⁸.

Развивая данный образ души-невесты, Ориген называет душу, потерявшую Христа-Жениха, вдовой²⁹. Особое место в наследии Оригена занимает экзегеза «брата жениха»³⁰. Толкуя «Песнь песней» в категориях богословия ап. Павла, Ориген называет нас, членов тела Христова, невестой, а Христа — Того, Кому принадлежат члены, — Женихом³¹.

У Оригена появляется характерное толкование невесты как церкви, стремящейся к своему Жениху — Христу, как в выражении: «восстановление невесты, Церкви Христовой, к Христу, Жениху её»³². Христос — «Жених Церкви»³³.

В тексте Пс.-Ипполита «О Богоявлении» находим: «Когда Жених Христос крестился, подобало, чтобы небесный чертог открыл светоносные врата»³⁴. Эти таинственные слова подчёркивают небесный духовный характер представления о Христе как о женихе, без каких-либо земных коннотаций.

У сщмч. Мефодия в «Пире десяти дев» описывается душа, которая, подобно деве с зажжённым светильником, «предстоит перед Женихом Христом в день воскресения»³⁵. Душа не просто носит один светильник. Она имеет в своём распоряжении как пять чувств тела, так и соответствующие им силы души. Десять чувств и сил души в совокупности позволяют душе стать подлинно одухотворённой невестой Христовой.

В житиях святых мучениц Христос описывался подлинным небесным Женихом, ради Которого мученицам не страшно было потерять свою жизнь. По словам назидания Дорофея и Евсевии, родителей

28 «Υψώθητε, νύμφαι καὶ νυμφίοι, ὅτι ἤρατε τὸν νυμφίον ὑμῶν Χριστόν. Εἰς οἶνον πίετε, νύμφαι καὶ νυμφίοι...» (*Melito Sardinus. Fragmentum* (P. Bodmer 12). L. 4–6 // SC. 123. P. 128).

29 «Ἐἶεν δ' ἂν χῆραι τῶν ἀσεβῶν αἱ ψυχαί, τὸν νυμφίον Χριστόν ἀπολέσασαι» (*Origenes. Fragmenta in Jeremiam* [in catenis]. Fr. 10:1–2).

30 *Origenes. Libri X in Canticum canticorum (fragmenta)* // GCS. 33. S. 168:29–169:1; *Origenes. Scholia in Canticum canticorum* // PG. 17. Col. 260:19–20.

31 «Διὰ γὰρ τοῦ «ὑμῶν» τῆς νύμφης εἶναι λέγει τὸ σῶμα, διὰ δὲ τοῦ «μέλη Χριστοῦ» τοῦ νυμφίου» (*Origenes. Libri X in Canticum canticorum (fragmenta)* // GCS. 33. S. 175:26–27). См. то же: *Origenes. Scholia in Canticum canticorum* // PG. 17. Col. 260:36–38.

32 *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* (lib. 12–17) 17, 15:16–19.

33 *Origenes. Fragmenta ex commentariis in epistulam ad Ephesios* (in catenis) 29:46.

34 *Hippolytus. De theophania* [Dub.] 6:12–13.

35 «Наш пятисветлый светильник есть по истине плоть, которую душа нося, словно факел предстоит жениху Христу в день воскресения, воссиявая всеми чувствами воссиявающую яркую веру...» См.: *Methodius. Symposium sive Convivium decem virginum* 6, 3:28–33.

св. Кириаки: «Так вот, смотри и внимай, поскольку ты будешь предана в руки Диоклетиана беззаконного; так вот, не убойся угроз и гнева его; и не устрашишься смерти ради твоего Жениха Христа, ведь смерть происходит и с теми, кто её не желает; посему хорошо умереть за Христа, чтобы ты стала наследницей вечной жизни»³⁶.

Евсевий Кесарийский писал о Христе-Женихе и Церкви-невесте как о части христианского вероучения³⁷.

Свт. Григорий Богослов, глубоко проникнутый евангельской притчей о десяти девах³⁸, наставляя деву-христианку, побуждает её устремляться к духовному боговидению Жениха-Христа:

Так, если ты соберёшь всё своё желание и вся соединишься с Богом, вступишь в горние пределы, не падая вниз, не рассеиваясь, но вся пребудешь со Христом, пока не увидишь Христа, твоего Жениха³⁹.

У свт. Григория Христос именуется также Женихом — как покровитель чистого целомудренного брака. «Я буду подражать Христу, чистому невестоводителю и Жениху, Который и чудотворит на браке, и почитает супружество Своим присутствием. Только да будет брак чистым и несмешанным с нечистыми стремлениями»⁴⁰.

У свт. Василия звучит строгий обличительный мотив против девы, отступающей от своего призвания вместо того, чтобы последовать за Христом-Женихом⁴¹.

Также у свт. Василия Великого (или в приписываемом ему тексте) тема союза невесты и Жениха-Христа приобретает церковно-канонический характер: «Стремящейся к пребыванию в чистоте не спешит препятствовать, чтобы не посеять некую вражду с истинным Женихом

36 См.: Vita sanctae Cyriacae (BHG [Novum Auctarium] 462g) (e cod. Mosq. 162 Vlad. 380) 1:13–19; Vita et passio sanctae Ciceriae (BHG 283c) (e cod. Athon. Dochiarii 5) 18:31; Passio sanctae Anthusae (BHG 136) 15:11; Passio sanctae Christinae Tironis (BHG 302) (e cod. Mess. 29) 26:5.

37 Eusebius. Generalis elementaria introductio (= Eclogae propheticae) // Eusebii Pamphili episcopi Caesariensis eclogae propheticae / ed. T. Gaisford. Oxford, 1842. P. 64:22.

38 «Μεῖζον ἐν ὀφθαλμοῖσι Θεοῦ σέλας αἰὲν ἔχοντες, / Ψυχῶν τ' εὐσεβέων κείθι χοροστασίην. / Παρθενικὰς δὲ γυναῖκας, ὄσαι κλείουσιν Ἄνακτα / Νυμφίον, ἀγνωστὰις μὲν γινόμενον κραδίαις, / Αἱ Χριστὸν δοκέουσιν ἀκοιμήτοις φαέεσσιν, / Οὐτὶ μαραινόμενας λαμπάδας ἀψάμεναι, / Τίσας, ἐπεὶ δεδάηκας ἐμὸν γέρας, εἴ τιν' ἔπισας, / Αὐλῆς ἡμετέρης ὄμμα φαεινότερον» (Gregorius Nazianzenus. Carmina quae spectant ad alios // PG. 37. Col. 1467A:11–1468A:3).

39 Gregorius Nazianzenus. In dictum evangelii: Cum consummasset Jesus hos sermones (orat. 37) // PG. 36. Col. 297:2–5.

40 Gregorius Nazianzenus. In sanctum baptismum (orat. 40) // PG. 36. Col. 381:27–28.

41 См.: Basilii Caesariensis. Epistulae 46, 5 // Saint Basile. Lettres: in 3 vols. / ed. Y. Courtonne. Vol. 1. Paris, 1957. P. 122–124.

Христом»⁴². Христос будет проявлять любовь и по отношению к девам, верным Ему, и по отношению к кающимся⁴³. Слова из «Песни песней» «возжелает царь красоты твоя» означают, что Жених Христос стремится к подлинной, а не мнимой преходящей красоте — к красоте добродетели⁴⁴.

Свт. Епифаний Кипрский сравнивает Божию Матерь с невестой, а Христа — с женихом. Божия Матерь не просто невеста, но священный чертог, из которого вышел (родился) Христос Спаситель⁴⁵. Слово «невеста» (νύμφη) приобретает устойчивое значение невесты как девы и непорочной жены, предавшей себя Богу. Все три образа Христа-Жениха у свт. Епифания или в приписываемых ему текстах основываются на этом сравнении, не встречающемся у более древних писателей.

Из сделанного обзора отцов и христианских писателей по нач. V в. видно, как существовал образ Христа-Жениха в древнецерковной письменности. Данный образ сам по себе не имел альтернативных вариантов. Под женихом устойчиво понимался Христос. Иная ситуация с образом невесты. Невеста в соотношении со Христом — это:

- 1) Церковь.
- 2) Душа любого христианина.
- 3) Та или иная дева-мученица.
- 4) Та или иная христианская подвижница, особенно та, которая избрала путь девства.
- 5) Божия Матерь как невеста или чертог Божества.
- 6) Наконец, отдельно можно выделить образ вдовы или пребывающей во грехе девы, то есть того человека или той души, кто по нерадению уклонился или отступил от образа Христа Спасителя.

3. Восьмой день воскресения

Прп. Никодим Святогорец в «Исповедании веры» писал: «Господень (день) — это образ будущего века, тогда же будет сам тот восьмой век,

42 «Τὴν γὰρ ποθοῦσαν ἀγνεύειν, μὴ σπεῦδε κωλύειν, ἵνα μὴ ἔχθραν τινὰ σπείρης μετὰ τοῦ ἀληθινοῦ Χριστοῦ νυμφίου» (*Basilii Caesariensis. Homilia de virginitate* [Sp.] 2, 12).

43 *Ibid.* 3, 57.

44 *Ibid.* 8, 106–108.

45 *Epiphanius. Panarion* (= *Adversus haereses*). Vol. 3, De fide, 25, 2 // GCS. 37. S. 526:1. См. также: *Epiphanius. Homilia in laudes Mariae deiparae* [Sp.] // PG. 43. Col. 489:18–20; *Ibid.* Col. 493:49.

поскольку в день Господень произойдёт Второе пришествие...»⁴⁶ В представлении о восьмом веке он опирается на учение святых отцов и христианских писателей об особом характере так называемого восьмого дня, или особого дня воскресения⁴⁷. Чтобы уяснить учение о восьмом дне, необходимо обратиться к предшествующей традиции.

Восьмой день — день священный. Он упоминается особо в Ветхом Завете как день, в который был впервые обрезан Исаак, добрый прообраз Христа Спасителя. Восьмой день упоминается в житиях святых; так, в житии св. Агапия читаем: «...На восьмой день и по силе Господа я достиг некоего места, именуемого Богозданным...»⁴⁸ По описанию «Лествицы», восьмой день — свободный день смерти праведника после рабского седьмого дня⁴⁹.

В греческой христианской литературе восьмой день — многозначное, глубокое эсхатологическое понятие. Немногочисленные упоминания в античной литературе дохристианской эпохи носят разрозненный характер — в связи с теми или иными конкретными событиями⁵⁰. Самое значимое упоминание — у Платона в «Государстве», где говорится о посмертном движении на восьмой день после пребывания в течение семи дней в покое. Это восстание/воскресение сопровождается видением света⁵¹. Данное свидетельство Платона со временем будет взято на вооружение христианскими богословами.

В христианскую эпоху восьмой день мог также быть простым обозначением определённого срока, но в данной статье будут рассматриваться только те места из греческой христианской литературы, где говорится о восьмом дне как о священном и особенном или, по крайней мере, освящённом использованием в Ветхом Завете и Новом Завете.

В Бытии указывалось, что обрезание необходимо совершать на восьмой день после рождения (Быт. 17, 14; 21, 4)⁵². Восьмой день оказывается священным в законодательстве о принесении жертв (Исх. 22, 30).

46 «Ἡ Κυριακὴ τῶρα μὲν εἶναι εἰκὼν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, τότε δὲ ἔσται αὐτὸς ἐκεῖνος ὁ ὄψορος Αἰὼν· ἐπειδὴ γὰρ ἐν Κυριακῇ ἔχει τὰ γένη ἢ δευτέρα Παρουσία...» (*Nicodemus Hagiorita. Confessio fidei* 4 // Ὑμναγιολογικὰ Κείμενα καὶ Μελέτες. 3. Σ. 146:30–32)

47 Эти воззрения носили исключительно цельный и последовательный характер, что особо важно при разных подходах к хронологии и хронологическим системам в Византии. Подробнее см.: Кузенков П. В. Христианские хронологические системы. М., 2015.

48 *Narratio Sancti Agapii* (ВНГ 2017) // Cod. Athen. gr. 2634. Fol. 219:7–11.

49 См.: *Joannes Climacus. Scala paradisi* 5 // PG. 88. Col. 776:47–53.

50 *Herodotus. Historiae* 3, 129:10; *Xenophon. Anabasis* 4, 6, 1:1.

51 *Plato. Respublica. Steph.* 616b:2–6.

52 Быт. 21, 4: «Περιέτεμεν δὲ Ἀβραὰμ τὸν Ἰσαὰκ τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ, καθὰ ἐνετείλατο αὐτῷ ὁ θεός». Ключевой стих, очень важный в дальнейшей традиции.

Во время обрезания происходило наречение имени, как, например, когда Моисей нарекал имя Аарону (Лев. 9, 1).

Лев. 23, 36 особо подчёркивает священный характер восьмого дня: *в [течение] семи дней приносите жертву Господу; в восьмой день священное собрание да будет у вас, и приносите жертву Господу: это отдавание праздника, никакой работы не работайте*. При более точном переводе с греческого получается следующий вариант: *семь дней приносите всеожжения Господу, и день восьмой да будет для вас званым святым...* (Лев. 23, 36)⁵³. В греческом тексте пропадает буквальный смысл стиха, передаваемый в русском переводе, ближе повторяющем еврейский оригинал. Но в нём усиливается таинственный мистический смысл восьмого дня, что со временем станет доброй почвой для христианской экзегезы. Восьмой день, так же как и первый — особый день упокоения (Лев. 23, 39 и др.)⁵⁴. Об этом же говорится в Чис. 29, 35: *В восьмой день пусть будет у вас отдавание праздника; никакой работы не работайте...*⁵⁵

В псевдоапокрифической «Книге юбилеев» приводится точный подсчёт дней при творении Адама. В этом тексте дни творения и события дней творения распределены по неделям от сотворения мира. В частности, здесь сказано, что «на восьмой день от сотворения мира <...> в день воскресный <...> заповедал Бог Адаму воздерживаться от древа познания»⁵⁶. При всей ненадёжности данного памятника связь восьмого дня с днём воскресным важна для последующей традиции, хотя эта связь установлена не в этом только памятнике, а определяется всей библейской традицией, — ведь воскресенье следует за субботой, особенным седьмым днём творения.

У Филона Александрийского встречается глубокое богословское истолкование восьмого дня. Восьмой день называется «отдательным» или «исходным» — не только как день отдания праздника, но и как особый день всего года.

К семи дням он прибавляет восьмой в качестве печати, назвав его исходным, но не только, как представляется, праздника, но и всех ежегодных, какие я перечислил и описал, потому что он последний в году и завершение (года)⁵⁷.

53 См. греч. текст: «ἐπτά ἡμέρας προσάξετε ὀλοκαυτώματα τῷ κυρίῳ· καὶ ἡ ἡμέρα ἡ ὀγδόη κλητὴ ἅγια ἔσται ὑμῖν, καὶ προσάξετε ὀλοκαυτώματα τῷ κυρίῳ· ἐξόδιόν ἐστίν, πᾶν ἔργον λατρευτῶν οὐ ποιήσετε».

54 Лев. 23, 39–40.

55 «Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ ἐξόδιον ἔσται ὑμῖν· πᾶν ἔργον λατρευτῶν οὐ ποιήσετε ἐν αὐτῇ» (Чис. 29, 35). Оставшиеся места ВЗ: 3 Цар. 8, 66; 2 Пар. 7, 9; 29, 17; 2 Езд. 18, 18; Иез. 43, 27.

56 Liber Jubilaeorum. Fragmenta 3, 9 с:41–50.

57 «Ἐπτά δὲ ἡμέραις ὀγδόην ἐπισφραγίζεται καλέσας "ἐξόδιον" αὐτήν, οὐκ ἐκείνης, ὡς ἔοικε, μόνον τῆς ἑορτῆς, ἀλλὰ καὶ πασῶν τῶν ἐτησίων, ὅσας κατηριθμησάμην καὶ διεξῆλθον»

В Новом Завете на восьмой день происходит обрезание Иоанна Крестителя (Лк. 1, 59)⁵⁸ согласно ветхозаветной практике, которая также представлена непосредственно (Деян. 7, 8)⁵⁹. Таким образом, в новозаветной традиции библейского текста стих: *В восьмой день пришли обрезать младенца и хотели назвать его, по имени отца его, Захарию* (Лк. 1, 59), — оказывается особо указывающим на святость восьмого дня, освящённую, с одной стороны, предшествующими ветхозаветными представлениями о восьмом дне⁶⁰, а с другой — примером Христа Спасителя.

Однако Новый Завет таит в себе ряд примеров, которые позволяют представить восьмой день в свете исключительно новозаветного учения и о которых писали древнецерковные авторы. В Послании Варнавы содержится особый эсхатологический взгляд на восьмой день как на день будущего века⁶¹: «Он и Сам, по-моему, свидетельствует об этом, говоря: “Вот, день Господень будет как тысяча лет” (ср.: Пс. 89, 5; 2 Пет. 3, 8). <...> Наконец, Бог говорит им [иудеям]: “Новомесячий ваших и суббот ваших не терплю” (Ис. 1, 13). Видите, Он говорит: “Угодны Мне не нынешние субботы, но то, что Я совершил, когда, положив конец всему, сделаю начало дню восьмому, то есть начало другому миру”». И далее: «Поэтому мы и проводим восьмой день в радости, в который и Иисус воскрес из мёртвых и, явившись, восшёл на небеса»⁶². Очевидно, что ап. Варнава восьмым днём называет день Воскресения Христа Спасителя, — также как и день Пятидесятницы, который произойдёт через семь недель, т. е. на пятидесятый день.

Св. Иустин Философ писал о восьмом дне, с одной стороны, как о дне обрезания⁶³, а с другой — как об особенном дне, совпадающем или с седьмым днём⁶⁴, или с первым. Таковым первым днём является «единая

τελευταία γάρ ἐστὶ τοῦ ἑνιαυτοῦ καὶ συμπέρασμα» (*Philo Judaeus. De specialibus legibus* [lib. I–IV] 2, 211–212:1). См. также упоминания о восьмом дне при цитировании или пересказе ветхозаветных стихов: *Philo Judaeus. Quis rerum divinarum heres sit* 251:11; *Ibidem. De vita Mosis* (lib. I–II) 2, 153:4–5.

58 «Καὶ ἐγένετο ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ ἦλθον περὶ τεμεῖν τὸ παιδίον, καὶ ἐκάλουν αὐτὸ ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ζαχαρίαν» (*В восьмой день пришли обрезать младенца и хотели назвать его, по имени отца его, Захарию*).

59 «καὶ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην περιτομῆς· καὶ οὕτως ἐγέννησεν τὸν Ἰσαὰκ καὶ περιέτεμεν αὐτὸν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ, καὶ Ἰσαὰκ τὸν Ἰακώβ, καὶ Ἰακώβ τοὺς δώδεκα πατριάρχας» (*И дал ему завет обрезания. По сем родил он Исаака и обрезал его в восьмой день; а Исаак [родил] Иакова, Иаков же двенадцать патриархов*).

60 См. их отражение у Иосифа Флавия: *Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae* 1, 192:3.

61 *Barnabae Epistula* 15:3–9.

62 *Barnabae Epistula* 15:8b–9.

63 *Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone* 10, 3:10.

64 *Ibid.* 24, 1:1–3.

от суббот»⁶⁵, в которую воскрес из мёртвых Христос Спаситель. «...Ибо единая от суббот, будучи первым среди всех дней, согласно, в свою очередь, числу круговращения всех дней называется восьмым и остаётся, будучи первым»⁶⁶. «...Восемь, будучи символом восьмого дня, в который явился Христос наш, восстав от мёртвых, — [дня], который по силе всегда существует как первый»⁶⁷. Совершенно очевидно, что св. Иустин Философ исчисляет дни недели с воскресного дня, который оказывается первым и — в переносном смысле — восьмым, в то время как в реальности в неделе всего лишь семь дней. Так или иначе, св. Иустин исходит из библейской картины, где суббота — это день седьмой как день покоя: *и почил Бог в день седьмой от всех дел Своих* (Евр. 4, 4).

Св. Ириней пересказывал неправославное учение о том, что человек мог быть сотворён не только в шестой, но и в восьмой день: в шестой — перстный человек, а в восьмой — плотской⁶⁸.

В описаниях восьмого дня отражаются также античные представления о цикличности, как видно из слов Иосифа из псевдоапокрифа «Исповедь и молитва Асенеф». В ответ на приглашение Пентефриса: «Да поселится здесь господин мой и утром отправишься в путь свой», — Иосиф ответил: «Нет, но я отправлюсь сегодня, потому что это есть день, в который Бог начал создавать все Свои творения. И в день восьмой, когда вернётся этот день, вернусь и я к вам и поселюсь здесь»⁶⁹.

Климент Александрийский обратил особое внимание на вышеупомянутый отрывок из Платона⁷⁰, которому он дал своё толкование: семь дней указывают на деятельность семи сфер, а восьмое движение и день приводят на небеса. Под четверными душами, о которых писал Платон, нужно понимать души, движущиеся «через четыре стихии»⁷¹.

Ориген понимал восьмой день как день обрезания⁷² или принесения ветхозаветной жертвы⁷³.

65 Т. е. первый день субботного цикла; для сравнения: по-персидски (фарси) воскресенье — «йекшамбе», т. е. «один» (йек) + «суббота».

66 *Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone* 41, 4:6–8.

67 *Ibid.* 138, 1:8–10.

68 *Irenaeus. Adversus haereses (libri 1–2)* 1, 11, 2:10–14; ср. то же у свт. Епифания: *Ephanius. Panarion (= Adversus haereses). Vol. 2*, 34, 16, 4 // GCS. 31. S. 30:24–31:1.

69 *Confessio et precatio Aseneth* 9, 5:3.

70 *Plato. Respublica* Steph. P. 616b. Отрывок цитировался выше.

71 См.: *Clemens Alexandrinus. Stromata* 5, 14, 106, 2–4.

72 См. особо об относительности обрезания: *Origenes. Homiliae in Psalmos (XV, XXXVI, LXVII, LXXXIII, LXXIV, LXXV, LXXVI, LXXVII, LXXX, LXXXI)* 18, 3:14–18.

73 *Origenes. De principiis* 4, 3, 2:9–11.

В приписываемом Оригену тексте встречается совмещение ветхозаветного и новозаветного смыслов. В течение семи дней мир был необрезан, пока не «...пришёл восьмой день Христова Воскресения...»⁷⁴.

Через это Воскресение Господне в день после субботы, каковым был восьмой, ставшее во образ новой жизни...⁷⁵

В «Хронографии» Секста Юлия Африкана восьмой день, день Господень, оказывается не просто астрономическим священным днём, а указывает на целое тысячелетие⁷⁶.

Св. Ипполит Римский называет восьмой день «днём суда»⁷⁷. Судный день — это рубеж между совершенно разными периодами бытия мира. День суда — это не только момент суда, но и начало новой вечной эпохи для оправданных и осуждённых.

В «Пире десяти дев» восьмой день упоминается как ветхозаветный день упокоения⁷⁸.

Таковы разрозненные упоминания восьмого дня у христианских писателей первых трёх веков. Эти упоминания, тем не менее, складываются в определённую картину. Восьмой день — это день Господень, или день воскресный. При этом он понимался или буквально как каждый воскресный день, или — в более праздничном смысле — как единственный день Пасхи. Возможны и совсем не буквальные эсхатологические представления о восьмом дне как о будущем Судном дне или как о восьмом всезавершающем тысячелетии, которое могло мыслиться по-хиластически — как тысячелетие, которое настанет после Страшного Суда, как тысячелетнее царство праведников.

Иными словами, «восьмой день» — это один из дней недели или года или же символическое указание на блаженное состояние в будущем.

В IV в., в «золотой век» христианского богословия, предшествующие воззрения на восьмой день получили более цельное и глубокое изложение в трудах каппадокийских богословов и других писателей. Свт. Григорий Нисский писал о восьмом дне как о не подлежащем счислению и продолжающемся вечно⁷⁹.

74 См.: *Origenes. Fragmenta in Psalmos 1–150* [Dub.] Ps. 118p, 6.

75 *Origenes. Selecta in Psalmos* [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. 12. Col. 1061:50–54.

76 См.: *Sextus Julius Africanus. Chronographiae* (fragmenta) Fr. 5:3–9.

77 *Hippolytus. Fragmenta in Psalmos* 10.

78 *Methodius. Symposium sive Convivium decem virginum* 9, 1:20.

79 *Gregorius Nyssenus. In sextum Psalmum* // *Gregorii Nysseni opera: in 10 vols. Vol. 5 / ed. J. McDonough, P. Alexander. Leiden, 1962. P. 189:17–23.*

В произведениях, приписываемых свт. Григорию Нисскому, устанавливается типологическая связь между днём седьмым — днём упокоения Господа от дел — и восьмым днём, днём суда и ответа за все дела⁸⁰.

Восьмой день оказывается символом предельного блаженства после духовного восхождения. «Там пророк воскресный день обозначает загадкой восьмого дня...»⁸¹

Евсевий⁸², подобно Клименту Александрийскому, ссылался на Платона, высказавшегося о восьмом дне⁸³.

В надписании Пс. 7 есть уточнение «за восьмой». Это уточнение давало возможность православным экзегетам и, в частности, Евсевию писать о восьмом дне, который был пророчески предуказан царём Давидом. Так, Евсевий писал: «Восьмой, воскресный день Спасителя — воскресенье спасительное, в которое всех прегрешений очищение происходит, как мы верим. В нём символически обрезывался всякий младенец, а по истине очищается через возрождение всякая душа, рождённая в Господе»⁸⁴. Для Евсевия восьмой день являлся символом не столько Ветхого Завета, сколько Нового, хотя для данного символизма по-прежнему основным фактическим источником оставался Ветхий Завет.

Свт. Афанасий Александрийский также толковал надписание Пс. 7. Восьмой день — это «воскресный день Христов»⁸⁵. Упоминания о ветхозаветном обрезании никак не могли изменить новозаветную перспективу восьмого дня⁸⁶.

Свт. Василий Великий назвал восьмой день, или день Господень, «невечерним». Восьмым же он называется как «находящийся за пределами этого седмичного времени». «Так что назовёшь ли ты его днём или веком, ты скажешь о нём в одном и том же смысле»⁸⁷. Предельно ясно Кесарийский святитель заявил о том, о чём не осмеливались заявлять предшествующие экзегеты и богословы. Восьмой день — это не столько земное время, сколько иное измерение. Это инобытие, в которое вводит нас Христос Спаситель.

80 *Gregorius Nyssenus. De creatione hominis sermo alter (recensio C) [Sp.] // Gregorii Nysseni opera: in 10 vols. Vol. suppl. / ed. H. Hörner. Leiden, 1972. P. 57a:6–9.*

81 *Gregorius Nyssenus. Orationes VIII de beatitudinibus // PG. 44. Col. 1292:17–23.*

82 *Eusebius. Praeparatio evangelica 6, 10, 42:2–5.*

83 *Ibid. 13, 13, 33:3–12.*

84 *Eusebius. Commentaria in Psalmos // PG. 23. Col. 120:7–12.*

85 *Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos // PG. 27. Col. 76:41–48.*

86 *Ibid. Col. 484:16–21.*

87 *Basilii Caesariensis. Homiliae in hexaemeron 2, 8:65–71 // GCS. Neue Folge. 2. S. 36:14–17.*

Свт. Григорий Богослов писал о восьмом дне как об особом дне, который составляет полноту Пятидесятницы (50 как $7 \times 7 + 1$), или о годе, который подобным образом составляет полноту юбилейных лет⁸⁸. В понимании свт. Григория духовная экзегеза восьмого дня имеет определяющее значение, как призывы к «субботствованию душ».

Свт. Епифаний Кипрский попытался взаимоувязать день субботы как день обрезания с указанием на то, что обрезание происходит в день восьмой, не совпадающий с субботой. Для выхода из тупика свт. Епифаний предлагает установить время обрезания в 9 часов вечера в субботу, когда сама суббота заканчивалась в пользу следующего дня⁸⁹. Самым главным событием, связанным с восьмым днём, для свт. Епифания оказывается обрезание Христа Спасителя⁹⁰, которое произошло в вечерний час субботы около 9 часов вечера.

Обзор понятия «восьмой день» у основных авторов «золотого века» приводит к следующим выводам:

- Восьмой день так или иначе не совместим и выходит за пределы ветхозаветной субботы.
- Восьмой день выходит за пределы обычного седмичного (по числу дней недели) времени.
- Восьмой день является восполнением или, лучше сказать, исполнением времён.
- Восьмой день относится к будущему суду и воздаянию.
- Восьмой день имеет вневременный характер, как другая система координат.

Этот инородный характер восьмого дня соответствует инородному характеру Нового Завета и Боговоплощения, которое произошло не ради увековечения греховного мира, а ради спасения и приведения всех достойных к жизни вечной.

Было бы несправедливо усматривать у отцов IV в. принципиальные отличия по отношению к предшествующей традиции. Тем не менее очевидно, что смыслы Ветхого Завета и ветхозаветной интерпретации оказываются значительно слабее — в силу всё более развивавшегося христианского богословия, которое усиливалось античной традицией. Так, например, античный апокатастасис был очень важен и для христиан, учивших об ограниченной цикличности⁹¹ в рамках покаянных

88 *Gregorius Nazianzenus*. In pentecosten (orat. 41) // PG. 36. Col. 431:41–432:23.

89 Ср.: *Epiphanius*. Panarion (= Adversus haereses). Vol. 1, 30, 32, 11–12 // GCS. 25. S. 379:4–11.

90 *Epiphanius*. Panarion (= Adversus haereses). Vol. 1, 30, 27, 1–2 // GCS. 25. S. 370:6–12.

91 Ср. у свт. Иоанна Златоуста: *Joannes Chrysostomus*. Ad Stelechium de compunctione (lib. 2) // PG. 47. Col. 415:51–56; О восстановлении: *Procopius*. Commentarii in Genesim 1, 5:216–222.

задач, которая должна завершиться спасением достойных и вступлением их в Небесное Царствие. Представления о восьмом дне как о самом совершенном, освящённом Христом Спасителем времени, сроке и одновременно неопределённом интервале или отрезке некоего священного времени вполне соответствовали в смысловом и содержательном отношении аналогичным попыткам взять на вооружение формальную сторону учения об апокатастасисе.

Дальнейшие авторы так или иначе продолжали и повторяли написанное ранее. Одним из наиболее оригинальных авторов оказался свт. Кирилл Александрийский. Он писал: «В восьмой день Христос воскрес из мёртвых и дал нам в духе обрезание»⁹². Данное высказывание позволяет не столько взглянуть на Новый Завет сквозь призму Ветхого Завета, сколько на Ветхий Завет сквозь призму Нового Завета, то есть свт. Кирилл предложил высказывание, одухотворяющее Ветхий Завет и возводящее его к Новому Завету. Согласно свт. Кириллу Александрийскому, после пришествия в мир Христа Спасителя начинается эпоха восьмого дня, которая должна длиться до скончания века: «Принесёт же нас через веру возродивший Христос, приносящий Себя в жертву Отцу, и принесёт в восьмой день, то есть после субботствования в законе. Потому что это есть время пришествия Спасителя нашего, поскольку Христос — конец закона и пророков»⁹³. Данная мысль прозвучала в Пасхальных посланиях свт. Кирилла, но новозаветным описанием настоящего понятие восьмого дня не исчерпывается. Восьмой день — это взгляд в будущее, попытка приблизиться к эсхатону и ощутить благодеяния Христовы в будущем веке. Свт. Кирилл связывает понятие о восьмом дне с представлением о «новом творении» при упразднении «старого»⁹⁴.

Св. Исихий писал: «Потому что седьмой — настоящий, а восьмой — будущий. Но и о Воскресении Христа, ибо восьмой день — и восьмой, и первый»⁹⁵. Прп. Максим Исповедник дал самую духовно-мистическую интерпретацию восьмого дня: «...Восьмой (день) к обожению достойных, перестановка и переход»⁹⁶. Прп. Максим Исповедник описывает

92 «Κατὰ γὰρ τὴν ὀγδόην ἡμέραν ἀνεβίω Χριστὸς ἐκ νεκρῶν, καὶ δέδωκεν ἡμῖν τὴν ἐν πνεύματι περιτομήν» (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Lucam [in catenis]* // PG. 72. Col. 497:10–12).

93 *Cyrillus Alexandrinus. Epistulae paschales sive Homiliae paschales* 6, 8:33–38 // PG. 77. Col. 520B:1–4.

94 См.: *Ibid.* 6, 8:43–47 // PG. 77. Col. 520B:11–C:1.

95 «Ἐβδομος γὰρ ὁ παρών, ὀγδοος δὲ ὁ μέλλων. ἀλλὰ δὲ καὶ περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ· ὀγδοὴ γὰρ τυγχάνει ἡμέρα, καὶ ὀγδοὴ καὶ πρώτη» (*Hesychius. Commentarius brevis Ps. 11, pr:6–10*).

96 «...Ὀγδοὴ δὲ ἡ πρὸς θέωσιν τῶν ἀγιῶν μετάταξις τε καὶ μετάβασις» (*Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica sive Capita gnostica* 1, 55:4–5).

восьмой день как исключительный символ будущего блаженства святых: «Один необходим день, который из будущего века мы получили, — восьмой и первый, а лучше сказать, единый и неистощимый. Подобаает там завершить здешнее субботство душ»⁹⁷. Св. Анастасий Синаит описывал семь дней как этапы духовного возрастания, начиная с младенческого, а восьмой день — как самый совершенный: «Семь дней обозначают семь наших возрастов, которыми мы шествуем через настоящую жизнь, чтобы мы достигли восьмого будущего дня, который не сопровождается служением, потому что уже жертва или служение за грехи не приносится Богу»⁹⁸. Прп. Иоанн Дамаскин пытается связать число восемь (по числу восьмого дня) с числом 40 (40 дней Великого поста). Умножая число восемь на пять (по числу пяти человеческих чувств), он и получает искомый результат⁹⁹.

Прп. Симеон Новый Богослов оставил максимально ёмкое богословское рассуждение о вневременном и эсхатологическом смысле восьмого дня: «Почему день, который является восьмым, Святой Дух не соединил с предшествующими семью? Потому что ему не подобало быть соприсчисленным к кругу этих дней, в котором первый и второй и следующие составляют недельные круги, где много первых и таковых же седьмых дней, но вне их тот — как подобало — как не имеющий начала или конца. Потому что не сейчас его нет, а в будущем он настанет и получит начало, но он и был прежде веков, и есть ныне, и будет во веки веков, а говорится о нём, что он получит начало, поскольку непременно придёт и в нас окончательно откроется один невечерний и нескончаемый день, который окажется в нашем»¹⁰⁰. Во втором нравственном слове прп. Симеон пишет о восьмом дне или веке ещё детальнее. Семь дней творения символизируют семь веков (тысячелетий?), из которых шесть прошли, а седьмой продолжается. Восьмой же — дело будущего века¹⁰¹.

В поздневизантийской традиции восьмой день в основном описывался как будущий век. Все остальные описания подчёркивали, что восьмой день — это день Воскресения Христова. Приведём отдельные примеры по хронологии.

Евфимий Зигабен, толкуя надписание Пс. 7, также как и предшествующие экзегеты, подчёркивал, что восьмой день после седьмого,

97 *Maximus Confessor. Ambigua ad Joannem* 65, par. 1:3–7.

98 *Anastasius Sinaïta. In Hexaemeron anagogicarum contemplationum libros duodecim* 7:469–472.

99 *Joannes Damascenus. De sacris jejuniis* // PG. 95. Col. 76:37–40.

100 *Symeon Neus Theologus. Orationes ethicae* 1, 1:121–133.

101 *Ibid.* 2, 3:5–102.

то есть воскресенье после субботы. При этом он обращал особое внимание на предлог ὑπέρ «за», который толкует как «в защиту, в пользу». «Не надписано “о восьмом”, но “за восьмой” (ὑπὲρ τῆς οὐδόης): [Псалмопевец] не учит, чем является восьмой день, но, скорее, призывает прийти тому дню, ради отмщения находящихся в тирании у диавола и порабощённых идолослужением»¹⁰². В эсхатологической перспективе восьмой день оказывается тождественным тому дню, который грядёт, а именно Судному дню, или дню Страшного Суда.

Михаил Гликас понимал восьмой день как будущий нескончаемый век, после которого уже не будет никакого другого, исчисляемого как девятый. День называется восьмым после этой «седмичной жизни»: «...Единый и бесконечный этот день, потому что восьмой век незаменяемый...»¹⁰³

Иоанн Апокавк указывал, что грядёт день Господень как Судный день, под которым следует понимать восьмой век¹⁰⁴. Об этом же позже можно найти краткое упоминание у императора Иоанна Кантакузена¹⁰⁵.

Михаил Хониат в послании некоему Димитрию Каристу (Τῷ Καρύστου κῆρ Δημητρίῳ) так или иначе пересказывал высказывание неизвестного лица, призывавшего Димитрия уподобиться разумным девам из десяти: «Имей всегда в разуме десять дев и день тот восьмой, единый, не прерываемый ночным временем...»¹⁰⁶

О восьмом дне много писал прп. Неофит Затворник, в частности, восьмой день — это первый день, когда можно приносить жертвы, в отличие от субботы. В основе такого подхода лежали ветхозаветные представления о принесении жертв, которые, очевидно, в сознании автора увязывались с новозаветной бескровной жертвой Христа Спасителя¹⁰⁷.

Свт. Григорий Палама пишет о восьмом дне Воскресения Христа Спасителя не просто как о конкретном историческом дне, а как об особом «первом», исключительном дне будущего века, куда ведёт «воскресение» и «полное воскресение»¹⁰⁸.

102 *Euthymius Zigabenus*. Commentarius in psalterium // PG. 128. Col. 169:45–172:6.

103 *Michael Glycas*. Quaestiones in sacram scripturam (Cap. 41–98) 73 // *Μιχαήλ τοῦ Γλυκά*. Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς / ἔδ. Σ. Εὐστρατιάδης. Ἀλεξάνδρεια, 1912. Σ. 248:11–18.

104 *Joannes Apocaucus*. Notitiae et epistulae Ep. 58:2–6.

105 *Joannes VI Cantacuzenus*. Orationes contra Judaeos 3:158–162.

106 *Michael Choniates*. Epistulae 109 // *Μιχαήλ Ἀκομινάτου τοῦ χωνιάτου τὰ σωζόμενα* / ἔδ. Σ. Π. Λαμπρός. Τ. 2. Ἀθήναι, 1880. Σ. 205:17–24.

107 *Neophytus Inclusus*. Πανηγυρική βίβλος 29:530–537.

108 «Κατὰ Χριστὸν ἀπάντων ἀνάστασιν, μᾶλλον δὲ ἐξανάστασιν» (*Gregorius Palamas*. Homiliae I–XX 17, 13:5–18).

Подобно тому как прп. Иоанн Дамаскин выводил из числа восемь, помноженного на пять (число человеческих чувств), 40 дней Великого поста, также и иером. Матфей Властарь путём умножения восьми на пять («пятый срок» пришествия Спасителя) получал 40-дневный срок посмертных мытарств или наказаний («бичей») ¹⁰⁹, воспринимая тем самым восьмой день именно как Судный день, хотя и в более близкой перспективе.

Император Мануил II Палеолог в полемике с магометанином описывал христианскую веру как упование на грядущую славу и свет «сияющего и невечернего» восьмого дня ¹¹⁰.

После падения Константинополя поствизантийские церковные писатели и богословы продолжали писать о восьмом дне в сходных категориях ¹¹¹.

Среди них особое место занимает прп. Никодим Святогорец, который в «Исповедании веры», исходя из толкований святых отцов ¹¹², изложил учение о восьмом дне как о дне воскресном. Он цитировал свт. Григория Нисского, свт. Григория Богослова, свт. Василия Великого — те самые отрывки, которые были переведены выше в статье. Смысл его рассуждений в том, чтобы показать важность восьмого дня, который начинается с середины ночи после окончания субботнего дня. Парадоксальным образом прп. Никодим как бы вернулся назад в «золотой век» святоотеческой литературы для того, чтобы устами самых авторитетных авторов подтвердить своё учение: «...Церковь Христова считает всю Светлую седмицу как единый день Воскресения и светоношения; чтобы показать этим, что и весь этот седмичный век настоящей жизни должен стать одним восьмым днём, то есть Господним, каковым будет тот восьмой век будущей жизни» ¹¹³.

Совершенно очевидно, что поздневизантийские и поствизантийские богословы приняли самую мистическую часть святоотеческой экзегезы восьмого дня как основополагающую. Согласно их учению, восьмой день — это будущий век, пребывание святых в Небесном Царствии.

109 *Matthaeus Blastares*. Collectio alphabetica T, 5:357–365 // Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμεων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων πατέρων, τ. 6 / ἔδ. Μ. Ποτλῆς, Γ. Α. Ράλλης. Αθήναι, 1859. Σ. 467.

110 *Manuel II Palaeologus*. Dialogi cum mahometano 9 // Wiener Byzantinistische Studien. 2. P. 117:28–31.

111 Ср.: *Georgius Chrysogonus*. Nomocanon 5, 19:45–48.

112 *Nicodemus Hagiorita*. Confessio fidei 4 // Ὑμναγιολογικὰ Κείμενα καὶ Μελέτες. 3. Σ. 148:17–21.

113 *Ibid.* P. 148:22–26.

Но это будущее предвосхищается святыми уже здесь, на земле, — также как Царствие Небесное, которое *внутри нас есть* (Лк. 17, 21). Особенность учения о восьмом дне в том, что восьмой день — это символ Воскресения и как момента воскресения, и как царства тех, кто заслужил удел воскресения жизни.

4. Что важнее: день или тысячелетие? О вечном и временном

По слову Священного Писания Ветхого и Нового Завета, *один день как тысяча лет* (2 Пет. 3, 8) и *тысяча лет как один день* (Пс. 89, 4). Экзегеза данных слов позволяла рассматривать восьмой день как восьмое, особенное, тысячелетие, происходящее до или после конца света. Постепенно греческие христианские писатели всё более и более обращались к понятию века или тысячелетия, но не как ограниченного временем, а как бесконечного будущего века¹¹⁴.

Экзегеза Пс. 89, 4 и 2 Пет. 3, 8 помогает лучше представить особенности учения о восьмом дне.

Пс. 89, 4 (LXX):

Ὅτι χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἢ ἐχθές, ἥ τις διήλθεν, καὶ φυλακὴ ἐν νυκτί (Синод. Пс. 89, 5: *Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел, и как стража в ночи*).

2 Пет. 3, 8:

Ἐν δὲ τούτῳ μὴ λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγαπητοί, ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία (Синод.: *Одно то́ не должно быть сокрыто от вас, возлюбленные, что у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день*).

Псаломский стих говорит о сроке в тысячу лет как об одном дне. У ап. Петра, наоборот, в первой части стиха утверждается обратное: один день равен тысяче лет. А вторая часть стиха имеет ту же логику, что и стих из Пс. 89. Для простоты можно выделить два противоположных или взаимодополняющих смысла: согласно Пс. 89 и 2 Пет.

В сравнении «тысяча лет — день» доминирует покаянный мотив. Вся жизнь человеческая и даже человеческая цивилизация не имеет никакого

114 Ср. рассуждение о буквальном смысле дня и тысячелетия в связи с общими формулировками данных стихов: *Macarius. Apocriticus seu Monogēnēs* 4, 9–10 // *Macarios de Magnésie. Le monogēnēs*: in 2 vols. / ed. R. Goulet. Vol. 2. Paris, 2003. P. 180.

значения сама по себе в очах Божиих¹¹⁵. Бог силен сократить время и вменить ни во что все человеческие успехи и начинания. Для того, кто стремится очистить себя пред Богом, важно вступить на путь подлинного покаяния, памятуя о краткости и ненадёжности жизни. По слову свт. Кирилла Александрийского: «Для Бога, всегда существующего, и длинное наше время находится совершенно ни в чём, и сладкопевец будет свидетельствовать, говоря: “Яко тысяча лет перед очами Твоими, Господи, яко день вчерашний, который прошёл, и стража ночная”»¹¹⁶.

С другой стороны, в сравнении «день — тысяча лет» появляется более богословский мотив, позволяющий соотнести с днями творения всю человеческую историю, состоящую уже не из дней, как из основных делений, а из тысячелетий. Шесть дней творения — это шесть тысячелетий активной человеческой истории, после которой должно наступить особое седьмое тысячелетие, соответствующее седьмому дню творения — субботе, в которую Творец всего упокоился от всех дел.

Что это за седьмое тысячелетие? На этот вопрос церковные писатели будут давать разные ответы. Традиционный ответ, что седьмое тысячелетие — это история человечества после Боговоплощения. Иными словами, седьмое тысячелетие — это период распространения христианской веры, после которого наступит Второе пришествие Христа Спасителя и конец земного бытия. При такой интерпретации седьмого тысячелетия находится место и для восьмого дня — как для времени будущего века и блаженства.

Такая типология позволяет не просто взглянуть на время и бытие во времени прошлом, настоящем и будущем, а выстроить определённую иерархию, в которой прошлое уступает настоящему, а настоящее — будущему. Эпоха Воплощения и Домостроительства Христа Спасителя совершеннее ветхозаветного предуготовления, но будущее совоскресение и соцарствование со Христом позволит сделать исключительные свершения и откровения святых нормативными — для жизни будущего века (как, например, боговидение и богоявление — «зримое» очами и «умопостигаемое» разумом святых будущего века, по выражению Ареопагитского корпуса).

Однако для такой отвлечённой и широкой типологии понадобилось достаточно много времени, чтобы от отдельных упоминаний и намёков в раннепатристическую эпоху она приобрела устойчивый смысл и содержание в средней и поздней Византии.

115 См.: *Eusebius. Commentarius in Isaiam* 1, 67:38–40.

116 *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium: in 3 vols. / ed. P. E. Pusey. Vol. 2. Oxford, 1872. P. 476:1–4.*

В «Послании Варнавы» предлагается понимание шести дней как шести тысячелетий, в течение которых совершится всё¹¹⁷. Наступление дня седьмого — это начало Последнего Суда Сына Божия¹¹⁸.

Такой же подход у свт. Иринея Лионского¹¹⁹ и у Оригена¹²⁰, а также у Ипполита Римского. Последний в толковании на пророка Даниила писал:

По необходимости должно, чтобы прошли (πληρωθῆναι) шесть тысяч лет, чтобы настала суббота, упокоение, святой день, в который Бог почил от всех дел, которые начал делать. Суббота есть образец и образ будущего царствия святых, когда они воцарятся со Христом...¹²¹

Св. Иустин Мученик, не соотнося тысячелетие с днями творения, писал о последнем хилиастическом сроке перед грозным Вторым пришествием¹²². При этом он исходил из того же самого, более богословского сравнения: день — тысяча лет.

Ориген истолковал псаломское сравнение «тысяча лет — день» с акцентом на том, что в Псалме говорится именно о вчерашнем дне, прошедшем и тем самым несуществующем, в то время как подлинный сегодняшний день — Христос Спаситель, существующий в век века¹²³. В этой экзегезе ощутимо стремление придать богословский характер псаломскому сравнению и призвать своих учеников слушателей руководствоваться примером Христа Спасителя¹²⁴. Евсевий, продолжая данный подход, писал, что один день Христова Воскресения «предпочтительнее» тысячи лет¹²⁵. Такие рассуждения постепенно готовили почву для раскрытия учения о восьмом дне — как особом и совершенном дне воскресения. Тысяча лет как время Ветхого Завета прошли, но молящиеся Богу и преданные Ему не будут об этом жалеть¹²⁶. Тысяча лет Ветхого Завета — это всего лишь частица ночи (если воспользоваться образом «стражи» в конце стиха Пс. 89, 4: «Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошёл, и как стража в ночи»), которая

117 *Barnabae epistula* 15, 4cd.

118 *Ibid.* 15, 4e–7b.

119 *Irenaeus*. *Adversus haereses* (liber 5) Fr. 22:30–35.

120 *Origenes*. *Scholia in Apocalypsem* (scholia 1, 3–39) 38:27–33.

121 *Hippolytus*. In *Danielem* 4, 23:13–23.

122 *Justinus Martyr*. *Dialogus cum Tryphone* 81, 3–4.

123 *Origenes*. *De oratione* 27, 13:19–26.

124 См. также: *Origenes*. *Fragmenta in Psalmos* 1–150 [Dub.] Ps. 89, 3–4.

125 *Eusebius*. *Commentaria in Psalmos* // PG. 23. Col. 1016:2–9.

126 *Ibid.* Col. 1133:52.

не составляет всю ночь. Это не всё время, а только некоторое подготовительное время¹²⁷.

Итак, в сравнении тысячелетия или тысячелетий и дня было два сценария — в зависимости от представления о самом дне. Если этот день обычный, то он уступает по продолжительности и сроку 1000-летнему сроку. Но если это день Господень, то он совершеннее любого времени. И псаломский стих, и стих из Второго послания ап. Петра могли интерпретироваться в пользу этого особенного и ни с чем не сопоставимого дня Господня: «Ибо всякое время есть ничто перед лицом Господа, поэтому и один день как тысяча лет, и тысяча лет как день один»¹²⁸. При таком подходе была высказана и следующая мысль о днях творения: «Дни Господни — тысячелетние»¹²⁹.

У Икумения находим более пространное рассуждение. Сославшись на Второе послание ап. Петра, он пишет, ссылаясь на пророка Исаию (Ис. 49, 8)¹³⁰, что «всякий день — это вочеловечение Господа»¹³¹. Далее тот же автор называет вочеловечение и одним днём, и тысячей лет, исходя из той же самой логики¹³².

Хронограф Иоанн Малала предложил считать годом начала шестой тысячи лет — пришествие в мир Христа Спасителя¹³³. Христос вочеловечился в середине последнего, шестого тысячелетия, а именно в 5500 г.¹³⁴

Этот же подход стал общепринятым. Подобно тому как человек, созданный в шестой день, пал, так и Христос приходит в шестое тысячелетие¹³⁵.

127 Eusebius. Commentaria in Psalmos // PG. 23. Col. 1136:5–12.

128 Athanasius Alexandrinus. Synopsis scripturae sacrae [Dub.] // PG. 28. Col. 408:54–57.

129 Eustathius. Commentarius in hexaemeron (CPG 3393) // PG. 18. Col. 757:39–42.

130 «Οὕτως λέγει κύριος Καὶρῶ δεκτῶ ἐπὶ κούσά σου καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην ἔθνων τοῦ καταστήσαι τὴν γῆν καὶ κληρονομήσαι κληρονομίαν ἐρήμου...» (Так говорит Господь: во время благоприятное Я услышал Тебя, и в день спасения помог Тебе; и Я буду охранять Тебя, и сделаю Тебя заветом народа, чтобы восстановить землю, чтобы возвратить наследникам наследия опустошенные...)

131 См.: Oecumenius. Commentarius in Apocalypsin // The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse / ed. H. C. Hoskier. Ann Arbor, 1928. P. 214:2–9.

132 Ibid. P. 215:13–19.

133 Ioannes Malalas. Chronographia 10, 2:11–31.

134 Данные рассуждения делаются на основании псаломского сравнения «тысяча лет — день» в соответствии с богословским подходом: день — тысяча лет. Очевидно, что последовательность становится условно значимой, важнее само сравнение дня и тысячелетия. См.: Theosophorum graecorum fragmenta. Textus Theosophiae Tubingensis 3.

135 Hesychius Illustrius. Homilia in natalem Christi (fort. pars operis Historia Romana atque omnigena) // CSHB. 12. S. 116–117.

У прп. Феодора Студита в связи с экзегезой речения из Второго послания ап. Петра делается особый акцент на «дне Господнем», под которым следует понимать день Воскресения. «Каков, впрочем, день тот, о котором говорит святой Давид: *Яко лучше день един во дворах твоих паче тысяч?* И снова первоверховный из апостолов: *День Господень как тысяча лет.* И апостол Павел: *Соображаясь смерти Его, чтобы встретить в воскресении мёртвых*»¹³⁶.

Никита Давид Пафлагон оставил рассуждение о времени и вечности в виде систематического трактата¹³⁷. Конец наступит в седьмом тысячелетии¹³⁸. Мы приближаемся к концу и находимся между одиннадцатым и последним двенадцатым часом¹³⁹. Тысячелетнее царство Антихриста по Апокалипсису не больше, чем один день, по известному сравнению¹⁴⁰. Особо важно седмеричное число, как «исполняющее всё»¹⁴¹. В этом рассуждении нашлось место для представлений о восьмом дне как о Господнем дне будущего века¹⁴².

Очень драматично описывается окончание недели, когда в ней остаётся всё меньше и меньше времени, и единственная надежда на первый и восьмой день, то есть день воскресный¹⁴³. Люди достигли вечера субботы, когда больше не остаётся земного времени и единственное упование — на Господа¹⁴⁴.

Данное учение о времени столь авторитетно, что Никита Давид Пафлагон называет его «учениями Церкви и правилом благочестия»¹⁴⁵.

У Никиты Давида Пафлагона появляется пространство для восьмого дня как дня обетованной вечности. Если все антихристовы ухищрения сожмутся в один день, то день Господень, наоборот, станет вечностью. Очевидно, что схемы «тысяча лет — день», «день — тысяча лет» приспособляются к учению об исключительном восьмом дне Господнем как особом дне Воскресения.

В поздневизантийском богословии мысль об относительности времени по сравнению с вечностью в Боге будет оставаться важным

136 *Theodorus Studites. Parva Catechesis* 109:43–48.

137 См. более детальные расчёты: *Nicetas David. Orationes II de fine mundi* 2.

138 *Nicetas David. Orationes II de fine mundi* 1.

139 *Ibid.*

140 *Ibid.*

141 *Nicetas David. Orationes II de fine mundi* 2.

142 См.: *Ibid.*

143 *Ibid.*

144 *Ibid.*

145 «Ταῦτα τῆς ἐκκλησίας τὰ δόγματα καὶ οὗτος ὁ τῆς εὐσεβείας κανὼν» (*Nicetas David. Orationes II de fine mundi* 2).

лейтмотивом. Согласно Ефимию Зигабену, «всё время — ничто перед лицом Господа» со ссылкой на 2 Пет.¹⁴⁶

Автор «Диоптры» критиковал представления об истории мира как о шести или семи тысячелетиях (от лица тела, назидającego душу):

Некоторые стали воображать, что весь мир
Создан и произошёл от Бога Вседержителя и Творца всех,
Который затем почил, что и есть седьмой день;
Когда закончится шестое тысячелетие,
Произойдёт кончина общая и всецелая,
Поскольку тысяча лет днём единым
От Бога считается, по необходимости, по исполнении
Шестого тысячелетия, то есть шестого дня,
Чтобы совершился и этот мир веком, —
Мир, который был создан за шесть дней, госпожа моя.
Но они оказались лжецами, как уже сказано.
А некоторые, в свою очередь, говорят, что поскольку
седмеричным является этот век,
Нужно, чтобы его хватило и он пребывал до того времени,
Пока исполнится седьмое тысячелетие,
Ибо подобает, чтобы седмеричный век
Завершился седьмым числом, как говорит Соломон,
Давай часть семи и даже восьми (Еккл. 11, 2),
Седмеричный век есть век делания,
А восьмой носит образ будущего века...¹⁴⁷

А затем он сделал утверждение об условности тысячелетий, которые можно понимать, не привязывая их к временным промежуткам.

...Ничего точного я в этом не нахожу,
И никто из них не сказал ничего действительно истинного,
А именно о часе и дне том,
И я, госпожа моя, как смогу сказать тебе, каким именно образом?¹⁴⁸

Смысл речений оставался действительно таинственным, который можно было уразуметь только чудом. Так, некий брат Ватопедского монастыря не мог понять, что же значит «тысяча лет как один день». На празднике Благовещения от чудотворной иконы Алтарницы (Βηματάριουσα) он получил ответ, который неопишимо обрадовал его сердце.

146 *Euthymius Zigabenus*. *Commentarius in Petri catholicam epistolam* II Hyp., 1:13–16.

147 *Philippus Monotropus*. *Dioptra* 3, 6:563–583.

148 *Ibid.* 3, 6:621–625.

Он услышал глас от чудотворной и всесвятой иконы Богородицы Виматариссы, когда и её поставили тогда вовне изнутри алтаря, и ему сразу объяснил смысл того речения, которое он хотел понять, когда и время оказалось согласным с ней, поскольку возрадовалось его сердце, и со слезами он поблагодарил Владычицу¹⁴⁹.

В афонском повествовании не указывается, что же ответила Божия Мать. Самое главное — суть самого праздника, который одновременно указывал и на Боговоплощение, и на домостроительство Боговоплощения вплоть до последних судеб мира до Страшного Суда и даже после него.

Если подвести итоги, то после рассмотрения разрозненных свидетельств получится следующая картина. Шесть дней творения и седьмой день упокоения соотносились с мировой историей. Седьмой день некоторыми толкователями относился к мировой истории как последнее и окончательное тысячелетие, а другими считался как образ будущего века. Однако суббота, как седьмой день, при более строгом рассмотрении оказывалась так или иначе несовершенна, как и седьмое тысячелетие — последнее в земной истории, но только предвещающее будущую вечность.

В сравнении «тысячи лет и дня» день, как принадлежащий Господу, стал указывать на воскресение и эсхатологические судьбы мира. Если тысяча лет носила условный характер при сравнении с днями творения, то тем более условный характер она должна приобрести в сравнении с восьмым и всесовершенным днём будущего века.

Будущее имеет характер таинственной неопределённости. Святые отцы говорили о будущем спасении, исходя из того, что открыто в Откровении и на основании своего собственного духовного опыта и общепринятых наиболее ценных философских представлений. Получит ли душа после смерти полное или частичное блаженство? Останется ли в будущем веке какая-то часть телесности? В чём именно будет состоять то тело, которое соединится с душой после Страшного Суда? Любые чрезмерно точные ответы могли привести к преувеличениям и неточностям, и оставалось выражать учение Церкви по принципу царского пути, не уклоняясь ни направо, ни налево.

Однако смело можно сказать, что восьмой день, как день Господень, твёрдо вошёл в церковную традицию, обозначая не только каждое воскресенье и самое значимое среди всех — Пасхальное, но и бесконечное царство будущего века, проникнутое навеки радостью Воскресения.

149 Acta Montis Athonis. De visionibus monachorum 2.

5. О восьмом веке Небесного Царствия

После сказанного о восьмом дне и о сравнении тысячелетия и дня, которое делалось в том числе и в пользу дня Господня, то есть того самого восьмого дня Воскресения, о котором писали многие христианские писатели и святые отцы, можно хотя бы кратко проследить траекторию учения о восьмом веке в греческой христианской литературе.

Основной смысл учения о «восьмом веке» заключается в том, что восьмой век — это время будущего царствия Божия. Седмичное земное время несовершенно в силу своей привязанности к земле, а восьмой век — это нескончаемое время блаженства. Учение о восьмом веке не только излагается в связи с упоминаниями о восьмом дне, но приобретает самостоятельные черты (хотя и в этом случае восьмой день подразумевается).

У Оригена находим свидетельство о символическом характере восьмого дня как указывающего на будущий век: «Подобно тому, как восьмой день является символом будущего века, содержа силу воскресения, так и седьмой день есть символ этого мира»¹⁵⁰. Эта же мысль в более утончённой и детализированной форме встречается у свт. Григория Нисского, который в толковании на надписания Псалмов изъяснил смысл надписания «за восьмой» в смысле указания на будущий век. Характерно, что в предшествующем толковании другого надписания Пс. 21 «утреннее заступление», продолжая экзегезу Евсевия Кесарийского, он писал об «утреннем заступлении» как о полуночном времени совершения Пасхи. В толковании восьмого дня он сразу обращает свою мысль к будущему веку, приобретающему особый смысл в свете Воскресения Христова:

Рядом с изучаемыми предметами и смысл восьмого дня находится. Потому что всякое стремление к добродетельной жизни взирает в грядущий век, началом которого оказывается день восьмой, сменивший чувственное время, вращающееся в недельном круге¹⁵¹.

Постепенно указания на тот восьмой век, как на век суда, становятся всё более регулярными. Так, в тексте, приписываемом свт. Григорию Нисскому, читаем: «Так вот каково есть таинство? Восьмым днём называется век суда, в который грешник семь раз, а преувеличенно

150 *Origenes. Selecta in Psalmos [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. 12. Col. 1624:29–32.*

151 *Gregorius Nyssenus. In inscriptiones Psalmorum // Gregorii Nysseni opera: in 10 vols. Vol. 5 / ed. J. McDonough, P. Alexander. Leiden, 1962. P. 83:21–24.*

семьдесят семь раз будет наказываться, и, в свою очередь, праведник почтится семь раз, а преувеличенно семьдесят семь раз»¹⁵². «Будем считать этот седьмой день прообразом того восьмого [дня] кончины века»¹⁵³.

Эти же мотивы Страшного Суда звучат в 8-й греческой молитве, приписываемой прп. Ефрему:

К восьмому веку приступим,
Вечно радуются праведники,
Вечно наказываются грешники¹⁵⁴.

У блж. Феодорита восьмой день описывается как век вне времени¹⁵⁵. Тот же мотив звучит отчётливо у свт. Кирилла Александрийского: «Ибо конец седмицы суббота, а соседствует с ней восьмой [день], словно дающий нам новое начало века, через Воскресение Христово»¹⁵⁶.

«Будут последние первыми и первые последними. Семь [дней] недели суть делания: одни принятые, а другие непринятые, а восьмой [день] обозначает будущий век», — встречаем в «Лестнице»¹⁵⁷.

Можно привести значительно большее число мест, но и приведённых достаточно, чтобы приложить к эпитетам Царствия Небесного и райских обителей словосочетание «восьмой век» как систему духовных координат, выходящих за пределы земных координат, как и восьмой день — за пределы седмичного времени.

Для усиления учения о восьмом веке в святоотеческой и — шире — греческой христианской традиции сложилась устойчивая экзегеза первой части стиха Еккл. 11, 2:

Δός μερίδα τοῖς ἑπτὰ καί γε τοῖς ὀκτώ ὅτι οὐ γινώσκεις τί ἔσται πονηρὸν ἐπὶ τὴν γῆν
(Давай часть семи и даже восьми, потому что не знаешь, какая беда будет на земле).

152 *Gregorius Nyssenus. De creatione hominis sermo alter (recensio C) [Sp.] // Op. cit. Vol. suppl. P. 57a:6–8.*

153 *Ibid. P. 58a:8.*

154 «Τοῦ ὀγδοῦ αἰῶνος ἀπάρξομεν. Αἰωνίως εὐφραίνονται δίκαιοι, αἰωνίως κολάζονται ἕτεροι» (*Ephraem Syrus. Precationes e sacris scripturis collectae, quarum pleraequae sunt Sancti Ephraim, pro iis qui uolunt suam ipsorum procliuem ad passiones uoluptatesque uoluntatem cohibere 8 // Ὁσίου Ἐφραΐμ τοῦ Σύρου ἔργα, т. 6 / ἔδ. К. Г. Франτζολάς. Θεσσαλονίκη, 1995. Σ. 347:5–7).*

155 «Ἀρχόμενος, καὶ λήγων εἰς τὴν ἑβδόμην, πάλιν εἰς τὴν πρώτην ἐπάνεισι, καὶ οὕτως εἰς τὴν ἑβδόμην χωρεῖ· εἰκότως τὸν ἕξω τοῦ ἑβδοματικοῦ ἀριθμοῦ αἰῶνα ὀγδόην ὁ θεῖος προσηγόρευσε λόγος» (*Theodoretus. Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 901:20–23).*

156 *Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate // PG. 68. Col. 569:5–8.*

157 *Joannes Climacus. Scala paradisi 27 // PG. 88. Col. 1105:29–33.*

Начиная со свт. Григория Богослова и свт. Кирилла Александрийского¹⁵⁸ эти слова понимались как указание на седмичное земное время и на эсхатологическое время будущего Небесного Царствия. Экзегет VI–VII вв. Григорий в экзегезе Еккл. 11, 2 оставил духовно-нравственное назидание, согласно которому добрые дела вводят в седмичную жизнь и выводят в вечность — в новое измерение восьмого века¹⁵⁹.

На этот же стих ссылался и прп. Иоанн Дамаскин в «Слове на Преображение»:

Восемь же, потому что имеет в себе образ будущего. Ведь из семи веков состоит настоящая жизнь, а восьмым провозглашается будущая жизнь, как великий Григорий Богослов произнёс, объясняя Соломоново речение дать часть семи — настоящему веку и восьми — будущему¹⁶⁰.

Пользуясь методологией прп. Иоанна Дамаскина при описании особенностей евангелистов, повествующих о Преображении, свт. Григорий Палама также обратил особое внимание на восьмидневный срок Преображения, который стал отправной точкой для изложения учения о будущем, восьмом, веке как Воскресения, так и Преображения. В 34-й гомилии свт. Григорий связал своё возвышенное учение о Фаворском свете с участием святых в будущем, восьмом, веке. В этом изложении есть одна особенность: подобно тому как число восемь выходит за обычное седмичное число дней, так и шестое духовное чувство выходит за пределы пяти чувств. Значит, в будущем веке его восьмичный характер будет особо точно соответствовать характеру шестого умного чувства, особо ответственного за духовное боговидение¹⁶¹.

Почему один [евангелист] сказал: “через шесть дней”, а другой превзошёл и число семь, сказав о восьми? Поскольку великое видение света Преображения Господня есть таинство восьмого, то есть будущего века, появляющегося после прекращения созданного за шесть дней мира и после преодоления соответствующего нам чувства, действующего в соответствии с шестидневным творением: у нас пять чувств, но когда к ним добавляется соответствующее чувству производимое слово, оно делает действие нашего чувства шестигранным. Не только выше чувства, но и выше слова есть Царство, благовещанное достойным Бога...¹⁶²

158 См.: *Cyrellus Alexandrinus. Commentarius in XII prophetas minores // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas: in 2 vols. / ed. P. E. Pusey. Vol. 1. Oxford, 1868. P. 86:3–14.*

159 *Gregorius Agrigentinus. Commentarius in Ecclesiasten 9, 20:13–40.*

160 *Joannes Damascenus. Homilia in transfigurationem salvatoris nostri Jesu Christi 8:22–26.*

161 См.: *Gregorius Palamas. Homiliae 34, 5–6.*

162 ...Ἡ ἑπταήμενή τοῖς ἄξιοις τοῦ Θεοῦ βασιλεία... (*Gregorius Palamas. Homiliae 34, 6:3–13*).

6. Общие итоги

Очевидно, что в святоотеческом учении оказались теснейшим образом связаны духовно-аскетическое, богословское и эсхатологическое учение. На примере учения о восьмом дне, имеющем совершенно очевидный пасхальный характер, видно, что святые отцы имели единый образ мысли, побуждавший их к созерцательному формулированию важнейших духовных смыслов. Все воскреснут, но в воскресенье жизни — только те, кто очистил и исправил себя ради Христа. Духовное воскресение происходит, по учению прп. Симеона Нового Богослова и ряда других отцов, ещё при жизни¹⁶³. Но постоянное стремление к обретению духовного воскресения не отменяет, а только усиливает и побуждает обратить особое внимание на исторический факт Воскресения, таинственно повторяющийся в ежегодном, еженедельном и ежедневном литургических циклах. Таинство Воскресения есть таинство будущего восьмого века как Небесного Царствия, которое отчасти можно предвосхитить на земле по мере подвигов и трудов.

Притча о десяти девах завершается словами Христа Спасителя, обращёнными дословно к неразумным девам, а в более широком смысле — ко всем людям, стремящимся ко спасению: *Он же сказал им в ответ: «истинно говорю вам: не знаю вас». Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий* (Мф. 25, 12–13).

Данная притча находит себе предельно обобщённый духовно-назидательный пересказ в следующих песнопениях:

Се, Жених грядёт в полунощи, и блажен раб, егѡже обрящет бдяща: недостѡин же паки, егѡже обрящет унывающа. Блюди́ ѹбо, душе́ моя, не снѡм отяготи́ся, да не смѣрти предана́ будеши и Царствія вне затвори́шися, но воспріяни зову́щи: Свят, Свят, Свят еси́, Бѡже, Богородицею помилуй нас¹⁶⁴.

Черто́г Твой ви́жду, Спа́се мой, украше́нный, и оде́жды не ймам, да вни́ду в онь: просвети́ одея́ние души́ моея́, Светода́вче, и спаси́ мя¹⁶⁵.

Первое из этих песнопений троекратно поётся после Шестопсалмия на утрене Великого Понедельника. Второе поётся на утрене в Великий Понедельник, Вторник и Среду.

163 См.: Дионисий (Шлёнов), игум. Учение о воскресении души у свв. Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М., 2017. С. 341–362.

164 Службы Страстной седмицы Великого поста. М., 1994. С. 28–29.

165 Там же. С. 39, 105–106, 127.

Общий мотив как итоговых слов Спасителя, так и обоих песнопений — призыв к бдению. Под бдением понимается внутренняя подготовка перед встречей со Христом Спасителем как строгим Судией для недостойных и как другом и Женихом для достойно подготовившихся к этой встрече. Елей для светильников — символ духовного света и озарения. Но весь смысл встречи в том, чтобы бодрствующие удостоились совоскреснуть с Воскресшим и разделить с Ним подлинную радость Воскресения.

Уверенность в том, что по аналогии с днями творения развивается история человечества, приходящая, в конце концов, к своему завершению, совсем не пессимистическая. Встреча Христа с трезвящимися будет носить исключительно торжественный характер вечного духовного пира. Вступить в день Господень или в избранный святой день, именуемый также восьмым, последним и одновременно первым, в будущем веке будет возможно тому, кто и при жизни смог приобщиться по-настоящему к подлинной радости Воскресения.

День восьмой выходит за пределы обычного времени, но всё-таки оказывается и в этом времени — как соль, закваска и начало времени, переходящего в вечность. Этот день неуловим для грешника, но открыт праведнику. Он приобретается с трудом, а теряется легко — в силу неразумия души.

Связь содержания притчи о десяти девах с представлениями о восьмом, особенном дне Воскресения очень важна. Образ восьмого дня, с одной стороны, исключительно ветхозаветный (по реальному использованию), а с другой — исключительно новозаветный (как указание на день Христова Воскресения), оказывается жизненно необходимым для тех, кто стремится жить согласно речению Христа: *Небо и земля прейдут, а слова Мои не прейдут* (Лк. 21, 33), — или согласно апокалиптическому *ожидаем нового неба и новой земли* (2 Пет. 3, 13; ср.: Апок. 21, 1).

Восьмой день — это новое Пасхальное время, которое и на земле, и тем более за пределами земного бытия оказывается подлинным измерением вечности.

Источники

Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos // PG. T. 27. Col. 59–590.

Athanasius Alexandrinus. Synopsis scripturae sacrae [Dub.] // PG. T. 28. Col. 283–437.

Basilius Caesariensis. Epistulae // Saint Basile. Lettres: in 3 vols. / ed. Y. Courtonne. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres, 1957.

- Basilii Caesariensis*. Homiliae in hexaemeron // *Basilii von Caesarea*. Homilien zum Hexaemeron / hrsg. von E. Amand de Mendieta, S. Rudberg. Berlin, Akademie Verlag, 1997. (GCS, Neue Folge; Bd. 2).
- Basilii Caesariensis*. Regulae morales // PG. T. 31. Col. 700–888.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistulae paschales sive Homiliae paschales // PG. T. 77. Col. 401–981.
- Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Joannem // *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini* in D. Joannis evangelium: in 3 vols. / ed. P. E. Pusey. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1872.
- Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Lucam (in catenis) // PG. T. 72. Col. 475–950.
- Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in XII prophetas minores // *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini* in XII prophetas: in 2 vols. / ed. P. E. Pusey. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1868.
- Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione et cultu in spiritu et veritate // PG. T. 68. Col. 133–1126.
- Ecloga Basilicorum / hrsg. von L. Burgmann. Frankfurt am Main: Löwenklau-Gesellschaft, 1988. (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte; Bd. 15).
- Ephraem Syrus*. Precationes e sacris scripturis collectae, quarum pleraequae sunt Sancti Ephraim, pro iis qui uolunt suam ipsorum proclium ad passiones uoluptatesque uoluntatem cohibere // *Όσίου Έφραΐμ τοῦ Σύρου ἔργα*, τ. 6 / ἔδ. Κ. Γ. Φραντζολάς. Θεσσαλονίκη: Το Περιβόλι της Παναγίας, 1995. Σ. 280–353.
- Ephraem Syrus*. Sermo in pretiosam et vivificam crucem, et in secundum adventum, et de caritate et eleemosyna // *Όσίου Έφραΐμ τοῦ Σύρου ἔργα*, τ. 4 / ἔδ. Κ. Γ. Φραντζολάς. Θεσσαλονίκη: Το Περιβόλι της Παναγίας, 1992. Σ. 129–154.
- Epiphanius*. Homilia in laudes Mariae deiparae [Sp.] // PG. T. 43. Col. 485D–501C.
- Epiphanius*. Panarion (= Adversus haereses). Vol. 1, 1–33 // *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*. 3 Bde / hrsg. von K. Holl. Bd. 1. Leipzig: Hinrichs, 1915. (GCS; Bd. 25). S. 153–161, 169–233, 238–464.
- Epiphanius*. Panarion (= Adversus haereses). Vol. 2, 34–64 // *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*. 3 Bde / hrsg. von K. Holl. Bd. 2. Leipzig: Hinrichs, 1922. (GCS; Bd. 31). S. 5–210, 215–523.
- Epiphanius*. Panarion (= Adversus haereses). Vol. 3, 65–80, De fide // *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*. 3 Bde / hrsg. von K. Holl. Bd. 3. Leipzig: Hinrichs, 1933. (GCS; Bd. 37). S. 2–229, 232–414, 416–526.
- Eusebius*. Commentaria in Psalmos // PG. T. 23. Col. 65–1396.
- Eusebius*. Generalis elementaria introductio (= Eclogae propheticae) // *Eusebii Pamphili episcopi Caesariensis eclogae propheticae* / ed. T. Gaisford. Oxford: Oxford University Press, 1842. P. 1–236.
- Eustathius*. Commentarius in hexaemeron (CPG 3393) // PG. T. 18. Col. 708–793.
- Euthymius Zigabenus*. Commentarius in psalterium // PG. T. 128. Col. 41–1325.
- Georgius Cedrenus*. Compendium historiarum // *Georgius Cedrenus* Ioannis Scylitzae ope: in 2 Bde. / hrsg. von I. Bekker. Bd. 1. Bonn: Weber, 1838. (CSHB; Bd. 8). S. 3–802.
- Gregorius III Patriarcha*. Responsio ad epistolam Marci Ephesii (ex variis sanctorum sententiis) // PG. T. 160. Col. 111–204.

- Gregorius Nazianzenus*. Carmina quae spectant ad alios // PG. T. 37. Col. 1451–1599.
- Gregorius Nazianzenus*. In dictum evangelii: Cum consummasset Jesus hos sermones (orat. 37) // PG. T. 36. Col. 281–308.
- Gregorius Nazianzenus*. In pentecosten (orat. 41) // PG. T. 36. Col. 427–452.
- Gregorius Nazianzenus*. In sanctum baptismum (orat. 40) // PG. T. 36. Col. 360B–425.
- Gregorius Nyssenus*. De creatione hominis sermo alter (recensio C) [Sp.] // *Gregorii Nysseni opera*: in 10 vols. Vol. suppl. / ed. H. Hörner. Leiden: Brill, 1972. P. 41a–72a.
- Gregorius Nyssenus*. In inscriptiones Psalmorum // *Gregorii Nysseni opera*: in 10 vols. Vol. 5 / ed. J. McDonough, P. Alexander. Leiden: Brill, 1962. P. 24–175.
- Gregorius Nyssenus*. In sextum Psalmum // *Gregorii Nysseni opera*: in 10 vols. Vol. 5 / ed. J. McDonough, P. Alexander. Leiden: Brill, 1962. P. 187–193.
- Gregorius Nyssenus*. Orationes VIII de beatitudinibus // PG. T. 44. Col. 1194–1303.
- Hesychius Illustrius*. Homilia in natalem Christi (fort. pars operis Historia Romana atque omnigena) // *Chronicon paschale*: in 2 Bde. / ed. L. Dindorf. Bd. 2. Bonn: Weber, 1832. (CSHB; Bd. 12). S. 116–117.
- Ioannes Chrysostomus*. Ad Stelechium de compunctione (lib. 2) // PG. T. 47. Col. 411–422.
- Ioannes Chrysostomus*. Precatio [Sp.] // PG. T. 64. Col. 1064–1068.
- Ioannes Climacus*. Scala paradisi // PG. T. 88. Col. 631–1161.
- Ioannes Damascenus*. De sacris jejuniis // PG. T. 95. Col. 64–77.
- Macarius*. Apocriticus seu Μονογενής // *Macarios de Magnésie*. Le monogénès: in 2 vols. / ed. R. Goulet. Vol. 2. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003. P. 2–375.
- Manuel II Palaeologus*. Dialogi cum mahometano // *Manuel II. Palaiologos*. Dialoge mit einem «Perser» / hrsg. von E. Trapp. Wien: Böhlau, 1966 (Wiener Byzantinistische Studien; Bd. 2). S. 3–302.
- Matthaeus Blastares*. Collectio alphabetica // Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφύμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων / ἐδ. Μ. Ποτλῆς, Γ. Α. Ράλλης. Τ. 6. Ἀθήναι, 1859. Σ. 31–518.
- Melito Sardianus*. Fragmentum (P. Bodmer 12) // *Méliton de Sardes*. Sur la Pâque et fragments / ed. O. Perler. Paris: Éditions du Cerf, 1966. (SC; vol. 123). P. 128.
- Michael Choniates*. Epistulae // *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ χωνιάτου τὰ σωζόμενα*: τ. 1–2 / ἐδ. Σ. Π. Λαμπρός. Τ. 2. Ἀθήναι: Ἐκ τοῦ τυπογραφείου Παρνασσού, 1880. Σ. 1–357.
- Michael Glycas*. Quaestiones in sacram scripturam (Cap. 41–98) // *Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ*. Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς / ἐδ. Σ. Εὐστρατιάδης. Ἀλεξάνδρεια: Πατριαρχικόν Τυπογραφεῖον, 1912. Σ. 1–463.
- Miracula XLV sancti Artemii* // *Varia graeca sacra* / ed. A. Papadopoulos-Kerameus. St. Petersburg: Kirschbaum, 1909. (Subsidia Byzantina lucis ope iterate; vol. 6). P. 1–75.
- Narratio Sancti Agapii* (BHG 2017) // Cod. Athen. gr. 2634. Fols. 213v–229v.
- Nicodemus Hagiorita*. Confessio fidei // Ἐν ἀσκήσει καὶ μαρτυρίῳ / ἐδ. Π. Β. Πάσχος. Ἀθήναι: Ἐκδόσεις Ἄρμος, 1996. (Υμναγιολογικὰ Κείμενα καὶ Μελέτες; τ. 3). Σ. 105–181.
- Nicon Nigri Montis*. Canonarium vel Typicon (cap. 1–4) // Тактикон Никона Черногорца: Греч. текст по рукописи № 441 Синайского монастыря св. Екатерины / изд. В. Н. Бенешевич.

- Вып. 1. Петроград: Записки Историко-Филологического Факультета Петроградского Университета, 1917. С. 4–119.
- Oecumenius*. Commentarius in Apocalypsin // The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse / ed. H. C. Hoskier. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1928. P. 29–260.
- Origenes*. Libri X in Canticum canticorum (fragmenta) // *Origenes Werke*. Bd. 8 / hrsg. von W. A. Baehrens. Leipzig: Teubner, 1925. (GCS; Bd. 33).
- Origenes*. Scholia in Canticum canticorum // PG. T. 17. Col. 253–288.
- Origenes*. Selecta in Psalmos [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. T. 12. Col. 1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685.
- Suda*. Lexicon / hrsg. von I. Bekker. Berlin: G. Reimer, 1854.
- Synaxarium ecclesiae Constantinopoleos. Synaxarium mensis Septembris // Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi / ed. H. Delehay. Brussels: Socios Bollandianos, 1902 (†1985). (Acta Sanctorum; vol. 62). Col. 1–94.
- Theodoretus*. Interpretatio in Psalmos // PG. T. 80. Col. 857–1997.
- Thomas Magister*. Ecloga nominum et verborum Atticorum // *Thomae Magistri sive Theoduli monachi ecloga vocum Atticarum* / ed. F. Ritschl. Halle: Orphantropheus, 1832 (Hildesheim: Olms, †1970). P. 1–411.
- Typicon liturgicon // Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας / ἐδ. Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. T. 2. St. Petersburg: Kirschbaum, 1894. Σ. 1–254.
- Typicon sive regula sancti Sabbae Serbiae // Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster / hrsg. von P. Meyer. Leipzig: Hinrichs, 1894. S. 184–187.
- Службы Страстной седмицы Великого поста. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1994.

Литература

- Дионисий (Шлёнов), игум. Учение о воскресении души у свв. Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: ОЦАД, 2017. С. 341–362.
- Μοναστηριώτης Ν., πρωτ.* Περί της ώρας της Αναστάσιμης Θείας Λειτουργίας. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/katigories/10-aropseis/43232-peri-tis-oras-tis-anastasimis-theias-leitourgias> (дата обращения 12.06.21).
- Πειραιώς Σεραφεΐμ (Μεντζελόπουλος).* Διευκρινίσεις περί της ώρας της Αναστάσεως. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/epikairotitaxronika/43169-peiraios-serafeimis-diefkriniseis-peri-tis-oras-tis-anastaseos> (дата обращения 12.06.21).

ЭКЗЕГЕЗА И БОГОСЛОВИЕ ОРИГЕНА В ТОЛКОВАНИИ НА Иер. 1, 6: *Я НЕ УМЕЮ ГОВОРИТЬ, ИБО Я СЛИШКОМ МОЛОД*

Диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент МДА, доцент кафедры библеистики МДА
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
patrology@yandex.ru

Для цитирования: *Кожухов С., диак.* Экзегеза и богословие Оригена в толковании на Иер. 1, 6: «Я не умею говорить, ибо я слишком молод» // Вопросы богословия. 2021. № 1 (5). С. 103–112. DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.006

Аннотация

УДК 271-277(091)

В исследовании рассматривается экзегеза и богословие Оригена на одно из мест книги пророка Иеремии: *Я не умею говорить, ибо я слишком молод* (Иер. 1, 6). Каждый пророк, по мнению Оригена, является символом Христа. Исходя из этого, Ориген рассматривает вышеуказанный текст, развивая его толкование в христологическом ключе. Иеремия не умел говорить, поскольку был молод, но он символ Христа. В таком случае можно ли и Христу приписать подобное неумение говорить? Ориген отвечает на этот вопрос положительно, проводя различие между Божеством и человечеством Христа. Экзегеза Оригена идёт в привычном для него ключе: Писание — слово Божие, и оно должно быть подобающим образом истолковано с пользой для христиан.

Ключевые слова: Бог, Божество, восхождение, Иеремия, Ориген, символ, спасение, Спаситель, уничтожение, Человек.

**Origen's Exegesis and Theology in the Interpretation
of Jer. 1, 6: *I do not know how to speak
because I am too young***

Deacon Sergey Kozhukhov

Associate Professor of the Moscow Theological Academy
Associate Professor at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy

The Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia
patrology@yandex.ru

For citation: Kozhukhov, Sergey A., deacon. "Origen's Exegesis and Theology in the Interpretation of Jer. 1, 6: 'I do not know how to speak because I am too young'". *Theological Questions*, no. 1 (5), 2021, pp. 103–112 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.006

Abstract. The article analyzes Origen's exegesis and theology in the interpretation of the passage from the book of Jeremiah (1, 6): *I do not know how to speak because I am too young*. Every prophet, according to Origen, is a symbol of Christ. Basing on this, Origen considers the above text, developing its interpretation in a Christological way. Jeremiah could not speak because he was young, but he is a symbol of Christ. In this case, is it possible to attribute similar properties to Christ? Origen answers this question positively, making a distinction between the Deity and the humanity of Christ. Origen's exegesis proceeds in the usual way: Scripture is the word of God and should be properly interpreted for the benefit of Christians.

Keywords: ascension, Deity, God, humiliation, Jeremiah, Man, Origen, salvation, Savior, symbol.

В «Гомилиях» Оригена на книгу пророка Иеремии мы встречаем несколько важных принципов и подходов экзегезы Оригена, которые он применяет для интерпретации данной книги. Помимо двух уровней толкования, которые можно разделить на буквальный и духовный, александриец последовательно проводит, и не только в этих «Гомилиях», но и во всех своих текстах, три важнейших герменевтических принципа: 1) толкование должно соответствовать достоинству Бога, поскольку Писание — это слово Божие; 2) толкование Писания при помощи самого Писания; иными словами использования других мест св. Писания для нахождения более точного смысла толкуемого текста; 3) польза и назидание для слушающих и интересующихся смыслом текста¹. Применение этих вышеуказанных принципов мы находим в толковании на слова: *А я сказал: о, Господи Боже! Я не умею говорить, ибо я слишком молод* (Иер. 1, 6). Однако данное место представляется важным и с точки зрения христологического учения Оригена²; в частности, оно показывает, как александриец понимал различие Божества и человечества во Христе. Таких терминов, как «природа» или «сущность», Ориген здесь не употребляет, однако понятно, что речь идёт именно об этом, поскольку чётко указывается на свойства той и другой природы Спасителя.

Прежде чем приступить к толкованию данного места, Ориген делает важные методологические пояснения, о которых мы упомянули выше: «исследовать»³ текст «в соответствии с достоинством Слова»⁴, «в соответствии с истиной»⁵, привлечь во свидетельство другие места Писания. Буквальный смысл базируется на рассмотрении текста Писания, на основании которого происходит восхождение к духовному смыслу. Иными словами, Ориген восходит от символа, которым является Иеремия, к его раскрытию во Христе:

- 1 Принципы и методы толкования Оригена рассматривают многие современные авторы. Сам Ориген изложил их в четвёртой книге «О началах». См.: *Origenes. De principiis IV // GCS. 22. P. 392–464; Ориген. О началах / пер. с лат. Н. Петрова. СПб., 2000. С. 301–364; Simonetti M. Lettera e/o allegoria. Roma, 1985. (Studia Ephemeridis «Augustinianum»; vol. 23). P. 73–98. Важные аспекты толкования и метода Оригена при толковании Ветхого и Нового Завета отмечаются в статье М. Уоллраффа: *Wallraff M. Il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento nella teoria esegetica di Origene // Origeniana Octava / ed. L. Perrone. Leuven: Leuven University Press; Peeters, 2003. P. 779–788.**
- 2 Христология Оригена подробно разбирается в исследовании М. Симонетти: *Simonetti M. Studi sulla cristologia del II e III secolo. Roma, 1993. (Studia Ephemeridis «Augustinianum»; vol. 44). P. 145–183.*
- 3 *Origenes. Homiliae in Jeremiam I, 7 // SC. 232. P. 208.*
- 4 *Ibid.*
- 5 *Ibid.*

Мы знаем, что наш Спаситель — это Господь; мы исследуем соответственно с достоинством слова (ζητοῦμεν κατὰ τὴν ἀξίαν τοῦ λογοῦ) и в соответствии с истиной (κατὰ τὴν ἀλήθειαν), чтобы возвести (ἀναγαγεῖν) это к Спасителю; для этого необходимо взять в свидетели Писания (λαβεῖν τὰς γραφάς). Ведь если наши предположения и толкования не содержат свидетельств [из Писания], то они являются недостоверными (αἱ ἐξηγήσεις ἄπιστοι)⁶.

Восхождение к духовному смыслу, а в данном случае это христологический смысл, является, безусловно, полезным и назидательным элементом для слушающих, поскольку Ветхий Завет пророчествует и прообразует Христа, что является необходимым для его принятия христианами. Далее Ориген переходит непосредственно к экзегезе текста Иер. 1, 6 и представляет образ пророка Иеремии как символ Христа, а слова: *Я не умею говорить, ибо я слишком молод* (Иер. 1, 6), обращённые к пророку, достойными, чтобы быть отнесёнными и к Спасителю. Однако для выяснения этого Ориген использует форму риторических приёмов и вопросов для привлечения внимания слушающих к наиболее важным местам. Рассмотрим этот текст.

Ориген спрашивает: «Каким же образом сказанное возводит (ἀναγαγεῖν) нас к Спасителю?»⁷ Это место, с которого начинается то, что Ориген называет «анагоге» или духовное толкование, восхождение к образу, опираясь на прообраз как символ⁸. Александриец начинает с рассуждения о том, что трудность этого текста мешает отнести эти слова ко Христу

6 *Origenes. Homiliae in Jeremiam I, 7 // SC. 232. P. 208.* Толкование Св. Писания посредством других мест Св. Писания позволяет избежать ошибок в толковании и слишком буквального понимания текста. В сочинении «О началах» Ориген, опираясь на сказанное Христом: *Исследуйте Писания...* (Ин. 5, 39), говорит, что должно старательно исследовать, где истинно то, что говорит буква, «...а также на основании сходных изречений, по мере сил отыскивать разъяснённый повсюду в Писании смысл того, что невозможно по букве» (*Origenes. De principiis IV, 3, 5 // GCS. 22. S. 331.*)

7 *Origenes. Homiliae in Jeremiam I, 7 // SC. 232. P. 208.*

8 Которое, как известно, имеют все места Св. Писания без исключения. Более того, духовное толкование не ограничивается лишь одной версией толкования, но имеет многочисленные смыслы, поскольку Писание — это слово Божие, которое не имеет предела или ограничения в смысле. Главное, чтобы этот смысл соответствовал высоте божественного достоинства и исходил из того, что Писание — это слово Божие. Даже сам термин «слово» (λόγος) очень близок в текстах Оригена к отождествлению с ипостасным Словом и рассматривается как Его проявление. Тогда как буквальный смысл для Оригена не всегда представляется пригодным для назидания (ὠφέλεια) и тем более соответствующим величю Божию. Однако, отрицая наличие его в некоторых местах Св. Писания, Ориген не отрицает, что события, зафиксированные в священных книгах, действительно произошли в определённый исторический период.

и может таким образом ограничивать в толковании. По мнению Оригена, это вопрос, который должен уметь разрешить экзегет. Каким образом должно, подобающе Спасителю и Его достоинству, истолковать слова *я не умею говорить и я ещё молод* (Иер. 1, 6)? Не противоречат ли они Божественному всемогуществу? Здесь речь заходит о вещах, способных, на первый взгляд, особенно в глазах простых людей, к которым обращается Ориген, умалить величие Бога. Иными словами, Ориген ставит вопрос: может ли Бог не уметь говорить и быть молодым?

Александриец сразу же прибегает к свидетельствам других мест из самого Писания, где находит общую идею умаления и самоуничтожения Сына Божия, которая созвучна с текстом Иеремии. Сначала Ориген приводит две цитаты из Исаяи: *Ибо прежде, нежели этот младенец будет разуметь отвергать худое и избирать доброе* (Ис. 7, 16) и: *Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил* (Ис. 7, 14). Вышеприведённые места из пророка Исаяи являются пророчеством о пришествии Сына Божия в мир, о рождении Его от Девы Марии по человечеству, и указывают на присущие младенческому возрасту свойства. Данные тексты, где Исаяя пророчествует о Христе, перекликаются с вышеприведённым текстом книги Иеремии, где говорится о неумении говорить и молодом возрасте, и обращены к самому Иеремии. Основываясь на текстах Исаяи и рассматривая Иеремию как символ (σύμβολον)⁹ Христа, Ориген полагает, что нет ничего недостойного приписать такие свойства Спасителю, воспринявшему человечество. Иными словами, он предлагает адресовать эти слова и Самому Христу. Для подтверждения христологического толкования он приводит ещё две цитаты из Нового Завета¹⁰: *Уничжил Себя Самого* (Флп. 2, 7) и *Преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков* (Лк. 2, 52). Здесь говорится о совершенствовании и росте, которые присущи человеческой природе:

Ибо никто не возрастает, если уже обладает совершенством, но возрастает тот, кто имеет необходимость в росте. Стало быть, Он возрастал *возрастом*, возрастал *в премудрости*, возрастал *в славе у Бога и человеков* (ср. Лк. 2, 52).

Однако это был Бог, Который уничтожил Самого Себя до такой степени, что снизошёл к людям ради их спасения, став человеком. Ориген пишет:

9 *Origenes. Homiliae in Jeremiam I, 6 // SC. 232. P. 204.*

10 Так Ориген систематически и последовательно показывает единство двух Заветов, Ветхого и Нового, постоянно цитируя тот и другой, показывая их связь и преемство. В этом можно видеть полемику против Маркиона и гностиков.

...Тот, Кто именуется Премудростью, Кто именуется Силой Божией (см. 1 Кор. 1, 24), — Тот, Который принёс нам *полноту Божества, обитающую в Нём телесно* (см. Кол. 2, 9)¹¹. <...> Итак, если Он *уничжил Себя Самого*, сойдя на землю и после того как, уничив добровольно Самого Себя (ἐκὼν κενώσας ἑαυτόν), воспринял сновато, из-за чего *уничжил Себя Самого*...¹²

Поскольку во Христе наличествует соединение Божества и человечества, то незнание, возрастание, молодость, преуспевание, — иными словами, умаление (κένωσις), или уничивение, несвойственные Божеству, приписываются Его человеческой природе, поэтому вышеприведённые слова из книги пророка Иеремии: *Я не умею говорить* и *Я ещё молод* — могут прообразовательно возводить (ἀναγαγεῖν) нас к Спасителю, относясь к Его человечеству, что Ориген и показал на основании двух других мест — из Евангелия и пророка Исайи:

Итак, если Он уничивил Себя Самого, сойдя на землю и после того как, уничив добровольно Самого Себя (ἐκὼν κενώσας ἑαυτόν), воспринял снова то, из-за чего уничивил Себя Самого, — что же здесь странного, если... уничивил Себя добровольно, Он возрастал возрастом, преуспевал в *премудрости и любви у Бога и человеков* (Лк. 2, 52) и [что] исполняются в Нём слова: *Прежде нежели этот младенец будет разуметь отвергать худое и избирать доброе*... (Ис. 7, 16) — и другие слова, которые я цитировал из Исайи?¹³

Далее в восьмом и девятом параграфах Ориген даёт пространное пояснение вышеприведённого толкования, пытаясь максимально ясно донести до слушающих смысл сказанного. Он вновь возвращается к фразе: *Я не умею говорить* (οὐκ ἐπίσταμαι λαλεῖν), используя игру разными смысловыми оттенками значения слова «ἐπίσταμαι», как бы рассуждая от лица присутствующих: «Разве можно отнести к Спасителю слова: *не знаю* (οὐκ ἐπίσταμαι)?»¹⁴ Ориген допускает, что неумение говорить не принадлежит Божеству Спасителя. Это свойство человечества,

11 Origenes. Homiliae in Jeremiam I, 6 // SC. 232. P. 206.

12 Ibid. I, 7 // SC. 232. P. 210.

13 Ibid.

14 Греческий термин ἐπίσταμαι допускает два главных значения «уметь» и «знать» (Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. 5-е изд. СПб., 1899 (М., 2006). С. 505), что позволяет Оригену использовать в толковании оба значения, используя другие места из Св. Писания и синонимы данного термина. Перевод на русский язык в этом месте «не знаю» отражает смысл передаваемого текста, а точнее текстов. Ориген, как представляется, использует три похожих по сюжету места (Мф. 25, 12; Лк. 13, 26; Мф. 7, 23), где говорится о том, что Бог не знает грешников. Поэтому использованный в первом случае перевод «не умею» не отражает смысла евангельских текстов.

и его невозможно приписать Христу — *Единородному* (Ин. 1, 14), Сыну Божию, *Перворождённому всей твари* (Кол. 1, 15). Но, как находит Ориген, такое толкование возможно, если обратиться к одному из евангельских текстов. Он задаёт вопрос:

Смотри, можно ли в этой фразе найти что-нибудь возвышенное и достойное Спасителя в том смысле, что, не зная определённые вещи, лучше было бы их не знать, чем если бы Он их знал; и я опираюсь на его голос, который утверждает, что некоторые вещи Он не знает. А те, которые говорят Ему [Спасителю]: *Мы ели и пили пред Тобою...* (Лк. 13, 26), [...] и: *...не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?* (Мф. 7, 32), и Он отвечал им: *Отойдите от Меня, я никогда не знал вас*¹⁵. Возможно, фраза: *Я никогда не знал вас*, сказанная Спасителем, означает меньшее [проявление] могущества? Или же, наоборот, большее и достойное удивления, поскольку Он не знает злых людей и тех, которые погибают? <...> Очевидно, что грешников Бог не знает»¹⁶.

Из ответа, данного самим Оригеном, ясно, что величие и достоинство Спасителя как Бога никак не умаляется подобным незнанием, поскольку Бог действительно не хочет знать грешников. Однако в евангельском тексте это говорится посредством притчи, образно. Буквальный смысл сказанного в Евангелии заключается не в том, что Бог не знает их, а в том, что Бог предаёт забвению грешников и осуждает их как делателей неправды. Но в толковании данного места Ориген использует иной подход. Для него важна вербальная общность смысла или даже просто термина, употребляемого в книге пророка Иеремии и в евангельских текстах. Эта общность заключается в словах, выражающих незнание: не знаю (οὐκ οἶδα) грешников — и не умею, не знаю, как говорить (οὐκ ἐπίσταμαι λαλεῖν). Поскольку Иеремия символизирует Спасителя, то на основании евангельского текста, где Спаситель

15 Это место, которое приводит Ориген, состоит из отрывков разных мест Писания: *После приходят и прочие девы, и говорят: Господи! Господи! отвори нам. Он же сказал им в ответ: истинно говорю вам: не знаю вас* (οὐκ οἶδα ὑμᾶς) (Мф. 25, 12); *Тогда станете говорить: мы ели и пили пред Тобою, и на улицах наших учил Ты. Но Он скажет: говорю вам: не знаю вас* (οὐκ οἶδα ὑμᾶς), *откуда вы; отойдите от Меня все делатели неправды* (Лк. 13, 27); *Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили? И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас* (οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς); *отойдите от Меня, делающие беззаконие* (Мф. 7, 23). Такой метод аргументации — путём приведения многих мест Св. Писания — часто использовался Оригеном.

16 *Origenes. Homiliae in Jeremiam I, 8 // SC. 232. P. 212.*

говорит, что Он «не знает» грешников, Ориген находит наличие общей идеи в повествовании обоих мест св. Писания и, применяя метод толкования Писания при помощи Писания, подтверждает таким образом свою интерпретацию слов: *А я сказал: о, Господи Боже! я не умею говорить* (οὐκ ἐπίσταμαι λαλεῖν), *ибо я ещё молод* (Иер. 1, 6).

Итак, в христологическом смысле, полагает Ориген, данное место указывает на две природы Спасителя. Александриец считает, что Бог Слово не умел говорить, поскольку ещё не «вошёл в человеческое тело (ἔρχεται εἰς σῶμα ἀνθρώπινον)»¹⁷, не стал человеком, пребывая с Отцом: Сын есть Слово Отца, которое *было в начале у Бога* (Ин. 1, 2), предвечно «в Отце». Иными словами, Он был «старейший» (πρεσβύτερος)¹⁸, по той причине, что был *Первородный всякой твари* (Кол. 1, 15). Ориген допускает, что Бог Слово может не знать грешников, следовательно, может не знать или не уметь говорить, поскольку до воплощения Сын не обладал свойствами человеческой природы и не говорил как человек. Когда же Он воспринял тело, то стал «юнейшим» (νεώτερος) в силу телесного рождения: «...юн, поскольку пришёл к концу веков (Евр. 9, 26) и вступил в [человеческую] жизнь в конце веков»¹⁹; тогда Он и начал учиться говорить с самого юного возраста, как делают это все дети.

Таким образом, на слова из книги пророка Иеремии: *я не умею говорить* и *я ещё молод* (Иер. 1, 6), Ориген даёт христологическое толкование. С одной стороны, это осуществление Божественного кеносиса (κένωσις), что указывает на восприятие Спасителем человечества, и наличие у Него человеческих свойств, присущих человечеству; с другой — Ориген допускает, что этот стих может косвенно указывать на Божество Спасителя как предвечного Сына Божия, поскольку говорить — значит быть ещё и человеком. Сын, став человеком, пришёл в земное бытие, но всегда как Сын Божий, «Премудрость», «Сила Божия» (см. 1 Кор. 1, 24) был вечно с Отцом:

Итак, Он говорит: *Я не умею говорить* (Иер. 1, 6), Я умею нечто большее, чем говорить, Я знаю нечто большее этой человеческой речи. Ты хочешь, чтобы Я говорил с людьми? Я ещё не воспринял человеческого наречия, Я имею Свое наречие, Божие, Я Твоё Слово, Божие, Я знаю как обращаться к Тебе, а с людьми: *Я не умею говорить, Я ещё слишком молод* (Иер. 1, 6)²⁰.

17 Origenes. Homiliae in Jeremiam I, 8 // SC. 232. P. 214.

18 Ibid.

19 Ibid. Ориген указывает на две природы во Христе: «молод» Христос как человек, «стар» по причине первородства.

20 Origenes. Homiliae in Jeremiam I, 8 // SC. 232. P. 214.

Для Оригена Св. Писание — это книга, которая свидетельствует о Божестве и о человечестве Сына Божия, причём об этом говорит как Ветхий, так Новый Завет. О Боге Отце никто не может сказать полной истины, но можно иметь о Нем некоторое понятие «через посредство видимых тварей, на основании того, что естественным путём познает человеческий ум, и подтвердить из Св. Писания»²¹. Сын также никем не может быть познан в полной мере, но только Отцом²². И здесь также Св. Писание, по мнению александрийца, «научает, как должно думать о Нем, — и не только из Нового, но и из Ветхого Завета (non solum ex novo, sed etiam ex veteri testamento), а именно из деяний святых, которые служат прообразами Христа (a sanctis gesta ad Christum figuratiter referuntur); при посредстве этих деяний можно усмотреть или Божественную природу Его, или человеческую природу, принятую Им (ex quibus adverti vel divina eius natura vel humana, quae ab eo assumpta est, potest)»²³.

Таким образом, Писание свидетельствует нам о Христе как о Сыне Божием и как о Человеке, иными словами, пророчествует нам о Христе. Ориген ставит особый акцент на Ветхом Завете, поскольку именно он являет нам в ветхозаветных праведниках и пророках символы и прообразы Спасителя. В лице Иеремии Ориген представляет один из таких прообразов. Задача экзегета — правильно и точно раскрыть такой смысл. Толкуя пророка Иеремию, Ориген видит в самом пророке символ Христа, а в сказанных им словах — указание на человечество Христа, что Ориген и раскрывает в своём непростом толковании данного места, исходя при этом также из того, что оно указывает нам и на Божественную природу Спасителя как Сына Божия. Таким образом, символ или прообраз святого, в данном случае пророка Иеремии, даёт нам возможность увидеть посредством духовного толкования и восхождения к более возвышенному смыслу (ἀναγωγή) указание не только на человечество Христа, но и на Его Божественную составляющую. Такой метод позволяет Оригену посредством символа, аллегории или исторической аналогии, используя вышеназванный метод, интерпретировать Писание в христологическом смысле, что соответствует величию Бога, пользе христиан и является главной целью экзегезы Оригена.

21 *Origenes. De principiis* I, 3, 1 // GCS. 22. S. 49.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*

Источники

- Origène*. Homélie sur Jérémie. T. I: Homélie I–XI / éd. P. Husson, P. Nautin. Paris: Cerf, 1976. (SC; vol. 232).
- Origenes*. De principiis / hrsg. P. Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913. (GCS; Bd. 22).
- Ориген*. О началах / пер. с лат. Н. Петрова. СПб.: Амфора, 2000.

Литература

- Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. 5-е изд. СПб.: изд. авт., 1899 (М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006).
- Simonetti M.* Lettera e/o allegoria. Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum», 1985. (Studia Ephemeridis «Augustinianum»; vol. 23).
- Simonetti M.* Studi sulla cristologia del II e III secolo. Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum», 1993. (Studia Ephemeridis «Augustinianum»; vol. 44).
- Wallraff M.* Il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento nella teoria esegetica di Origene // *Origeniana Octava* / ed. L. Perrone. Leuven: Leuven University Press; Peeters, 2003. P. 779–788.

ТЕРМИНОЛОГИЯ СТАРЦА ИОСИФА ИСИХАСТА В УЧЕНИИ О ВОСХОЖДЕНИИ ЧЕЛОВЕКА К ОБОЖЕНИЮ

Иеромонах Павел (Полевой)

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
medistudio@mail.ru

Для цитирования: *Павел (Полевой), иером.* Терминология старца Иосифа Исихаста в учении о восхождении человека к обожению // Вопросы богословия. 2021. № 1 (5). С. 113–132. DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.007

Аннотация

УДК 271-185.5(091)

В работе впервые рассматриваются ключевые термины в учении старца Иосифа Исихаста о восхождении человека к обожению. Их точное понимание необходимо для более глубокого изучения и усвоения наследия старца Иосифа. Делается обзор терминов в учении о трёх ступенях совершенства, учения о Божественном Свете, рассматриваются термины высших благодатных состояний. Анализируются все изданные к настоящему времени творения старца Иосифа на греческом и русском языках. Показывается погружённость старца в аскетическое святоотеческое предание, в котором основным источником терминологии для него являются труды прп. Исаака Сирина.

Ключевые слова: благодать, Божественный Свет, Евагрий Понтийский, Иосиф Исихаст, Исаак Сирин, исихазм, обожение, терминология, три ступени совершенства.

Elder Joseph the Hesychast's Terminology in the Doctrine of the Man's Ascension to Deification

Hieromonk Pavel (Polevoy)

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

The Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

medistudio@mail.ru

For citation: Polevoy, Pavel, hieromonk. "Elder Joseph the Hesychast's Terminology in the Doctrine of the Man's Ascension to Deification". *Theological Questions*, no. 1 (5), 2021, pp. 113–132 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.007

Abstract. This is the first study to explore the key terminology in Elder Joseph the Hesychast's doctrine of the man's ascension to deification. Precise understanding of this terminology is necessary for profound exploration and adoption of Elder Joseph's legacy. The author reviews the terms used in Elder Joseph's doctrine of the three stages of perfection and in his doctrine of the Divine Light, and considers the terms of the higher states of grace. All the works by Elder Joseph currently published in Greek and Russian are analyzed. It is shown that Elder Joseph the Hesychast was deeply immersed into Holy Fathers' ascetic tradition, of which St. Isaac the Syrian's works constituted the main source of his terminology.

Keywords: deification, Divine Light, Evagrius Ponticus, grace, hesychasm, Isaac the Syrian, Joseph the Hesychast, terminology, three stages of perfection.

Введение

Описание восхождения человека к обожению занимает центральное место в учении старца Иосифа Исихаста. Письменным наследием, воспитанием учеников и своим личным примером старец Иосиф оставил нам учение о деятельном восхождении к этой высшей цели человека — становлению богом по благодати.

Цель данной статьи — семантический, контекстуальный, источниковедческий анализ ключевых терминов в учении старца Иосифа Исихаста о восхождении человека к обожению, что должно помочь его дальнейшему исследованию, а также системному и точному изложению. Система специальных аскетических и богословских понятий в рассматриваемом учении выражена лексикой исихазма, которая на данный момент мало изучена в русскоязычной научной литературе¹. В свою очередь, исследование творений старца Иосифа как части святоотеческого наследия также находится лишь на начальном этапе.

Творения старца Иосифа представляют собой его письма разным христианам, стихотворения², а также отдельный труд — «Десятигласная Духодвижная Труба»³, написанный им в жанре своеобразной «лестницы», в котором он описал восхождение к обожению, включающее в себя десять этапов.

Стиль произведений старца Иосифа Исихаста своеобразно архаичен. Старец Иосиф имел два класса образования⁴ и при своей малограмотности писал кафаревусой с синтаксическими и грамматическими ошибками⁵.

- 1 См.: Субботин К. Ю. Статус специальной лексики исихазма // Вестник РХГА. 2012. Т. 13. № 4. С. 27.
- 2 Первая редакция писем и стихотворений осуществлена в двух собраниях: *Ιωσήφ [ο Ησυχαστής], γέρων*. "Εκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Ἁγιον Ὄρος, 1996; *Ιωσήφ Βατοπαϊδινός, γέρων*. Θείας Χάριτος ἐμπειρίε. Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής. Ἐπιστολιμαία βιογραφία — Ἀνέκδοτες ἐπιστολὲ καὶ ποιήματα. Ἁγιον Ὄρος, 2005. Рус. пер. обоих собраний: *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатика). М.; Ахтырка, 2016 (далее при ссылках на русский перевод творений старца Иосифа Исихаста имеется в виду это издание). Вторая редакция писем и стихотворений осуществлена в одном собрании: *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέρων*. Ἐπιστολές καὶ ποιήματα. Ἁγιον Ὄρος, 2019.
- 3 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ // *Ιωσήφ Βατοπαϊδινός, γέρων*. Γέροντας Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής: Βίος — Διδασκαλία — «Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ». Ἁγιον Ὄρος, 2008. Σ. 245–339. Рус. пер.: Иосиф Исихаст. Десятигласная Духодвижная Труба // Иосиф Исихаст. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатика). М.; Ахтырка, 2016. С. 325–408.
- 4 *Εφρεμ Φιλοφεισκή, архим*. Предисловие // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатика). М.; Ахтырка, 2016. С. 19.
- 5 В указанных выше греческих изданиях есть фотографии фрагментов оригинальных писем старца Иосифа Исихаста.

При этом он был воспитан в святоотеческом Предании. Иногда старец Иосиф прямо ссылается на святоотеческие⁶, литургические⁷, библейские тексты⁸, жития святых⁹, но чаще в письмах просматриваются скрытые ссылки¹⁰, параллели¹¹ с трудами святых отцов. Также старец Иосиф Исихаст прямо рекомендует адресатам писем читать Священное Писание¹², книги церковных писателей¹³, жития святых¹⁴, труды определённых

- 6 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 36 // *Ιωσήφ [ο Ησυχαστής], γέρων*. "Εκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Άγιον Όρος, 1996. Σ. 213. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 36 // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатики). М.; Ахтырка, 2016. С. 152.
- 7 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 28 // *Ιωσήφ [ο Ησυχαστής], γέρων*. "Εκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Άγιον Όρος, 1996. Σ. 167. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 28 // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатики). М.; Ахтырка, 2016. С. 119.
- 8 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 22 // *Ιωσήφ [ο Ησυχαστής], γέρων*. "Εκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Άγιον Όρος, 1996. Σ. 138. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 22 // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатики). М.; Ахтырка, 2016. С. 98.
- 9 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 4 // *Ιωσήφ [ο Ησυχαστής], γέρων*. "Εκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Άγιον Όρος, 1996. Σ. 54. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 4 // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатики). М.; Ахтырка, 2016. С. 38.
- 10 Фраза старца Иосифа «Стань Аввакиром» (*Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 32 // *Ιωσήφ [ο Ησυχαστής], γέρων*. "Εκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Άγιον Όρος, 1996. Σ. 193. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 32 // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатики). М.; Ахтырка, 2016. С. 137) является отсылкой к слову прп. Иоанна Лествичника об Аввакире. См.: *Ιωανн Лествичник, прп*. Лествица 4, 29–30 // *Ιωανн Лествичник, прп*. Лествица, возводящая на небо. 8-е изд. М.: Сретенский монастырь, 2013. (Духовная сокровищница). С. 68–70.
- 11 Ср.: прп. Симеон Новый Богослов: «Ум да хранит сердце в то время, когда [человек] молится, и внутрь его да вращается неотходно» (*Симеон Новый Богослов, прп*. Слово 68 «О третьем образе внимания и молитвы» // *Симеон Новый Богослов, прп*. Творения. Т. 1: Слова 1–52. М., 1892 (Сергиев Посад, 1993). С. 185); старец Иосиф Исихаст: «...Тогда молящийся заключает ум в сердце круговращательно <...> сердце становится местом затвора и хранения ума» (*Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 25 // *Ιωσήφ [ο Ησυχαστής], γέρων*. "Εκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Άγιον Όρος, 1996. Σ. 153–154. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 25 // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатики). М.; Ахтырка, 2016. С. 109).
- 12 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. 'Επιστολή [111], πρὸς φοιτητὴ Φώτιο // *Ψυχωφελὴ Βατοπαϊδινά*. 23. Σ. 391. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо студенту Фотию // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатики). М.; Ахтырка, 2016. С. 276.
- 13 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. 'Επιστολή [110], πρὸς Μοναχὴ Βρυσίην (Καλαμάτα) // *Ψυχωφελὴ Βατοπαϊδινά*. 23. Σ. 390. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо монахине Вриене (15 марта 1959 г.) // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатики). М.; Ахтырка, 2016. С. 294.
- 14 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 23 // *Ιωσήφ [ο Ησυχαστής], γέρων*. "Εκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Άγιον Όρος, 1996. Σ. 145. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 23 //

святых отцов¹⁵, сборники святоотеческих текстов «Евергетин» (Εὐεργετινός) и «Добролюбие» (Φιλοκαλία)¹⁶.

Чаще всего старец ссылается на прп. Исаака Сирина, которого он называл «похвалой безмолвия и утешением подвижников» («Десятигласная духовдвижная труба»)¹⁷. Старец Иосиф всегда имел при себе томик прп. Исаака¹⁸, и когда он ссылался на святых отцов вообще, употребляя такие выражения, как «святые отцы говорили...», «святые отцы следовали...», он всегда имел в виду труды прп. Исаака Сирина¹⁹. Творения этого святого, по словам самого о. Иосифа, «...раскрывают подвижническую жизнь от А до Я, и их одних достаточно, чтобы с первых шагов наставить человека и привести его к совершенству»²⁰.

Таким образом, при первом взгляде на письменное наследие старца Иосифа Исихаста становится очевидно, что он при своей светской малограмотности был воспитан в духе святоотеческого Предания, при этом более всего на него повлияли труды прп. Исаака Сирина.

Термины в учении о трёх ступенях восхождения

Восхождение человека к обожению старец Иосиф Исихаст делит на три этапа, которые называет ступенями («βαθμίδες»). В этом он следует древнему учению о трёх ступенях совершенства, которое впервые было подробно описано Евагрием Понтийским в IV в.²¹ Позже под влиянием

Иосиф Исихаст. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатики). М.; Ахтырка, 2016. С. 103.

- 15 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας. Επιστολή 2 // Ιωσήφ [ο Ησυχαστής], γέρων. "Εκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Ἁγιον Όρος, 1996. Σ. 42. Рус. пер.: Иосиф Исихаст. Письмо 2 // Иосиф Исихаст. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатики). М.; Ахтырка, 2016. С. 29.*
- 16 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας. Επιστολή 16 // Ιωσήφ [ο Ησυχαστής], γέρων. "Εκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Ἁγιον Όρος, 1996. Σ. 115. Рус. пер.: Иосиф Исихаст. Письмо 16 // Иосиф Исихаст. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатики). М.; Ахтырка, 2016. С. 83.*
- 17 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας. Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ. Πέμπτον τῆς Σάλπιγγος ἤχημα // Ор. cit. Σ. 289. Рус. пер.: Иосиф Исихаст. Десятигласная Духодвижная Труба. Пятый глас Трубы // Указ. соч. С. 364.*
- 18 *Иосиф Ватопедский, мон. Толкование на «Десятигласную Духодвижную Трубу». Звук трубы десятой // Иосиф Ватопедский, мон. Старец Иосиф Исихаст / пер. с греч. А. Крюкова. Сергиев Посад, 2016. С. 421.*
- 19 *Иосиф Ватопедский, мон. Житие // Иосиф Ватопедский, мон. Старец Иосиф Исихаст / пер. с греч. А. Крюкова. Сергиев Посад, 2016. С. 79.*
- 20 *Ефрем Филофейский, архим. Моя жизнь со старцем Иосифом. М.; Ахтырка, 2012. С. 55.*
- 21 *См.: Дунаев А. Г., Фокин А. Р. Евагрий Понтийский // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 570–571.*

учений Евагрия и корпуса «Ареопагитик»²² прп. Исаак Сирий терминологически во многом воспринял данную концепцию, а старец Иосиф, в свою очередь, следует уже терминологии прп. Исаака. Вслед за ним старец Иосиф рассматривает восхождение соответственно движению человека от противоестественного состояния через естественное к сверхъестественному²³. Относительно каждой ступени он применяет термины, описывающие действия двух волей: человека и Бога.

Первую ступень относительно действий человека он именует «**πρῶξις**» (**делание**)²⁴. Термин характеризует деятельное и по преимуществу внешнее телесное подвижничество в стремлении к Богу. Ступень «делания» часто понимается и описывается отцами как «деятельное благочестие» («πρακτικὴ ἐργασία») ²⁵. К нему относятся добродетели, совершаемые посредством тела²⁶. В этот период человек борется с грехом и страстями. Совершает добродетели: бдение, молитвы с поклонами, пост и другие.

В наименовании первой ступени относительно действия благодати на человека старец Иосиф Исихаст употребляет термин «**κάθαρσις**» (**очищение**). Очистительная благодать подвигает человека к покаянию²⁷ и очищает его²⁸. Пределом этой ступени является очищение человека от страстей. В контексте описания первой ступени старец Иосиф пишет, что когда человек пройдет всё то, что есть «делание», и благодать очистит человека от страстей, тогда она возводит его на следующую ступень²⁹.

22 См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Исаак Сирий // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 723.

23 Учение о движении человека относительно естества у прп. Исаака Сирина см.: *Ἰσαάκ ὁ Σύρος, ἀββᾶ. Λόγος 3 // Ἰσαάκ ὁ Σύρος, ἀββᾶ. Λόγοι ἀσκητικοί: Κριτικὴ ἐκδόση / ἐκδ. Μ. Πιρᾶρ. Ἁγιὸν Ὄρος, 2012. Σ. 249.*

24 См.: *Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής, γέροντας.* Επιστολή 1 // *Ἰωσήφ [ὁ Ἠσυχαστής], γέρων.* "Ἐκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Ἁγιὸν Ὄρος, 1996. Σ. 35. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст.* Письмо 1 // *Иосиф Исихаст.* Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гаттика). М.; Ахтырка, 2016. С. 25.

25 *Ἰωσήφ Βατοπαιδινός, γέροντας.* «Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ» – ἐρμηνευτικὰ σχόλια. Πρώτο σάλπισμα // *Ἰωσήφ Βατοπαιδινός, γέρων.* Γέροντας Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής: Βίος – Διδασκαλία – «Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ». Ἁγιὸν Ὄρος: Ἱερά Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου, 2008. Σ. 350.

26 См.: *Иосиф Ватопедский, мон.* Толкование на «Десятигласную Духовидную Трубу». Звук трубы первой // Указ. соч. С. 339.

27 См.: *Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής, γέροντας.* Επιστολή 2 // *Op. cit.* Σ. 41. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст.* Письмо 2 // Указ. соч. С. 28.

28 См.: *Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής, γέροντας.* Επιστολή 35 // *Ἰωσήφ [ὁ Ἠσυχαστής], γέρων.* "Ἐκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Ἁγιὸν Ὄρος, 1996. Σ. 207. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст.* Письмо 35 // *Иосиф Исихаст.* Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гаттика). М.; Ахтырка, 2016. С. 148.

29 См.: *Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής, γέροντας.* Επιστολή 10 // *Ἰωσήφ [ὁ Ἠσυχαστής], γέρων.* "Ἐκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Ἁγιὸν Ὄρος, 1996. Σ. 87. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст.* Письмо 10 // *Иосиф Исихаст.* Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гаттика). М.; Ахтырка, 2016. С. 62.

Вторую ступень относительно действий человека старец Иосиф Исихаст именует «γνώσις» (**вѣдение, знание, познание**). В святоотеческих творениях этот термин имеет контекстуально полисемичный характер³⁰. Объединяющей всю полисемию формулировкой может служить понимание вѣдения как соединения познающего с познаваемым. Согласно гносеологии старца Иосифа Исихаста, постепенно в процессе очищения от страстей на первой ступени человек делается способным созерцать вещи в их естестве. Подобно прп. Исааку³¹, старец Иосиф проводит границу между естественным и сверхъестественным созерцанием³². Естественное он относит к богоугодному созерцанию Божия творения, а сверхъестественное — к благодатному созерцанию Божественных действий. Поэтому в контексте второй ступени он говорит о познании Бога посредством созерцания Божия творения: «От делания получает человек просвещение вѣдения. Ибо делание слепо, а просвещение — это глаза, которыми ум видит то, чего не видел прежде. И теперь у него есть светильник и глаза, и он видит вещи иначе. И прежде была благодать делания, а теперь он принял десятикратную благодать. Теперь ум стал небом, видит далеко, имеет вместительность, превосходящую прежнюю. Сейчас ему недостаёт созерцания»³³. Здесь под «недостающим созерцанием» он имеет в виду уже дар сверхъестественного созерцания, которое он описывает в контексте третьей ступени. В данной работе оно будет рассмотрено позже.

Таким образом, на второй ступени человек по благодати «...принимает свет вѣдения (φῶς γνώσεως)»³⁴, возводящего «...ум в первое созерцание естества»³⁵, то есть в естественное созерцание, при котором

30 См.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 318–320.

31 Ср.: «...Созерцание тварей, хотя оно и сладостно, есть только тень ведения. <...> Созерцание нового мира духом откровения, которым ум услаждается духовно, есть действие благодати, а не тень ведения...» (Исаак Сириин, прп. Слово 55 // Исаак Сириин, прп. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2019. С. 333.)

32 См.: Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας. Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ. Τέταρτον τῆς Σάλπιγγος ἤχημα // Op. cit. Σ. 276. Рус. пер.: Иосиф Исихаст. Десятигласная Духодвижная Труба. Четвёртый глас Трубы // Указ. соч. С. 351.

33 Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας. Επιστολή 9 // Ιωσήφ [ο Ησυχαστής], γέρων. Ἐκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Ἁγιον Ὄρος, 1996. Σ. 82. Рус. пер.: Иосиф Исихаст. Письмо 9 // Иосиф Исихаст. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатики). М.; Ахтырка, 2016. С. 59.

34 Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας. Επιστολή 2 // Op. cit. Σ. 41. Рус. пер.: Иосиф Исихаст. Письмо 2 // Указ. соч. С. 28.

35 См.: Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας. Επιστολή 9 // Op. cit. Σ. 77. Рус. пер.: Иосиф Исихаст. Письмо 9 // Указ. соч. С. 54–55.

человеку свойственна «...ясность ума, чистота помыслов, глубина понятий»³⁶, он «...видит вещи такими, каковы они по существу, без всякого участия человеческих рассуждений»³⁷.

Также в контексте второй ступени старец Иосиф рассматривает термин «γνώσις» как созерцание Бога через память о Боге и осознание Его присутствия: «Бога нельзя видеть иначе как посредством ведения (γνώσις). Это ведение есть созерцание. То есть когда ты понимаешь, что Бог рядом с тобой, и ты внутри Бога обращаешься, и всё, что ты делаешь, Он видит, и следишь, как бы Его не опечалить, — ибо Он видит всё, что внутри и вовне, — тогда ты не согрешаешь»³⁸.

Относительно действия благодати вторую ступень старец Иосиф Исихаст именуется термином «φωτισμός» (**просвещение**): «Просвещающая же благодать, ещё больший дар Божий, даётся человеку, когда он пребывает в естественном состоянии, после того как Господь испытает его многими способами и найдёт достойным приятия божественного дарования. Благодать эта именуется и просвещением духовного ведения, и божественным просвещением. И другими многими наименованиями пользовались восприявшие её [святые] отцы, чтобы сделать божественные дарования для нас удобопонятными»³⁹. Таким образом, после «воспитания благодатью делания» даётся «просвещающая благодать» («χάρις φωτιστική») ⁴⁰, которая даёт человеку «просвещение ведения» («γνώσεως φωτισμός») ⁴¹, происходит «...озарение ума, который созерцает истину. [Человек] видит вещи в их естестве, без [применения] ухищрений, и способов, и рассуждений человеческих. Каждая вещь [для просвещенного ведением ума] естественным образом стоит в своей действительной истине»⁴². Так «просвещающая

36 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 2 // Op. cit. Σ. 41. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 2 // Указ. соч. С. 28.

37 *Маркелл, мон.* Духовный опыт старца Иосифа Исихаста / пер. с греч. А. Крюкова. Сергиев Посад, 2016. С. 47–48.

38 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 13 // *Ιωσήφ [ο Ησυχαστής], γέρων*. "Εκφρασις μοναχικής ἐμπειρίας. Ἁγιον Ὄρος, 1996. Σ. 100. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 13 // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гатика). М.; Ахтырка, 2016. С. 72.

39 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ. "Ὀγδοὸν τῆς Σάλπιγγος ἤχημα // Op. cit. Σ. 317. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Десятигласная Духовдвижная Труба. Восьмой глас Трубы // Указ. соч. С. 390.

40 См.: *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 35 // Op. cit. Σ. 207. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 35 // Указ. соч. С. 148.

41 См.: Там же.

42 См.: Там же.

благодать» возводит человека на следующую ступень сверхъестественного созерцания Бога⁴³.

В описании **третьей ступени** старец Иосиф употребляет термины «**θεωρία**» (**созерцание**) и «**τελείωσις**» (**совершенство**). В контексте заключительной, третьей ступени старец Иосиф говорит о даре сверхъестественного созерцания следующим образом: «...За просвещением следуют прерывание молитвы и частые созерцания: восхищение ума, прекращение чувств, неподвижность и предельное молчание членов, единение Бога и человека в одно»⁴⁴. «Приводящая к совершенству (τελειωτική)»⁴⁵ благодать даёт человеку три великих дара: бесстрастие («ἀπάθεια»), созерцание («θεωρία»), любовь («ἀγάπη») ⁴⁶. Человек восходит к обожению и «...обладает тем же, что и его [Небесный] Отец»⁴⁷.

Также в контексте третьей ступени старец Иосиф снова употребляет термин «**γνώσις**» в коллокации «**γνώσις πνευματική**» (**духовное знание/вѣдение**). Подобно прп. Исааку⁴⁸ он разделяет знание на естественное и духовное: «Знание о Боге — это видение Бога. Ведь Бог познаётся духовным знанием, а не естественным. Ибо естественное знание — это рассуждение, которое знает разницу между добром и злом, и это есть у всех людей. А духовное знание происходит от духовного делания...»⁴⁹ Обычно понятие «естественное знание» он употребляет в коннотации мирского знания, в котором воспитывается человек. Это знание во всём рождает сомнение и уменьшает веру. Знание духовное

43 См.: *Ἰωσήφ ο Νηυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 2 // Op. cit. Σ. 41. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 2 // Указ. соч. С. 28.

44 *Ἰωσήφ ο Νηυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 35 // Op. cit. Σ. 207. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 35 // Указ. соч. С. 148.

45 См.: *Ἰωσήφ ο Νηυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 10 // Op. cit. Σ. 84. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 10 // Указ. соч. С. 60.

46 Ibid. Рус. пер.: Там же.

47 Ibid. Σ. 87. Рус. пер.: Там же. С. 63.

48 Ср.: «И если некоторые из них желают приблизиться к оному ведению [знанию] Духа (или: духовному знанию. — *Прим. ред.*), то, пока не отрекутся от сего душевного, и от всяких изворотов его тонкости, и многосложных его способов, и не поставят себя в младенческий образ мыслей, дотоле не возмогут приблизиться, хотя мало, к ведению [знанию] духовному. <...> Если ты, чадо, достигнешь чистоты сердца, производимой верой в безмолвии от людей, и позабудешь знание мира сего, так что не будешь и ощущать его, то внезапно обретётся пред тобой духовное ведение, без разыскания о нём» (*Исаак Сирин, прп.* Слово 49 // *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2019. С. 272–274).

49 *Ἰωσήφ ο Νηυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 63 // *Ψυχωφελή Βατοπαϊδινά*. 23. Σ. 411. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 63 // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатики). М.; Ахтырка, 2016. С. 240.

даётся человеку после долгих его трудов, когда победит в человеке вера. Тогда это духовное знание даётся ему как дар благодати, и это дарованное знание в контексте третьей ступени уже «...не противостоит вере, но на её крыльях летит и исследует глубины таинств»⁵⁰.

Систематизировать терминологию учения о трёх ступенях совершенства в творениях старца Иосифа Исихаста можно в следующей таблице:

	Первая ступень	Вторая ступень	Третья ступень
Относительно естества человека	Κατὰ φύσιν (против естества)	παρὰ φύσιν (по естеству)	ὕπερ φύσιν (выше естества)
Относительно действий человека	πράξις (делание)	γνώσις (ведение); φυσικὴ γνώσις / θεωρία (естественное ведение / созерцание)	γνώσις πνευματικὴ (духовное ведение/ знание); θεωρία (созерцание)
Относительно действия благодати	κάθαρσις (очищение)	φωτισμός (просвещение)	τελείωσις (совершенство); υἰοθεσία (усыновление)

Что касается наименований ступеней, то ещё стоит отметить особенность употребления старцем Иосифом термина **благодать** («*χάρις*»). Согласно его учению, благодать одна, но соответственно жизни человека — против естества, по естеству, или сверх естества, — она действует на него по-разному: очищает, просвещает и приводит к созерцанию и совершенству. Поэтому старец Иосиф часто называет её благодатью очищающей (καθαρτικὴ), просвещающей (φωτιστικὴ), приводящей к совершенству (τελειωτικὴ)⁵¹. Также и термины, употребляемые обычно относительно действия человека, старец Иосиф применяет относительно действия благодати. Например, говоря о её действии на первой ступени, он может называть её одновременно «благодатью делания и благодатью очищающей» («*ἡ χάρις τῆς πράξεως καὶ χάρις καθαρτικὴ*»)⁵².

50 См.: *Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής, γέροντας*. Επιστολὴ 30 // *Ἰωσήφ [ὁ Ἠσυχαστής], γέρων*. Ἐκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Ἁγιον Ὅρος, 1996. Σ. 175. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 30 // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Габатика). М.; Ахтырка, 2016. С. 124.

51 См.: *Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής, γέροντας*. Επιστολὴ 10 // *Op. cit.* Σ. 84. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 10 // *Указ. соч.* С. 60.

52 *Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής, γέροντας*. Επιστολὴ 35 // *Op. cit.* Σ. 207. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 35 // *Указ. соч.* С. 148.

Термин «изменение»

Эврисемичное само по себе понятие «ἀλλοίωσις» (изменение, перемена) является в контексте учения старца Иосифа важным аскетическим термином одного значения. Человек при земной жизни находится в постоянном движении: то восходит, то нисходит со ступеней на пути к Богу⁵³. Соответственно этому в человеке постоянно происходят различные изменения на всех уровнях его естества. Отслеживание этих изменений в себе является наиважнейшим аскетическим действием со стороны человеческой воли. Наблюдая в себе изменения, человек понимает, что с ним произошло или происходит, как на него ранее действовали или сейчас действуют силы: Бога, человека, дьявола. Соответственно изменению человек должен понять при помощи благодати, какие спасительные действия ему необходимо предпринять.

Среди других отцов-аскетов понятию изменения большое внимание уделяет прп. Исаак Сирий. Подробно он раскрывает это понятие в слове «Об истинном ведении...». В нём он ссылается на практику употребления данного понятия прп. Макарием Египетским и прп. Марком Подвижником, приводя слова последнего: «Ἀλλοιώσεις γίνονται πρὸς ἕκαστον κατὰ τὸν ἀέρα» («Изменения в каждом бывают, как в воздухе»)⁵⁴.

Термины высших благодатных состояний

Термины, обозначающие особые высшие состояния при действии благодати на человека, старец Иосиф обычно употребляет в традиции православного аскетического дискурса.

«Сокрушение» (κατάνυξις) — благодатное состояние сильного сердечного покаяния и сокрушения о своих грехах⁵⁵. В своём переводе творений стврца Иосифа архим. Симеон (Гагатик) термин «κατάνυξις» иногда контекстуально переводит как «умиление» в коннотации сильного сердечного покаяния о своих грехах в сочетании с упованием на милость Божию и любовь к Нему. К примеру: «умиление (κατάνυξις) приходит,

53 *Ἰωσήφ ὁ Σιυχαστήρ, γέροντας*. Επιστολή 10 // Op. cit. Σ. 84. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 10 // Указ. соч. С. 60.

54 *Ἰσαάκ ὁ Σύρος, ἀββά*. Λόγος 60:26–27 // *Ἰσαάκ ὁ Σύρος, ἀββά*. Λόγοι ασκητικοί: Κριτική ἐκδόση / ἐκδ. Μ. Πιράρ. Ἁγίον Ὄρος, 2012. Σ. 721. Рус. пер.: *Исаак Сирий, прп*. Слово 46 // *Исаак Сирий, прп*. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2019. (Сокровищница свято-отеческой письменности). С. 248.

55 *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. P. 713.

когда задумываешься о том, насколько ты огорчил Бога»⁵⁶. А термин «πένθος» архим. Симеон переводит как «сокрушение», к примеру: «Τοῦ μαλακώνει τὴν καρδίαν πρὸς κατάνυξι, πρὸς πένθος» (умягчает его сердце для умиления, для сокрушения)⁵⁷.

«Озарение» (διαύγεια) — благодатное состояние озарения ума (διαύγεια τοῦ νοός) невещественным светом, при котором, по слову старца Иосифа, ум «созерцает истину. [Человек] видит вещи в их естестве, без [применения] ухищрений, и способов, и рассуждений человеческих. Каждая вещь [при озарении ума для человека] естественным образом стоит в своей действительной истине»⁵⁸. При озарении «тьма рассеивается, и тогда видим мы с крайней чёткостью даже самые малые вещи, которые до озарения светом были сокрыты от нас»⁵⁹.

«Изумление», «исступление», «восхищение» (ἔκστασις) — благодатное состояние, которому свойственно экстатическое созерцание Божественных действий вне своего тела с отрешённостью от всего земного и восхищением ума к Богу⁶⁰. Старец Иосиф Исихаст не даёт особого описания данного состояния, но употребляет его в коннотации переживания именно такого мистического опыта. Как и в случае употребления других терминов высших благодатных состояний, старец Иосиф говорит о своём опыте иногда от первого лица: «...я опять пришёл в восхищение (ἔκστασις). И вижу...»⁶¹, иногда от третьего лица: «...молясь, пришёл он в исступление (εἰς ἔκστασιν)»⁶².

56 *Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 1 // Op. cit. Σ. 35. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 1 // Указ. соч. С. 25.

57 *Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής, γέροντας*. Επιστολή πρὸς ἡσυχαστὴν ἐρμητὴν 5 // *Ἰωσήφ [ὁ Ἠσυχαστής], γέρων*. Ἐκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Ἁγιὸν Ὅρος, 1996. Σ. 415. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Послание пустынно-исихасту 5 // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатика). М.; Ахтырка, 2016. С. 427.

58 *Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 35 // Op. cit. Σ. 207. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 35 // Указ. соч. С. 148.

59 *Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής, γέροντας*. Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγγις. Ὅγδοον τῆς Σάλπιγγος ἤχημα // Op. cit. Σ. 319. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Десятигласная Духодвижная Труба. Восьмой глас Трубы // Указ. соч. С. 392.

60 *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. P. 439–438.

61 *Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 37 // *Ἰωσήφ [ὁ Ἠσυχαστής], γέρων*. Ἐκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Ἁγιὸν Ὅρος, 1996. Σ. 224. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 37 // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатика). М.; Ахтырка, 2016. С. 160.

62 *Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 8 // *Ἰωσήφ [ὁ Ἠσυχαστής], γέρων*. Ἐκφρασις μοναχικῆς ἐμπειρίας. Ἁγιὸν Ὅρος, 1996. Σ. 72. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 8 // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатика). М.; Ахтырка, 2016. С. 51.

«Умиротворение» (εἰρήνη) — благодатное состояние, которое старец Иосиф описывает как «...некий мир (εἰρήνη) и полнейшую тишину, которая распространяется по всему телу...», так что «...человек совершенно забывает, что он существует в этой жизни»⁶³.

Термины учения о Божественном Свете

Старец Иосиф разграничивает «три света» следующим образом: «Божественный же Свет — умный, <...> [то есть] он невидим чувственными очами. И только во тьме видится зрительная сила ума [то есть свет своего ума] и действие осияния [то есть действие Божественного Света]. В свете же дня [при физическом свете] и зрением наших [телесных] очей — никоим образом, ибо первое даже и рассеивается вторым...»⁶⁴. Согласно старцу Иосифу, нетварный невещественный Божественный Свет (θεῖον φῶς) видится не физическим зрением, а посредством умного зрения/чувства (νοερά αἴσθησις) вышеестественным созерцательным образом. Границу между физическим и умным чувством старец проводит следующим образом: «...Оное Божественное действие (ἐνέργεια) ни для кого не видимо. Лишь иногда оно ощущается при некоторых состояниях тела, и тогда оно сообщает ему лёгкость, и духовные понятия, и плач, и слёзы, а также приносит памятование и ощущение содеянных согрешений. А к тому же — стремление к подвигам и естественное и богоугодное созерцание творения, весьма сильно улаждающее нашу душу, но не умное зрение, [улаждаемое] ощущением чистейшего света, который оное трепещущее действие являет нам, приходя, словно в тонком дуновении»⁶⁵. Старец Иосиф утверждает, что «...благодать Божия [как Божественный свет. — *Иером. П.*] видится умно и познаётся в чувстве ума только в час молитвы»⁶⁶.

63 *Ἰωσήφ ὁ Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 10 // Ор. cit. Σ. 87. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 10 // Указ. соч. С. 63.

64 *Ἰωσήφ ὁ Ησυχαστής, γέροντας*. Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ. Ὁγδοὸν τῆς Σάλπιγγος ἤχημα // Ор. cit. Σ. 318. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Десятигласная Духодвижная Труба. Восьмой глас Трубы // Указ. соч. С. 391.

(В русском издании здесь дано примечание: «Под “первым”, по всей видимости, подразумевается Свет Божественный, а под “вторым” — свет дневной». — *Прим. ред.*)

65 *Ἰωσήφ ὁ Ησυχαστής, γέροντας*. Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ. Τέταρτον τῆς Σάλπιγγος ἤχημα // Ор. cit. Σ. 276. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Десятигласная Духодвижная Труба. Четвёртый глас Трубы // Указ. соч. С. 351.

66 *Ἰωσήφ ὁ Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 63 // Ψυχωφελέη Βατοπαϊδινά. 23. Σ. 410. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 63 // Указ. соч. С. 240.

Митр. Иларион (Алфеев) пишет, что прп. Исаак Сирин в своих трудах не проводит чёткую границу между созерцанием света ума и Божественного Света, и, говоря о свете, прп. Исаак в большинстве случаев имеет в виду естественный свет, согласно классификации Евагрия Понтийского⁶⁷. Толкователь трудов старца Иосифа монах Маркелл в своей книге «Духовный опыт старца Иосифа Исихаста» посвящает целую главу опыту видения старцем Иосифом света своего ума, но не говорит об опыте видения им нетварного света⁶⁸. Между тем, старец Иосиф в своём учении говорит об «обоих светах» и проводит довольно чёткую границу между созерцанием света собственного ума и созерцанием нетварного света. Когда он говорит об озарении ума, о светозарности ума — говорит о его естественном свете, когда же он говорит о сиянии Божества, о свете Божественной благодати — говорит о Нетварном Свете. К примеру, в описании светозарности ума, когда человек «...весь становится светом, весь — умом, весь — сиянием»⁶⁹, старец говорит о светозарности человеческой природы, Нетварный Свет же описывается им как «невещественный, безвидный и бесцветный, радостный и мирный, полный благоухания»⁷⁰, «свет Божественного сияния Духа»⁷¹, «Божественный свет»⁷².

Сложность проведения онтологической границы между «двумя светами» вызвана тем, что на высших степенях созерцания и обожения человеку сложно отделить «один свет» от «другого», всё становится безвидным светом, происходит «...срастворение [человека с Богом. — Иером. П.]. И пресуществляется человек и становится одно с Богом, так что [уже. — Иером. П.] не знает самого себя или не отделяет себя [от Бога]...»⁷³. Подобным же образом говорит об этом свт. Григорий Палама:

67 *Иларион (Алфеев), митр. Исаак Сирин* // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 725.

68 *Маркелл, мон.* Духовный опыт старца Иосифа Исихаста. С. 47–52.

69 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας.* Επιστολή 48 // *Ιωσήφ [ο Ησυχαστής], γέρον.* "Εκφρασις μοναχικής ἐμπειρίας. Ἁγίων Ὁρος, 1996. Σ. 279. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст.* Письмо 48 // *Иосиф Исихаст.* Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гатгика). М.; Ахтырка, 2016. С. 200.

70 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας.* Επιστολή πρὸς ἡσυχαστὴν ἐρημίτην 11 // *Op. cit.* Σ. 449. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст.* Послание пустынно-исихасту 11 // Указ. соч. С. 453.

71 См.: *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας.* Επιστολή 28 // *Op. cit.* Σ. 166. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст.* Письмо 28 // Указ. соч. С. 118.

72 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας.* Επιστολή πρὸς ἡσυχαστὴν ἐρημίτην 11 // *Op. cit.* Σ. 449. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст.* Послание пустынно-исихасту 11 // Указ. соч. С. 453.

73 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας.* Επιστολή 48 // *Op. cit.* Σ. 279. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст.* Письмо 48 // Указ. соч. С. 200.

«...Каким-то сверхприродным знанием он точно знает, что видит свет, который выше света, но чем его видит, он тогда не знает, да и дознаться до природы своего видения не может по неисследимости духа, которым видит»⁷⁴.

При этом стоит отметить, что старец Иосиф указывает на онтологическое сродство света души и Божественного света и на их нетождественность по сущности одновременно⁷⁵. Более подробное рассмотрение онтологии «двух светов» и их взаимосвязи в трудах старца Иосифа Исихаста требует отдельного исследования.

Термин «Божественный мрак»

По слову старца Ефрема Филофейского, «Божественный мрак, озаряемый нетварным светом, не был для него [старца Иосифа] неведомой и непрístupной областью, но был известен ему как место и образ присутствия Бога»⁷⁶. Словом «мрак» (γνόφος) старец Иосиф Исихаст обозначает либо «мрак» человеческого невежества и страстности⁷⁷, либо «мрак» ада⁷⁸, либо употребляет его в семантике переживания человеком «Божественного мрака» как высшей точки созерцания Божественного⁷⁹. Это переживание описывается им из собственного опыта в третьем лице следующим образом: «Тогда со дерзновением входит

74 Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих 1, 3, 21 // Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих / послесл., коммент., пер. В. Вениаминов. М., 1995. С. 82.

75 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή [119] (Πρός Μοναχὸ Παυτελεήμονα, 7/6/1959) // Ψυχωφελή Βατοπαϊδινά. 23. Σ. 412. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 64 // *Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатика). М.; Ахтырка, 2016. С. 241–242.

76 *Εφρεμ Φιλοφεισκή, архим*. Предисловие // Указ. соч. С. 15.

77 Например: «...Посетит Своей утешающей благодатью сидящего во мраке неведения и немного рассеет тьму страстей...» (*Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ. Τρίτον τῆς Σάλπιγγος ἤχημα // Ор. cit. Σ. 262. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Десятигласная Духодвижная Труба. Третий глас Трубы // Указ. соч. С. 339.)

78 Например: «...Образ Божий в себе помрачаешь, на адский мрак на веки себя обрекаешь!» (*Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ. Δέκατον τῆς Σάλπιγγος ἤχημα // Ор. cit. Σ. 337. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Десятигласная Духодвижная Труба. Десятый глас Трубы // Указ. соч. С. 408.)

79 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ. Ἐνατον τῆς Σάλπιγγος ἤχημα // Ор. cit. Σ. 326. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Десятигласная Духодвижная Труба. Девятый глас Трубы // Указ. соч. С. 398; также: *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 36 // Ор. cit. Σ. 217. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 36 // Указ. соч. С. 155.

он [человек. — *Иером. П.*] во внутреннейшее завесы (ср. Евр. 6, 19: Входит во внутреннейшее за завесу). А когда [его] осеняет божественное облако в огненном столпе Любви, тогда и он становится весь огнём»⁸⁰. «...Останавливается ум, и веет благоуханное дыхание в тонком дуновении, и покрывается мраком, когда чувства замирают и царствует Возделенный...»⁸¹ «...Невозможно никакое телесное действие. И весь пленённый, связанный молчанием, он лишь удивляется богатству славы Святого Бога, пока не уйдёт [Божественный] мрак»⁸².

Употребление данного термина в семантике «Божественного мрака», восходящее к корпусу «Ареопагитик», используется прп. Исааком⁸³. Подобно ему, старец Иосиф употребляет это понятие в значении переживания человеком не кратковременных созерцаний, а продолжительного «мистического изумления, носящего ярко выраженный экстатический и сверхрациональный характер»⁸⁴, сопровождающегося остановкой ума, чувств, тела, описание которого возможно лишь в характере апофатической терминологии «нечувствия» и «незнания», так как «видит человек то, о чём язык человеческий не может рассказать»⁸⁵. Поэтому сравнения, приводимые старцем Иосифом при описании созерцания неприступного света в Божественном мраке, и рассмотренные выше «термины высших благодатных состояний» применяются им лишь в условном, относительном ключе.

80 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας. Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ. Ἐνατον τῆς Σάλπιγγος ἤχημα* // Ор. cit. Σ. 325. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст. Десятигласная Духодвижная Труба. Девятый глас Трубы* // Указ. соч. С. 397.

См. также: «Есть у тебя Старец, который входит во внутреннейшее завесы (ср. Евр. 6, 19)...» (*Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας. Επιστολή 37* // Ор. cit. Σ. 218. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст. Письмо 37* // Указ. соч. С. 156).

81 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας. Επιστολή 36* // Ор. cit. Σ. 217. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст. Письмо 36* // Указ. соч. С. 155.

82 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας. Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ. Ἐνατον τῆς Σάλπιγγος ἤχημα* // Ор. cit. Σ. 326. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст. Десятигласная Духодвижная Труба. Девятый глас Трубы* // Указ. соч. С. 398.

83 *Ισαάκ ο Σύρος, αββά. Λόγος 62:272 // Ισαάκ ο Σύρος, αββά. Λόγοι ασκητικοί: Κριτική έκδοση / έκδ. Μ. Πιράρ. Αγίων Όρος, 2012. Σ. 747.*

84 *Иларион (Алфеев), митр. Исаак Сирин* // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 726.

85 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας. Επιστολή 35* // Ор. cit. Σ. 208. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст. Письмо 35* // Указ. соч. С. 149.

Термин «обожение»

Вслед за прп. Исааком Сириным⁸⁶ старец Иосиф не использует термин «θέωσις» (обожение), применяя вместо этого другой святоотеческий⁸⁷ термин — «υιοθεσία» (усыновление). Например, заключительная, десятая ступень «лестницы» старца Иосифа — «Десятигласной духовдвижной трубы» — называется «Περί τῆς κατὰ Χάριν υιοθεσίας» («Об усыновлении Богу по благодати»).

Не используя сам термин «обожение», старец Иосиф даёт описание, соответствующее этому понятию. Следуя традиции христианского Востока, подобно прп. Исааку Сирину, старец Иосиф Исихаст воспринимает идею обожения «динамически — как восхождение человека, а вместе с ним и всего тварного мира к божественной славе, святости и свету»⁸⁸. Приобщение к Богу происходит так: «Посредством двойного причастия, которое мы обретаем от божественного единения, то есть, [во-первых,] от дара и благодати Святого Духа и, [во-вторых,] от Божественного причащения святых Тела и Крови нашего Господа, мы в итоге становимся истинными наследниками вышнего небесного наследия»⁸⁹. Подробно процесс обожения человека старец Иосиф описывает в заключительной десятой главе «Десятигласной духовдвижной трубы». Апогей восхождения к обожению описывается им как вовлечение человека в «круговорот божественного движения», когда человек принимает благодать от Бога и возвращает её обратно Богу. Выражением вовлечённости человека в эти Божественные «надмирные движения» является восклицание: «Твоя от Твоих!»⁹⁰

Старец Иосиф пишет:

«Когда благодать [обожения. — Иером. П.] приходит к человеку, она его делает богом»⁹¹.

- 86 Прп. Исаак Сирин использует данный термин, к примеру, в коллокации «πνεῦμα υιοθεσίας» (дух усыновления) (*Ισαάκ ο Σύρος, αββά. Λόγος 42:108–109 // Ισαάκ ο Σύρος, αββά. Λόγοι ασκητικοί: Κριτική έκδοση / έκδ. Μ. Πιράρ. Άγιον Όρος, 2012. Σ. 600; Ibid. 42:385–386 // Op. cit. Σ. 613*).
- 87 Об употреблении святыми отцами различных терминов для обозначения обожения см.: *Леонов В., прот. Обожение // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 263*.
- 88 *Иларион (Алфеев), митр. Исаак Сирин // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 704*.
- 89 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας. Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ. Δέκατον τῆς Σάλπιγγος ἤχημα // Op. cit. Σ. 334. Рус. пер.: Иосиф Исихаст. Десятигласная Духовдвижная Труба. Десятый глас Трубы // Указ. соч. С. 405*.
- 90 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας. Επιστολή 1 // Op. cit. Σ. 35. Рус. пер.: Иосиф Исихаст. Письмо 1 // Указ. соч. С. 25*.
- 91 *Εφрем Φιλοφεισκή, αρχιμ. Моя жизнь со старцем Иосифом. С. 269*.

«...Ум расширяется и становится совсем другим. Он просвещается, всё для него открыто. Человек преисполняется мудростью и, как сын, обладает тем же, что и его [Небесный] Отец. Он знает, что он — ничто, глина, но и сын Царя. Ничего не имеет, но всем обладает. Преисполняется богословием»⁹².

«...Пребывая в созерцании, он весь [находится. — Иером. П.] вне себя. Целиком и полностью соединяется с Богом. <...>

Воистину велико это таинство, ибо видит человек то, о чём язык человеческий не может рассказать»⁹³.

«Пламенеет сердце от божественной любви и взывает: “Удержи [сдержи. — Иером. П.], Иисусе мой, волны Твоей благодати, ибо я таю как воск”. <...> И происходит срастворение. И пресуществляется человек и становится одно с Богом, так что [уже] не знает самого себя или не отделяет себя [от Бога,] — как железо в огне, когда оно раскалится и станет подобным огню»⁹⁴.

«...И пылает сердце от божественного рачения, и весь человек горит от любви»⁹⁵.

Таким образом, старец Иосиф Исихаст описывает состояние обожения антиномически: это одновременно полное единение с Богом в состоянии любви, и не слияние с Богом в состоянии смирения перед Ним. Единение с Богом по благодати, при этом не слияние с Богом по сущности⁹⁶. Обожение происходит приобщением к благодати Святого Духа и приобщением к Святым Дарам в Евхаристии.

Заключение

Таким образом, учение об обожении человека в письменном наследии старца Иосифа Исихаста терминологически представлено в полноте от первых ступеней «делания» до последних ступеней «созерцания». Рассмотренный аскетическо-богословский словарь старца Иосифа

92 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 10 // Op. cit. Σ. 87. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 10 // Указ. соч. С. 63.

93 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 35 // Op. cit. Σ. 208. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 35 // Указ. соч. С. 149.

94 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 48 // Op. cit. Σ. 279. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 48 // Указ. соч. С. 200.

95 *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή 36 // Op. cit. Σ. 213. Рус. пер.: *Иосиф Исихаст*. Письмо 36 // Указ. соч. С. 152.

96 О сродстве и единении человеческой души и Бога, но нетождественности и неединстве их по сущности см.: *Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας*. Επιστολή [119] (Πρὸς Μοναχὸ Παντελεήμονα, 7/6/1959) // *Ψυχωφελή Βατοπαϊδινά*. 23. Σ. 412. Рус. пер.: Указ. соч. С. 241–242.

соответствует дискурсу православного исихазма. Здесь используются характерные для лексики аскетов-исихастов терминологические единицы и коллокации. Основным источником терминологии является учение прп. Исаака Сирина. Дальнейшее исследование и систематическое изложение учения старца Иосифа Исихаста о восхождении человека к обожению — задача следующих шагов на пути изучения наследия этого выдающегося афонского подвижника XX в.

Источники

- Ισαάκ ο Σύρος, αββά.* Λόγοι ασκητικοί: Κριτική έκδοση / έκδ. Μ. Πιράρ. Άγιον Όρος: Ιερά Μονή Ιβήρων, 2012.
- Ιωσήφ Βατοπαϊδινός, γέρον.* Θείας Χάριτος έμπειρίες. Ίωσηφ ό Ήσυχαστής. Έπιστολμαία βιογραφία — Ανέκδοτες έπιστολές και ποιήματα. Άγιον Όρος: Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαϊδίου, 2005.
- Ιωσήφ [ο Ησυχαστής], γέρον.* Έκφρασις μοναχικής έμπειρίας. Άγιον Όρος: Ιερά Μονή Φιλοθέου, 1996.
- Ιωσήφ ο Ησυχαστής, γέροντας.* Ή Δεκάφωνος Σάλπιγξ // *Ιωσηφ Βατοπαϊδινός, γέρον.* Γέροντας Ίωσηφ ό Ήσυχαστής: Βίος — Διδασκαλία — «Ή Δεκάφωνος Σάλπιγξ». Άγιον Όρος: Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαϊδίου, 2008. Σ. 245–339.
- Ιωσηφ ο Ησυχαστής, γέρον.* Επιστολές και ποιήματα. Άγιον Όρος: Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαϊδίου, 2019. (Ψυχοφελή Βατοπαϊδινά; τ. 23).
- Γригорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / послесл., коммент., пер. В. Вениаминов. М.: Канон, 1995.
- Εφрем Φιλοφειський, архим.* Моя жизнь со старцем Иосифом / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатика). М.; Ахтырка: Ахтырский Свято-Троицкий монастырь, 2012.
- Ιοανν Λεστωιχник, прп.* Лествица, возводящая на небо. 8-е изд. М.: Сретенский монастырь, 2013. (Духовная сокровищница).
- Ιωσιφ Исихаст.* Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатика). М.; Ахтырка: Ахтырский Свято-Троицкий монастырь, 2016.
- Ισαак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: СТСЛ, 2019. (Сокровищница святоотеческой письменности).
- Симеон Новый Богослов, прп.* Творения: в 3 т. Т. 1: Слова 1–52 / пер. с греч. еп. Феофана [Затворника]. М.: Тип.-лит. И. Ефимова, ²1892 (Сергиев Посад: СТСЛ, ¹1993).

Литература

- Дунаев А. Г., Фокин А. Р.* Евагрий Понтийский // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 557–581.
- Εφрем Φιλοφειський, архим.* Предисловие // *Ιωσιφ Исихаст.* Полное собрание творений / примеч., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатика). М.; Ахтырка: Ахтырский Свято-Троицкий монастырь, 2016. С. 11–20.

Иларион (Алфеев), митр. Исаак Сирий // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 695–731.

Иосиф Ватопедский, мон. Старец Иосиф Исихаст / пер. с греч. А. Крюкова. Сергиев Посад: СТСЛ, 2016.

Леонов В., прот. Обожение // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 263–268.

Маркелл, мон. Духовный опыт старца Иосифа Исихаста / пер. с греч. А. Крюкова. Сергиев Посад: СТСЛ, 2016.

Субботин К. Ю. Статус специальной лексики исихазма // Вестник РХГА. 2012. Т. 13. № 4. С. 27–34.

Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Ιωσήφ Βατοπαιδινός, γέρον. «Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ» — ἐρμηνευτικὰ σχόλια // *Ιωσήφ Βατοπαιδινός, γέρον.* Γέροντας Ἰωσήφ ὁ Ἠσυχαστής: Βίος — Διδασκαλία — «Ἡ Δεκάφωνος Σάλπιγξ». Ἅγιον Όρος: Ἱερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, 2008. Σ. 341–441.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

РАДИКАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ ДЖОНА КАПУТО: БОГ КАК СОБЫТИЕ

Никита Вадимович Сороколетов

магистр богословия

аспирант Московской духовной академии

141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия

nikitasorokoletov546@gmail.com

Для цитирования: *Сороколетов Н. В.* Радикальная теология Джона Капуто: Бог как событие // Вопросы богословия. 2021. № 1 (5). С. 133–146. DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.008

Аннотация

УДК 27-14

Статья представляет собой краткое введение в теологию американского философа и богослова Джона Капуто, который работает в пространстве постметафизического мышления. Основная задача статьи — познакомить русскоязычных читателей с ключевыми идеями Дж. Капуто, а также пригласить их к диалогу с современным континентальным богословием. В статье описывается интеллектуальный контекст, на который опирается Дж. Капуто: идеи позднего М. Хайдеггера и философии Ж. Деррида. Также в статье анализируется концепция «слабого Бога», предложенная Дж. Капуто. Основной акцент сделан на такой важной идее, характерной для постмодернистской теологии Дж. Капуто, как различие между именем и событием. Именно это различие позволяет Дж. Капуто помыслить «слабость Бога». В статье также рассматривается теопозитика и гиперреализм — концепты, свойственные теологическим построениям Дж. Капуто. В заключении рассматривается возможная критика радикальной теологии Дж. Капуто, которую предлагает православный богослов Дэвид Бентли Харт. По утверждению Д. Харта, теологический проект Дж. Капуто представляет собой замаскированный метанарратив, стремящийся к насилию.

Ключевые слова: гиперреальное, деконструкция, Джон Капуто, постметафизическое мышление, С. Жижек, событие, теология «слабого Бога», теопозитика.

John Caputo's Radical Theology: God as Event

Nikita V. Sorokoletov

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

The Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

nikitasorokoletov546@gmail.com

For citation: Sorokoletov, Nikita V. "John Caputo's Radical Theology: God as Event". *Theological Questions*, no. 1 (5), 2021, pp. 133–146 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.008

Abstract. The article is a short introduction to the theology of an American philosopher and theologian John Caputo, who belongs to the domain of post-metaphysical thought. The main purpose of the article is to introduce Russian-speaking readers to Caputo's key ideas and to invite them to a dialogue with the present-day Continental theology. The article considers the intellectual context J. Caputo relies on — Heidegger's late ideas and J. Derrida's philosophy. The Caputo's concept of «weak God» is analyzed as well. The focus is given to such an important idea characteristic for Caputo's postmodern theology as the difference between a name and an event. This difference is what allows Caputo to think of the «weakness of God». The article also deals with theopoetics and hyperrealism — the concepts special for Caputo's theological constructions. The conclusion is devoted to discussing a possible criticism of Caputo's radical theology, proposed by Eastern Orthodox theologian David Bentley Hart. Hart argues that Caputo's theological project is a disguised metanarrative with a tendency to violence.

Keywords: deconstruction, event, hyperrealism, John D. Caputo, postmetaphysical thinking (thought), S. Zizek, theopoetics, «weak theology».

Введение

Постмодернистская теология, как правило, принимает тезис о конце метафизики. Джон Капуто, о теологии которого речь пойдёт в настоящей статье, не является исключением из этого правила¹. Критика метафизического мышления, в первую очередь, связана с философским проектом М. Хайдеггера. Этот проект заключается в пересмотре предшествующей философской традиции, которая, по его мнению, не проводит различие между сущим и бытием. М. Хайдеггера не устраивает отождествление существующего с самим существованием. Для него важно отделить то, что *есть* (сущее) от того, что даёт ему *бытие*, даёт это «*есть*»². Бытие для М. Хайдеггера первичнее любого сущего. Отсюда и термин «фундаментальная онтология». Однако человек является особым привилегированным сущим, которое имеет доступ к бытию. Человек — это особый регион бытия, он способен открыть для себя бытие и его задача заключается в том, чтобы не предать бытие забвению³.

Исходя из этой логики, для последователей М. Хайдеггера, да и для самого философа, теология занимается тем, что повторяет ошибку предыдущей традиции, а именно, описывает сущее, игнорируя бытие, которое, как уже говорилось выше, первичнее любого сущего. Причём для теологии характерно описывать других сущих через особого, привилегированного Сущего (Бог). Так, например, Дж. Мануссакис пишет следующее: «При чтении того, что философам приходится говорить о Боге, нередко возникает впечатление, что философия (или, по крайней мере, та традиция, которую М. Хайдеггер критиковал как “онто-тео-логию”) верит лишь в человека, создающего Бога по своему образу и подобию»⁴. Но если предшествующая богословская традиция «конструировала» Бога лишь по «своему образу и подобию», то как мы вообще можем говорить о Боге? Отвечая на этот вопрос, современные теологи⁵ прибегают к двум основным стратегиям. Первая стратегия заключается в использовании феноменологии как основного метода для описания Божественного. Иногда богословы, использующие такой ход, придумывают и свою собственную терминологию,

1 То же самое можно сказать о православных (Дж. Мануссакис, Х. Яннарас) и католических богословах (Ж.-Л. Марион).

2 Гаспарян Д. Э. Введение в неклассическую философию. М., 2011. С. 118.

3 См.: Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. 5-е изд. М., 2015. С. 129–130.

4 Мануссакис Дж. Бог после метафизики: Богословская эстетика / пер. с англ. Д. Морозовой. Киев, 2014. С. 38.

5 Мы ограничиваемся богословами, работающими в русле континентальной традиции.

не характерную для классической феноменологии (обратная интенциональность, третья редукция, четвёртая или просопическая редукция). Вторая стратегия основана на использовании герменевтического проекта позднего М. Хайдеггера с учётом дальнейшей критики метафизического мышления, предложенной Ж. Деррида⁶.

Дж. Капуто придерживается второй стратегии⁷. Божественное бытие осмысляется им как событие. Философия события, прежде всего, принадлежит М. Хайдеггеру. Стоит отметить, что М. Хайдеггер не даёт ясного определения событию⁸. Бытие, по М. Хайдеггеру, первичнее всякого сущего, а значит, Бога нельзя определять как бытие. Бог нуждается в бытии, и поэтому М. Хайдеггер определяет Его как сферу возможного⁹. Бог мыслится как возможность, событие, которое затрагивает субъекта. То есть М. Хайдеггер переосмысляет ницшеанскую весть о смерти Бога таким образом, что человеку становится доступен другой опыт Бога. Этот опыт, с одной стороны, не является возвратом к прежней метафизике, а с другой стороны, М. Хайдеггер не стремится избрести нового Бога¹⁰. Событие нельзя осмыслить с помощью рационального дискурса,

6 Стоит ещё упомянуть третью стратегию, к которой принадлежат Дэвид Бентли Харт и Джон Милбанк. Эти мыслители пытаются реанимировать традиционную метафизику. Основным недостатком такой позиции, в частности, Д. Харта, заключается в использовании постмодернистского языка в целях реконструкции домодерной теологии.

7 Взамен метафизики Дж. Капуто предлагает радикальную герменевтику, которая становится альтернативным способом мышления реальности. Задача радикальной герменевтики, по Дж. Капуто, заключается в интерпретации реальности, причём интерпретации конкретных ситуаций, составляющих ткань нашего существования. И, по сути, субъект, практикующий радикальную герменевтику, настаивает на том, что нет никакого доступа к реальности, кроме нашей интерпретации. Очевидно, что радикальная герменевтика, предложенная Дж. Капуто, восходит своими основаниями к герменевтическим проектам М. Хайдеггера и Ж. Деррида. (*Simpson C. B. Religion, Metaphysics and Postmodern: William Desmond and John D. Caputo. Bloomington, 2009. P. 7–9.*) Сам Дж. Капуто также различает два философских подхода: максималистский и минималистский. Интересно, что хорошими примерами максималистской метафизики Дж. Капуто считает Жан-Люка Мариона и Э. Левинаса, которые вводят в феноменологию бесконечное. С точки зрения минималистского подхода, а Дж. Капуто причисляет себя именно к минималистам, такая стратегия уводит от фактичности жизни. Минималист всегда доволен конечным и его внимание занимает неопределённость нашего существования. (См: *Caputo J. D. God and Anonymity: Prolegomena to an Ankhoral Religion // A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus / ed. M. Dooley. New York, 2004. P. 3.*)

8 См.: *Коначёва С. Бог после Бога: пути постметафизического мышления. М., 2019. С. 55.*

9 Там же. С. 62.

10 *Коначёва С. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М., 2009. С. 76.*

не подчиняется оно и логической необходимости¹¹. Справедливо будет сказать, что в определённой степени событие для М. Хайдеггера — нечто изначальное, ведь именно в событии сбывается истина Бытия. «Но событие является более изначальным, поскольку более начальным, чем всякая “религия”, — сбывание истины Бытия как совершенно иное возвышение человека и как открытие другой бездонности»¹².

К концепту «событие» обращается и Ж. Деррида в попытках освободить философию от истины. Он также не даёт чёткого определения событию, описывая его как непредсказуемое явление, которое приходит помимо воли субъекта. Иными словами, субъект подчинён случайному характеру события. Ж. Деррида ссылается на опыт блаженного Августина, который, будучи затронут такого рода божественным событием, изменяет свою жизнь¹³. Такое понимание Бога, как мы увидим далее, характерно для Дж. Капуто, заменяющего, если можно так выразиться, Бога событием. Ведь Бог для него — лишь одно из имён, которое включает в себя событие.

Различие между именем и событием как фундамент теологии Джона Капуто

Имя и событие — вот те категории, вокруг которых строится всё богословие Дж. Капуто в целом. Событие является фундаментальным понятием в теологии «слабого Бога». Дж. Капуто заимствует его у французских постструктуралистов, в частности, у Ж. Деррида и Ж. Делёза и наделяет этот термин богословским содержанием. Стоит также подчеркнуть, что Дж. Капуто переплетает в своей теории дерридианское и делёзианское понимание этого термина. Для Ж. Деррида событие, в первую очередь, связано с обещанием, с грядущим и в целом имеет мессианское измерение. У Ж. Делёза событие — это, в первую очередь, сингулярность, нечто доиндивидуальное и идеальное¹⁴. Таким образом, событие, заключённое в имени, является

11 *Коначёва С.* Бог после Бога. С. 71–72.

12 *Хайдеггер М.* Размышления II–IV (Чёрные тетради 1931–1938) / науч. ред. М. Маяцкий; пер. с нем. А. Б. Григорьева. М., 2016. С. 386.

13 *Коначёва С.* Бог после Бога. С. 88.

14 В частности, Делёз пишет: «События — это идеальные сингулярности, коммуницирующие в одном и том же Событии; следовательно, они обладают вечной истиной, и их временем никогда не является настоящее, вынуждающее их существовать и происходить; безграничный Эон, Инфинитив, где обитают и упорствуют события». И ещё: «Сингулярности — это подлинные трансцендентальные события: то, что Ферлингетти называет “четвёртым

обещанием, которое несёт в себе то или иное имя. И, по Капуто, призыв к обещанию, содержащийся в имени, мы должны перевести в практику, сопрягая его с фактичностью жизни¹⁵. Следовательно, не нужно ошибочно полагать, что традиция апофатического богословия имеет решающее значение в теологии слабого Бога, ведь для Дж. Капуто важнее всего этический и политический аспект религии, в частности христианства. Бога, который умер, Дж. Капуто воскрешает с помощью редукции онтологии к событию. То есть весь дискурс о событии является не попыткой разрешить проблему бытия или небытия Бога, а показать, что в имени Бога заключён призыв к справедливости. Фактически для Дж. Капуто Бог, понимаемый как событие, нужен для того, чтобы продемонстрировать возможность невозможного, которое имеет решающее значение для этики¹⁶. Более точно сформулировать понимание Бога в радикальной теологии Дж. Капуто можно следующим образом: Бог — это имя, но не сущности, а события, которое прорывается и обращается к нам через слова и вещи. Имя Бога является своего рода означающим без означаемого, то есть пустым именем. Вообще для Капуто такие идеальные имена, как, например, Бог или справедливость — это пустые имена, которые отсылают к грядущему событию. Дж. Капуто прямо заявляет, что, пока существует закон, справедливости нет, она лишь призывает и настаивает. Аналогичным образом понимается и имя Бога — Его нет, однако имя призывает и напоминает о Нём. Получается, что Бог — это имя для события¹⁷, но само событие является возможностью невозможного, обетованием, к которому невозможно приблизиться¹⁸. Такой ход позволяет Дж. Капуто, с одной стороны,

лицом единственного числа". Не будучи ни индивидуальными, ни личными, сингулярности заведуют генезисом и индивидов, и личностей; они распределяются в "потенциальном", которое не имеет вида ни Самости, ни Я, но которое производит их, самоактуализируясь и самоосуществляясь, хотя фигуры этой самоактуализации совсем не похожи на осуществляемый потенциал» (Делёз Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. М., 2011. С. 76–77, 139). До сих пор в основном описывался дерридианский аспект события, понимаемый Дж. Капуто в мессианском измерении, однако делезианское определение события также имеет место в теологии слабого Бога. Ведь событие, по Дж. Капуто, — это нечто такое, что прорывается сквозь имена и вещи и делает их динамичными. В частности, за делёзовским пониманием события Дж. Капуто отсылает к статье: *Caputo J. D. The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God // The Blackwell Companion to Postmodern Theology / ed. G. Ward. Manchester, 2005. P. 477.*

15 *Moody K. S. Radical Theology and Emerging Christianity: Deconstruction, Materialism and Religious Practices. New York, 2015. P. 66.*

16 *Ibid. P. 73.*

17 *Caputo J. D. The Weakness of God: A Theology of Event. Bloomington, 2006. P. 115.*

18 *Moody K. S. Radical Theology and Emerging Christianity. P. 74.*

избежать проблемы, присущей традиционной метафизике, а с другой — продумать ницшеанский тезис о том, что Бог умер, по-новому, наделив его позитивным содержанием.

Событие понимается Дж. Капуто не как нечто происходящее в настоящем, а как то, что стремится указать на собственное существование, на то, что оно есть. Имена всегда сконструированы как случайные и укоренённые в истории¹⁹. Стоит подчеркнуть, что, по Дж. Капуто, события и имена тесно переплетены между собой, однако не тождественны друг другу. Имена или вещи являются плотью события и именно благодаря событию они становятся динамичными и пребывающими в постоянном потоке. И если имена всегда поддаются деконструкции и пересмотру, то события деконструировать невозможно в силу их неопределённости и неопиcуемости. События просто-напросто не схватываются и даже их существование или несуществование установить невозможно. С точки зрения темпоральности, события принадлежат будущему или зову, который влечёт нас. Дж. Капуто подчёркивает, что события не нужно отождествлять с платоновскими идеями, характеризующимися вечностью и неизменностью. События не даны нам раз и навсегда в фиксированной форме, события никогда не реализуются до конца, скорее они являются обещанием и провокацией²⁰.

Задача постмодернизма, по крайней мере, так её видит Дж. Капуто, заключается в том, чтобы оберегать события от всеобъемлющих и всепоглощающих метанарративов. Иными словами, постмодернизм — это попытка противостоять схватыванию события и его фиксации в словах и вещах²¹. Собственно, здесь, с точки зрения Дж. Капуто, постмодернизм вступает на территорию богословия, потому что события, оберегаемые с помощью деконструкции конкретных имён и вещей, смещаются в сторону божественного. Ведь события являются своего рода неуловимой искрой между Богом и человеком.

Также стоит подчеркнуть, что события имеют эсхатологическое или мессианское (Дж. Капуто обращается именно к этому термину) измерение. Имя Бога, по Дж. Капуто, указывает на событие. Он пишет: «Имя Бога — это имя события, события нашей веры в видоизменяемость вещей, в самые немыслимые и невозможные вещи, например, что жизнь никогда не заканчивается, будущее никогда не завершится, а горизонт

19 *Caputo J. D. Spectral Hermeneutics // Caputo J. D., Vattimo G. After the Death of God. New York, 2007. P. 47.*

20 *Ibid. P. 48.*

21 *Ibid.*

не имеет пределов и конца²². Имя Бога открывает то, что скрыто, вдыхает жизнь туда, где её нет и даёт надежду, когда всё потеряно. Имя Бога обладает силой, но не животной силой, а силой события»²³. Имя Бога — это не имя бытия, а имя события, которое зовёт нас за пределы бытия в невозможное будущее²⁴.

От теологии события к теологии слабого Бога

Таким образом, Бог, понимаемый как событие, не выступает в качестве всемогущего и наделённого силой. Когда Дж. Капуто обращается к Священному Писанию, в частности, к книге Бытия, он смещает акценты в сторону слабости Бога. Дж. Капуто привлекает не всемогущество и суверенитет Бога, который выражается в акте творения мира из ничего, а сила без суверенитета и безграничная любовь без всемогущества, ведь Бог идёт на риск ради любви в момент сотворения мира. Бог становится уязвимым, и не случайно Дж. Капуто подкрепляет свою концепцию идеями Юргена Мольтмана²⁵. Бог, по Дж. Капуто, ограничен временем, Он зависим от времени: «Повествование Яхвиста о неподобающем проявлении хитрости, гнева, разочарования, хотя и не показывает Яхве с лучшей стороны, выявляет нечто принципиально важное в библейском Боге, о чём поздняя традиция метафизической теологии умалчивает. Яхве не создавал время, однако он во времени и должен считаться с неведомым будущим»²⁶. В вышеприведённом пассаже из книги «Слабый Бог: теология события» можно увидеть попытку поместить трансцендентного Бога в план имманентности, как выразился бы Ж. Делёз. Однако такое ограничение Бога временем не делает его ближе к миру, так как, по Дж. Капуто, описать событие и схватить его в понятиях невозможно, поэтому мы имеем дело не с Богом, а с призраком²⁷, хотя и зависимым от времени. Такой подход в понимании

22 Именно с возможностью невозможного Дж. Капуто связывает религиозный смысл жизни: «Религиозный смысл жизни вторгается, когда нас призывают голоса невозможного, возможность невозможного, когда нас провоцирует непредвиденное и абсолютное будущее. Наступает царство, где всё не сводится к нашим знаниям или нашей воле а мы ничего не решаем» (*Caputo J. D. On Religion. London; New York, 2001. P. 13*).

23 *Caputo J. D. The Weakness of God. P. 88.*

24 *Ibid.*

25 *Ibid. P. 85.*

26 *Ibid. P. 87.*

27 *Caputo J. D. Spectral Hermeneutics // Op. cit. P. 49.*

Бога сближает концепцию радикальной теологии с идеями теологии процесса, на это указывает и сам Дж. Капуто: «Моя идея, которая глубоко благожелательна к критике всемогущества в теологии процесса, заключается в том, чтобы сместить акцент книги Бытия назад от силы к добру, от бытия к жизни, от игры мускулами к дарению слова, которое придаёт форму жизни из пустыни и пустоты»²⁸.

Дж. Капуто сознательно воздерживается от каких бы то ни было метафизических утверждений, он вообще не мыслит Бога как гиперсущество, наблюдателя или сущность. Здесь мы наблюдаем специфическую редукцию Бога к событию, что и позволяет Дж. Капуто освободить имя Бога от метафизических категорий, в частности, от бытия²⁹. Однако сам Дж. Капуто противопоставляет свою герменевтико-феноменологическую редукцию любым формам редукционизма, под которыми он понимает сведение Бога к метафоре или иной фикции³⁰.

Следует отметить, что, несмотря на то, что событие не поддаётся редукции, оно не является указанием на некую трансцендентность. И если для представителей радикальной ортодоксии, например, для Дж. Милбанка характерно признание двух онтологических порядков, то для Дж. Капуто не существует никакой области идеального. Следовательно, Дж. Капуто прежде всего интересуется фактичностью³¹ человеческого существования³². Для радикальной теологии важно подчеркнуть как материальность нашей жизни, так и материальность самой религии, которая является обещанием иного мира. Однако стоит отметить, что для Ж. Деррида и Дж. Капуто этот иной мир не находится за пределами нашего бытия, он скорее открывается уже здесь и сейчас, как обещание, заключённое в словах и вещах³³. Когда Дж. Капуто занимается экзегезой книги Бытия, он показывает, что творение мира не есть акт движения от небытия к бытию. Творение понимается как движение от бытия к интенсивности жизни. Поэтому Дж. Капуто критикует

28 *Caputo J. The Weakness of God. P. 87.*

29 *Ibid. P. 121–122.*

30 *Ibid. P. 123.*

31 Именно за пренебрежение фактичностью жизни и дистанцирование от потока Дж. Капуто критикует традиционную метафизику: «Метафизика всегда стремится держать дистанцию от потока и поддерживает свой баланс посредством олицетворения мышления. Она держит себя на дистанции от потока и тем самым создаёт оптическую иллюзию неподвижности, словно виднеющаяся вдали башня» (*Caputo J. D. Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Bloomington, 1987. P. 36.*)

32 *Moody K. S. Radical Theology and Emerging Christianity. P. 77.*

33 *Ibid. P. 82.*

мифологическую фантазию творения мира из ничего, ведь для него Бог в определённой степени ограничен материей, «подобно гончару, работающему с глиной»³⁴. Именно в материальных вещах, представляющих собой поток, заключено событие, открывающее возможность для чего-то нового. Именно поэтому Дж. Капуто подчёркивает неопределённость любого имени и любых вещей, и именно поэтому они могут бесконечно пересобираться заново в процессе деконструкции. Иными словами, творческий акт, описанный в книге Бытия — это открытие того, что существует ничем не ограниченное будущее. В этом и заключается слабость Бога, который идёт на риск, так как не знает, что произойдёт в следующий момент.

Гиперреальное и теопозитика

Если «сильные» теологи пытаются вырваться за пределы тварного мира, то Дж. Капуто помещает заботу теологии в пространство материального, отсюда такое повышенное внимание к вопросам этики и политики, присущее теологии слабого Бога и радикальной теологии в целом³⁵. В определённой степени концепция Дж. Капуто перекликается с рефлексией Славоя Жижека о христианстве и материализме. Несмотря на то, что С. Жижек критикует Дж. Капуто за наделение события некоторыми метафизическими коннотациями³⁶, можно смело утверждать, что события не являются метафизическим дополнением вещей. Дж. Капуто, напротив, старается преодолеть любые поползновения в метафизику и, соответственно, события — это не дополнение к материи, а неотъемлемая часть всего материального³⁷.

В связи с этим необходимо рассмотреть теоретические установки Дж. Капуто, которые также сближают его со С. Жижеком. Речь идёт о таком понятии, как гиперреализм. Гиперреальное — это то, что превосходит любую реальность, которая дана нам в опыте здесь и сейчас. То есть в реальном есть нечто такое, что выходит за рамки самой реальности. Здесь важно понимать, что Дж. Капуто не постулирует наличие двух онтологических порядков. Гиперреальное является желанием

34 *Caputo J. The Weakness of God. P. 87.*

35 *Moody K. S. Radical Theology and Emerging Christianity. P. 86.*

36 *Жижек С., Милбанк Дж. Монструозность Христа / пер. с англ. Д. Я. Хамиса. М., 2020. С. 457–467.*

37 *Moody K. S. Radical Theology and Emerging Christianity. P. 90.*

иною мира в пространстве и времени. В этом смысле гиперреальное, как и событие, является призывом и обещанием некой возможности. Такой специфический материализм помещает главные задачи теологии в пространство этики, так как именно практическая деятельность человека становится ответом на призыв гиперреального. Этот ход Дж. Капуто делает для того, чтобы преодолеть оппозицию между теизмом и атеизмом, ведь, в конечном счёте, не так важно, во имя кого мы совершаем тот или иной поступок, важнее содержание самого поступка, который должен быть ответом на зов гиперреального³⁸.

По большому счёту, использование такого понятия, как событие, в пространстве теологии позволяет Дж. Капуто помыслить слабость Бога. Дело в том, что после проведения Дж. Капуто различия между именем и событием, невозможно описывать Бога с помощью каких бы то ни было фиксированных означающих. Дж. Капуто закрывает любую попытку, связанную с рассуждениями о бытии Бога. Для радикальной теологии, предложенной Дж. Капуто, характернее говорить о Боге в категориях возможности, обещания и зова. «В слабой теологии Бог воспринимается серьёзно, она пытается открыть мышление и практики Богу, событие, которое совершается под именем Бога, которого мы жаждем. “Быть может” предлагает риторическую, семантическую альтернативу традиционной логике всемогущества, имперской логике, онто-логике или теологике. Дискурсивной формой, которая соотносится с “быть может”, оказывается не логика, а поэтика, так что грамматология — это и есть поэтика “быть может”. В ней открывается “слабость Бога”, сила божественного всемогущества превращается в силу возможности быть, которая распространяется на все пути невозможного»³⁹, — пишет С. Коначёва.

Таким образом, описание Бога в радикальной теологии Дж. Капуто смещается от теологии в сторону теопэтики. Поэтика здесь понимается, как попытка ответить и уловить зов, исходящий от события в имени Бога. Причём С. Коначёва подчёркивает, что Дж. Капуто определяет теопэтику, отталкиваясь от гегелевского различия между религией, искусством и философией, «...где поэтика находится между реализацией абсолюта в произведении искусства (трансцендентальная эстетика) и реализацией абсолюта в философском понятии (трансцендентальная логика)»⁴⁰. Для самого Дж. Капуто поэтика заменяет логику, потому что поэтика — это способ описания движения к возможности

38 *Moody K. S. Radical Theology and Emerging Christianity. P. 96–99.*

39 *Caputo J. The Weakness of God. P. 158.*

40 *Коначёва С. Бог после Бога. С. 161.*

невозможного и к желанию за пределами желания. Теопозэтика представляет собой стратегию, которая направлена на то, чтобы разрушить «мирскую» стабильность. Теопозэтика, по словам Дж. Капуто, идёт наперекор «хладнокровной и бессердечной экономике» мира сего⁴¹. Таким образом, теопозэтика сопротивляется миру и провозглашает Царство Божие, основанное на слабой силе. Причём теопозэтика, о которой пишет Дж. Капуто, имеет сходство с песней, балладой или романом, так как она не репрезентирует факты, а обнажает призыв к справедливости, заключённый в этих фактах⁴². Здесь требуется небольшое пояснение по поводу того, как Дж. Капуто понимает Царство Божие. Царство, о котором пишет Дж. Капуто, не находится вне времени и пространства, речь, в первую очередь, идёт о другом способе существования в мире. То есть, опять же, при такой интерпретации Царства Божия не может быть и речи о какой бы то ни было трансцендентности.

Заключение

Итак, мы рассмотрели концепцию слабого Бога, которая в своих основаниях имеет различие между именем и событием. Имя в какой-то степени выступает как плоть и кровь события, а событие, в свою очередь, является не поддающимся для деконструкции элементом. Именно обращение Дж. Капуто к событию позволяет ему говорить о Боге как о возможности невозможного, зове и настойчивости. Именно событие, выступающее как недеконструируемый элемент, позволяет переместить основные задачи теологии в пространство этики и политики⁴³.

И хотя событие не поддаётся деконструкции, а Дж. Капуто видит задачу постмодернизма в своеобразном охранительстве события, вся теология Дж. Капуто строится на жёсткой редукции христианства в целом к событию. Именно это делает постмодернистскую теологию несколько ограниченной, при этом ограничение накладывается не извне, а изнутри самой постмодернистской теологии⁴⁴. С другой стороны, в этом

41 *Caputo J. D. The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God // Op. cit. P. 471.*

42 *Caputo J. The Weakness of God. P. 118.*

43 Этическое и политическое богословие требует отдельного рассмотрения, что не входит в задачи настоящей статьи. Стоит отметить, что этические и политические построения Дж. Капуто являются следствием его богословских концепций (имеется в виду идея слабого Бога).

44 Под постмодернистской теологией в данном случае мы имеем в виду конкретную радикальную теологию, предложенную Джоном Капуто.

и заключается радикализм Дж. Капуто, благодаря которому он стал иконой среди христиан постмодерна⁴⁵.

Критику герменевтического проекта Дж. Капуто с православных позиций можно обнаружить у Д. Харта. С одной стороны, он выявляет позитивную черту проекта: желание освободить репрессированный нарратив. С другой стороны Д. Харт приравнивает такие попытки к стратегии обычного либерализма. Радикальная герменевтика, по мнению Д. Харта, «таит в себе тягу к подчинению того самого различия, которое она же пытается освободить»⁴⁶. По сути, радикальная герменевтика определяет огромное количество нарративов как метафизические, вследствие чего она сама становится своего рода метанарративом, скрывающимся за мифами о справедливости, гостеприимстве и грядущей демократии. В конечном счёте, пассивность, присущая радикальной герменевтике, по мнению Д. Харта, парадоксальным образом делает её «неизбежным спутником насилия»⁴⁷. Все разговоры Дж. Капуто о «потоке» для Д. Харта представляют собой не более чем ещё одну разновидность метафизики, которую он называет дионисийской⁴⁸.

Источники

- Делёз Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Академический проект, 2011.
- Жижек С., Милбанк Дж. Монструозность Христа / пер. с англ. Д. Я. Хамиса. М.: РИПОЛ классик, 2020.
- Мануссакис Дж. Бог после метафизики: Богословская эстетика / пер. с англ. Д. Морозовой. Киев: Дух і літера, 2014.
- Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. 5-е изд. М.: Академический проект, 2015.
- Хайдеггер М. Размышления II–IV (Чёрные тетради 1931–1938) / науч. ред. М. Маяцкий; пер. с нем. А. Б. Григорьева. М.: Ин-т Гайдара, 2016.
- Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины / пер. с англ. А. Лукьянова. М.: ББИ, 2010.
- Caputo J. D. Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

45 Olson R. E. The Journey of Modern Theology: From Reconstruction to Deconstruction. Downers Grove (Ill.), 2013. P. 688.

46 Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины / пер. с англ. А. Лукьянова. М., 2010. С. 634.

47 Там же. С. 634.

48 Там же. С. 646.

- Caputo J. D.* On Religion. London; New York: Routledge, 2001.
- Caputo J. D.* God and Anonymity: Prolegomena to an Ankhoral Religion // A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus / ed. M. Dooley. New York: Albany, 2004. P. 1–19.
- Caputo J. D.* The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God // The Blackwell Companion to Postmodern Theology / ed. G. Ward. Manchester: University of Manchester, 2005. P. 469–481.
- Caputo J. D.* The Weakness of God: A Theology of Event. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Caputo J. D.* Spectral Hermeneutics // *Caputo J. D., Vattimo G.* After the Death of God. New York: Columbia University Press, 2007. P. 47–85.

Литература

- Гаспарян Д. Э.* Введение в неклассическую философию. М.: Российская политическая энциклопедия, 2011.
- Коначѐва С.* Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2009.
- Коначѐва С.* Бог после Бога: пути постметафизического мышления. М.: РГГУ, 2019.
- Moody K. S.* Radical Theology and Emerging Christianity: Deconstruction, Materialism and Religious Practices. New York: Routledge, 2015.
- Olson R. E.* The Journey of Modern Theology: From Reconstruction to Deconstruction. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 2013
- Simpson C. B.* Religion, Metaphysics and Postmodern: William Desmond and John D. Caputo. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

ФИЛОСОФИЯ

Н. О. ЛОССКИЙ И В. Н. ЛОССКИЙ: ДУХОВНО-ГЕНЕТИЧЕСКАЯ СИНХРОННОСТЬ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКИХ И БОГОСЛОВСКИХ ВЗГЛЯДОВ

Сергей Александрович Колесников

доктор филологических наук
проректор по научной работе
Белгородской православной духовной семинарии
профессор Белгородского юридического института МВД России
308009, Белгород, Белгородский пр-т, 75
skolesnikov2015@yandex.ru

Для цитирования: Колесников С. А. Н. О. Лосский и В. Н. Лосский: духовно-генетическая синхронность религиозно-философских и богословских взглядов // Вопросы богословия. 2021. № 1 (5). С. 147–161. DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.009

Аннотация

УДК 27-75

В статье рассматривается вопрос соотношения религиозно-интеллектуальных позиций Н. О. Лосского и его сына В. Н. Лосского. Представлен проект духовного описания внутреннего мира отца в его соотнесённости с богословской системой сына. Обозначены направления духовного развития Н. О. Лосского в контексте формирования его религиозно-философской системы, выделены ключевые моменты, определившие его религиозное обращение. Даётся характеристика рождения сына — В. Н. Лосского, — которое являлось переломным моментом в духовной биографии Н. О. Лосского; определяется степень духовного значения и преобразующий результат отцовства.

Ключевые слова: В. Н. Лосский, Н. О. Лосский, православное богословие, религиозная философия, русская религиозно-философская мысль.

N. O. Lossky and V. N. Lossky: Synchronicity in Spiritual Genesis of Their Views in Religious Philosophy and Theology

Sergey A. Kolesnikov

Doctor of Philology

Vice-rector for Scientific Affairs of Belgorod Orthodox Theological Seminary

Professor of the Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia

75 Belgorodsky Av., Belgorod 308009, Russia

skolesnikov2015@yandex.ru

For citation: Kolesnikov, Sergey A. "N. O. Lossky and V. N. Lossky: Synchronicity in Spiritual Genesis of Their Views in Religious Philosophy and Theology". *Theological Questions*, no. 1 (5), 2021, pp. 147–161 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.009

Abstract. The article attempts to correlate the religious and intellectual position of N. O. Lossky with the one of his son V. N. Lossky. The author presents a spiritual description of the father's inner world in its correlation with the son's theological system. The article outlines the main directions of N. O. Lossky's spiritual development in the context of the formation of his religious and philosophical system and highlights the key points that determined his religious conversion. The author describes the birth of a son of N. O. Lossky – the future theologian V. N. Lossky – which became a turning point in the spiritual biography of N. O. Lossky himself. The article also attempts to determine the degree of spiritual significance and transformative effect of fatherhood.

Keywords: N. O. Lossky, Orthodox theology, religious philosophy, Russian religious and philosophical thought, V. N. Lossky.

Николай Онуфриевич Лосский и Владимир Николаевич Лосский, отец и сын, знаменуют собой особые этапы развития отечественного религиозного духовно-интеллектуального и богословского направлений. В случае с Владимиром Лосским морфология биографии усложняется значимостью его знаменитого отца Николая Онуфриевича Лосского (1870–1965), основателя интуитивизма в отечественной философии, доктора философии, профессора Петербургского университета, автора целого ряда фундаментальных работ, внёсших значительный вклад в «онтологию и метафизику, философскую психологию, антропологию, логику, этику, эстетику, социальную философию»¹. Рассмотрение отцовства как христианской категории позволяет увидеть новые аспекты духовного становления богослова. Само понятие отцовства в христианстве имеет особое значение, так как «исследование образа отца в Библии равнозначно рассмотрению общей направленности библейского богословия в миниатюре. Основные моменты следующие: 1) отцовство как идеальный образец, созданный на благо Самим Богом, 2) отход падшего мира от соответствия идеалу и 3) Бог как совершенный Отец, Который один может исправить несоответствие»². В образе отца, зафиксированном библейской традицией, представлен сложный богословский комплекс, который нельзя не учитывать при обращении к началу биографического пути В. Н. Лосского.

Выяснение аспектов становления личности В. Н. Лосского требует хотя бы краткого очерка духовной эволюции и религиозного состояния его отца, Н. О. Лосского. Опыт самоанализа, проделанный Н. О. Лосским в книге «Воспоминания. Жизнь и философский путь», точнее опыт «автобиографичности»³, — уникальный проект, который создавался Н. О. Лосским на протяжении практически всей жизни. Авто-аналитический портрет, прорисованный данной книгой, позволяет увидеть — конечно, с точки зрения самого отца — как формировались биографические контуры его мировидения. Последовательность воспоминаний (и здесь память выступает как условие констелляции пластов бытия!) даёт возможность выстроить конфигурацию «опорных точек» духовно-религиозного портретирования Н. О. Лосского.

1 *Мотрошилова Н. В.* Лосский Николай Онуфриевич // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. М., 2010. С. 454.

2 *Словарь библейских образов / ред. Л. Райкен, Д. Уилхойт, Т. Лонгман.* СПб., 2005. С. 735.

3 *Лосский Н. О.* Воспоминания: Жизнь и философский путь. München, 1968. (Slavische Propyläen; Bd. 43). S. 22.

Для фиксации духовно-психологического портрета Н. О. Лосского результативной представляется методика соположенности конкретики событийного ряда, тех реальных фактов его биографии, которые сохранились в мнемо-фиксациях, и онтогенетической канвы, в чьих рамках происходили качественные изменения в духовном мировоззрении Н. О. Лосского. Через призму биографического события, выступающего уже как единица просопо- и био-графического исследования (с сохранением всех метафизических смыслов и аллюзий), можно выявить динамику развития личности по направлениям характеристики личности как изменения её целостности, степени пластичности, информационного компонента, взаимодействия со средой, интеллектуальной и духовной (что сложнее!) результативности и т. д.⁴ В современном научном аппарате существуют разработанные методики установления личностной динамики с большей или меньшей степенью верификации, но вопрос осложнён тем, что преимущественное внимание уделено патологии, конфликтности, дисгармоничности и безблагодатности процесса личностной динамики (в основном выделяется четыре основных вида критических событий: стресс, фрустрация, кризис и конфликт)⁵. В случае с Н. О. Лосским ситуация иная, ведь процесс развития христианской личности осуществлялся в векторе благодатности, что, конечно, не исключает и кризисных этапов. Духовно-психологическое портретирование в христианском ключе обращается к качественно иным проблемам: открытости человека Богу в своей стадийной этапности, внимания, покаяния, смирения, стяжания благодати...⁶ И в аспекте благодатности биографические события, явленные в мемуарном и философско-духовном наследии Н. О. Лосского, оказываются уникальным материалом для реконструкции духовного портрета отца, благодаря которому — и физически, и духовно — реализуется возможность появления в мире богослова В. Н. Лосского.

Изначальным импульсом в понимании специфики натальности духовного пути отца становится сохранение в духовно-мировоззренческом базисе уверенности в благодатности мира. Практически все воспоминания отца о собственном детстве пронизаны этим светом ощущаемой, непреходящей благодати. Одна из первых фраз воспоминаний — собственно, эпиграф — фиксирует благодатность детства: «эфирное величие природы», «образы, пронизанные чистым светом изнутри»⁷.

4 Ганзен В. А. Системные описания в психологии. Л., 1984.

5 Васильюк Ф. Е. Психология переживания. М., 1984.

6 Подробнее см.: Зенько Ю. М. Душевные состояния в христианской психологии. СПб., 2020.

7 Лосский Н. О. Воспоминания. С. 9.

Ощущение, призывание и принятие благодати есть та изначальная онто-генетическая площадка, с которой начинается своё просопографическое исследование Н. О. Лосский.

Конечно, реальность, в которой происходило становление Н. О. Лосского, не выглядела идилично-пасторальной; скорее, напротив, биографические реалии чаще всего испытывали на прочность его духовную целостность и крепость. Но эти испытания не подавили окончательно то, детское восприятие Лосским реальности; более того, подчас они даже оживляли это восприятие в его душе. Так, яркое переживание Н. О. Лосским глубинной красоты мироздания вырастает из его тяжёлой болезни: «Став взрослым, я видел мир наяву в этом его глубинном аспекте только однажды в начале выздоровления от тифа»⁸ Но далее мир, воспринимаемый после страдания, уподоблен райскому саду: «...Я подошёл к окну и увидел яблони в саду; это было в июне, они уже отцвели, но ликующая яркость и свежесть их листвы была пронизана такую же чарующею жизненностью, как и весной, когда деревья покрыты цветами»⁹ (теснейшая констелляция — осознанная или нет? — этого описания с фрагментом «Гимна о рае» Ефрема Сирина: «Красотою своею исполняет он [рай. — С. К.] радости и влечёт к себе шествующих, осиявает их блистанием лучей, услаждает своим благоуханием. Светоносные облака образуют из себя кущи для соделавшихся достойными его»¹⁰). В изначальном мировосприятии Н. О. Лосского не только внешний мир, но и люди предстают пронизанными благодатью: они предстают существами «из какого-то другого, высшего мира»; человеческое тело, «...сотканное из света... было лучистым, особенно лучезарны были волосы. Если бы мы видели всех людей в этом аспекте их бытия, сколько новой красоты открылось бы нам»¹¹ (ещё одна параллель с Ефремом Сириным: «Нисходят из кущей своих сыны света...»¹²). Близкое совпадение святоотеческого текста и текста воспоминаний отца даёт возможность увидеть в последующих богословских изысканиях сына, стремящегося возродить актуальность святоотеческого наследия, особый провиденциальный смысл, связующий в неразрывное духовное единство мироощущения Н. О. Лосского и В. Н. Лосского.

Парадоксальная память о благодати, память о грядущем стяжании благодати помогает преображённо воспринимать биографические

8 Лосский Н. О. Воспоминания. С. 9.

9 Там же.

10 Ефрем Сирин, *прп.* О рае // Ефрем Сирин, *прп.* Творения. Т. 5. М., 2014. С. 239.

11 Лосский Н. О. Воспоминания. С. 9.

12 Ефрем Сирин, *прп.* О рае // Указ. соч. С. 239.

эпизоды отца — даже самые непростые — в свете промыслительного благоустройства. А биография Н. О. Лосского полна испытаний, начиная с самого юного возраста. Перечень экстремальных ситуаций, в которые попадал Н. О. Лосский, начинается с несчастного случая («я едва не погиб от ожогов, собака опрокинула кипящий самовар на меня»¹³, который только открывает череду искушений и препятствий, наваливавшихся на Н. О. Лосского. Ранняя смерть отца, когда ребёнку было 10 лет; страдания матери — «до сих пор в ушах моих стоят рыдания матери»¹⁴; потрясение от ухода родителя — «потрясающее впечатление произвели на меня удары комьев земли о крышку гроба, когда стали закапывать могилу»¹⁵, — всё это формирует изначальную духовно-психологическую палитру становления личности Н. О. Лосского.

Дальнейшая жизнь также не была простой, и немалое место в ней занимают страдания — духовные и физические. Опыт преодоления этих страданий подготавливал детское восприятие Н. О. Лосского к поиску смысла этих страданий, к поиску ресурсов, позволяющих обосновать и преодолеть эти страдания. Одиночество в Витебской гимназии, мучительные — буквально: «Я сгибаю палец, он [одноклассник] схватывает его и сильно прижимает верхний сустав к нижнему, боль получается невыносимая, стон вырывается из моей груди»¹⁶, — отношения со сверстниками; унижения и осознание своей незащитности («мой сосед ударил меня по лицу грязными потными носками, что было непереносимо отвратительно»¹⁷), отсутствие полноценных коммуникативных контактов в школьной среде («у меня прекратились отношения со всеми мальчиками в нашей комнате. Среди своих товарищей я жил в полном одиночестве, которое тяжело угнетало меня своей крайней ненормальностью»¹⁸), молчание и отчуждение, длившееся около двух лет, — таковы психологические параметры атмосферы, определяющей становление личности Н. О. Лосского в школьные годы.

Показательно, что воспоминания Н. О. Лосского о реальных фактах своей ранней биографии пронизаны такими «когнитивно-перцептивными моделями» (А. Р. Брюн)¹⁹, которые преимущественно сориентированы

13 Лосский Н. О. Воспоминания. С. 11.

14 Там же. С. 22.

15 Там же. С. 23.

16 Там же. С. 25.

17 Там же. С. 26.

18 Там же. С. 30.

19 Bruhn A. R. Cognitive Perceptual Model and the Projective Use of Autobiographical Memory // Journal of Personality Assessment. 1990. Vol. 55. No. 1–2. P. 95–114.

на воспроизведение негативного опыта детства. Но негатив заканчивается, как только Н. О. Лосский начинает вспоминать об идеалистической реальности, в рамках которой проходило его детство. Показательным является присутствие границы — по крайней мере, именно так вспоминает своё детство мемуарист — между угнетающей школьной реальностью и укрепляющей духовной сферой, причём церковно-духовной сферой: «Глубокое утешение во всех своих бедах я находил в церкви. Свою детскую религиозность я сохранял в полной мере. Вечером перед сном я становился на колени и молился»²⁰. Мемориальная схема на протяжении десятилетий — не забудем, что пишет воспоминания человек уже весьма преклонного возраста — сохранила именно ощущение раздела между фактами реальной биографии и духовными состояниями, и именно в «междумирии» вспоминающее сознание стремится увидеть тот ресурс, который позволил преодолеть все испытания детства. Опыт нахождения «между», осознание духовной и душевной результативности открытости мирам, принципиальной открытости материального и идеалистического миров позднее станет духовно-философским основанием для теории интуитивизма, и такой подход будет определять воспитательные стратегии по отношению к собственным детям.

Вместе с тем говорить об идеализации религиозного чувства Н. О. Лосским не приходится, его детские воспоминания о религиозной жизни также наполнены фобиями, что будет ещё одной параллелью с первоначальным религиозным опытом сына: «В моей детской религиозности тягостной стороной был мучительный страх ада и адских мук»²¹. Страх смерти во многом определял воспоминания о детстве, но одновременно мемуарист, исходя из своего опыта преодоления страха, — осознанно или неосознанно — обретал уверенность и черпал духовные силы в том прошлом, которое, несмотря на всю свою сложность, позволило обрести опыт победы над своими страхами, опыт преодоления неудач и ошибок. А перечень испытаний, выпадающих на взрослеющего Н. О. Лосского, продолжал шириться. Даже краткий обзор этих испытаний показывает, каким непростым был биографический путь Н. О. Лосского, и причина сложности таилась в не всегда адекватном восприятии реальности и своих возможностей. И здесь опять на первый план выходит духовная составляющая, или, как её определял сам Н. О. Лосский, «сторона несомненного зла в моем душевном состоянии»²².

20 Лосский Н. О. Воспоминания. С. 31.

21 Там же. С. 11.

22 Там же. С. 42.

Опыт взрослого человека представляет искажённость мировоззрения подростка в следующем: «Внимание моё было слишком односторонне сосредоточено на рассказах о несправедливостях администрации, о злоупотреблениях её... Передавая эти рассказы, я приходил в состояние крайнего волнения, у меня делались сердцебиения... бессонница. Из такого настроения возникает у молодёжи доверие даже и к клеветнической демагогии революционных изданий»²³. Увлечённость злом, «неправильным» мироустройством оказались тем импульсом, который нарушил целостность и благодатность детского восприятия бытия.

Искажённая оптика зла, неумение адекватно оценить негативную сторону реальности, потеря гармонии в восприятии всей полноты действительности спровоцировали у Н. О. Лосского кризис веры — столь частое явление у интеллигентских кругов рубежа XIX–XX веков.

Юношеская аберрация зла повлекла за собой негативное отношение к Церкви. Всё тот же «классический набор» обвинений в клерикализме, в «...злоупотреблениях в монастырях... корыстности духовенства»²⁴ закономерно привёл к тому, что «не прошло и месяца, как я уже отверг не только Церковь и религию, но и даже бытие Бога. Не было вблизи меня в это время авторитетного и знающего человека, который научил бы меня отличать идеальную сущность христианства от земных искажений его»²⁵. И с момента искушения безверием начинается череда неприятностей, метаний и искушений, которые предстояло преодолеть юноше.

Таковым, например, является эпизод спонтанной, непродуманной заграничной поездки Н. О. Лосского со всей атрибутикой авантюрного романа: «малоосвещённые углы вокзалов»²⁶, тайные притоны, контрабандисты, подкупленные полицейские, переезд через «пограничный ручеёк, и, как закономерное следствие, — полное отсутствие средств к существованию, нищенство в Вене, «миска горохового супа, каша и краюха хлеба»²⁷. Затем последовали непростые реалии эмигрантского быта, в условиях которого «нередко я предавался мечтам о своей будущей известности, славе, не имея для этого никаких оснований»²⁸. Вместе с тем в сознании Н. О. Лосского в этот период, очевидно, не утрачивает

23 Лосский Н. О. Воспоминания. С. 42.

24 Там же.

25 Там же.

26 Там же. С. 47.

27 Там же. С. 49.

28 Там же. С. 52.

своей актуальности и духовная сфера, но под влиянием кризиса веры духовное мировосприятие изменилось в сторону мистико-окультистских страхов. Символический эпизод с журналом «Ребус» (издаваемым В. И. Прибытковым и пропагандирующим спиритуализм и мистицизм), рисунок из которого испугался молодой Н. О. Лосский²⁹. Ирония, с которой вспоминает мемуарист эпизод, всё же не может скрыть впечатление мистического страха, испытанного им, учитывая то, что воспоминания об испуге от захрапевшей журнальной картинке сохранились у Н. О. Лосского на протяжении нескольких десятилетий. К категории мистических можно отнести и оккультно окрашенный эпизод с посещением могилы М. Бакунина и неосуществлённым предложением вырыть череп теоретика анархизма из могилы³⁰, и исчезающую с привычного места таинственным образом зубную щётку...³¹

Конечно, в добровольно-эмигрантский период духовность и религиозный поиск не оставляют полностью сознание Н. О. Лосского. Но явно стратегия поисков личностной цельности в эти годы — годы вынужденного «сиротства» со всеми духовными аномалиями такого состояния — выстраивалась как попытка подавления идеалистически-религиозного мировосприятия материалистическим. Мир материализма перешёл в наступление на мир духовности и религиозности. Н. О. Лосский вспоминал, что ему «подсовывали, конечно, и такие книги, как «Слепая вера и наука» Фогта, которые были мне по плечу, и укрепляли во мне материалистическое, атеистическое миропонимание»³². Перечень антирелигиозных теоретиков пополняли имена Ф. Лассалья, А. Герцена и прочих, которые обрушились на сознание семнадцатилетнего юноши в искушении отказа от Бога. Соблазнение «малых сих, верующих» во Христа (см. Мф. 18, 6), и есть ёмкая характеристика той ситуации, в которой оказался молодой человек, выброшенный из привычного окружения и проверенных духовных традиций.

Закономерно, что в таком состоянии, под воздействием бедности и ухудшения здоровья, в ситуации оскудения духовного воздействия возникает «фантастический план» о поездке в Алжир, который привёл молодого человека в сети вербовщиков Иностранного легиона³³. Смятенность состояния юноши, всё усиливающаяся дисгармония того

29 Лосский Н. О. Воспоминания. С. 52.

30 Там же. С. 55.

31 Там же. С. 56.

32 Там же. С. 52.

33 Там же. С. 57–58.

казарменного существования, в котором он оказался, малоэффективные попытки сохранить хотя бы видимость духовной жизни (показательно, что кощунственные высказывания в армейской среде всё же вызывают неприятие Лосского-солдата, стремящего сохранить душевную чистоту), стремление хоть как-то активировать свою интеллектуальную деятельность (единственная книга в казарме: учебник физики К. Д. Краевича, «Учебник физики. Курс средних учебных заведений. 1880 г.» — учебник из гимназических времён, — как последняя нить, связующая легионера Лосского с утраченным миром, с миром, из которого он был изгнан) — всё это не могло не привести к уже душевному кризису: «Угнетаемый все более и более резким различием между средою, в которую я попал, и моим душевным строем, я решился, наконец, на отчаянный поступок — притвориться душевно больным и таким образом освободиться от военной службы»³⁴. Кризис веры привёл к кризису души, к душевному расстройству — пусть и сымитированному. Бегство к свободе без Бога дало противоположный результат: Н. О. Лосский оказывается в одиночной камере военного госпиталя (показателен поиск мемуаристом уже через десятилетия «промыслительного значения» алжирского вояжа), а затем, после череды новых авантурных приключений — опять через символический «пограничный ручеёк» — снова в России. Круг эмигрантских скитаний уроборосно замкнулся в той точке, с которой начинался. Предстояло начинать новый этап своей биографии, и изменить свою линию жизни можно было, только кардинально изменив всю систему ценностей, прежде всего ценностей духовных.

Перечень событий в новых условиях переезда Н. О. Лосского в конце 1889 г. в Петербург — бухгалтерские курсы, возвращение в восьмой класс гимназии (в двадцатилетнем возрасте с обязательным ношением ученического ранца по петербургским улицам: мир детства и взрослости смешался в тесном пространстве ученической сумки), поступление и завершение естественного отделения физмата Петербургского университета, поиск себя в агрономии, анатомии и пр. — показывает траекторию непростых поисков себя. В качестве основного вектора этих поисков необходимо указать стремление раскрыть границы разных по своему онтологическому статусу сфер. Опыт нахождения на границе миров, открытый в детстве, вёл Н. О. Лосского к пониманию результативности состояния «междумирия» и для взрослого человека.

Показательным является сочетание двух факультетов — физико-математического и историко-филологического — которые (оба с дипломом первой степени) окончил Н. О. Лосский. Выбор научно-профессиональной стези в области философии, со всеми перипетиями этого выбора, совпал с событиями в личной жизни: знакомством со своей будущей женой Л. В. Стоюниной, дочерью известных педагогов В. Я. и М. Н. Стоюниных. И именно брачное таинство, тоже имевшее особую мистическую значимость для Н. О. Лосского, — фамилия Стоюнина на обложке одной из книг в витрине магазина была первым и глубоко запавшим в память событием знакомства с Петербургом — и подводит нас к главной теме: к рождению и детству В. Н. Лосского.

Но событие рождения в своей натальности неизбежно соприсутствует танатосным тенденциям. Открытость этим двум мирам — жизни и смерти — во многом определяло сложность душевного и духовного состояния Н. О. Лосского в начале XX столетия, и вызов этой открытости ощущался всем Серебряным веком, в который вошло российское общество. Опасность духовно-душевного искушения, набирающего свой размах в России «рубежа веков» (Андрей Белый) можно осознать хотя бы при анализе только одной социологической «детали»: эпидемии самоубийств.

Тема суицидальности в разговоре о натальности детства В. Н. Лосского выбрана неслучайно, ведь самоубийство — самая яркая антитеза рождению. Корней Чуковский (неразрывно связанный с детской тематикой) опубликовал в 1912 г. статью-диагноз со знаковым названием «Самоубийцы», в которой дал характеристику суицидальности этого периода: «*Самоубийца* теперь как бы чин, как бы звание, как бы даже постоянная профессия. Бывают: адвокаты, доктора, а бывают и *самоубийцы*. Им из-за чего ни стреляться, лишь бы непременно застрелиться: “нет причины — тоже причина”, таков у них нынче девиз»³⁵. Социальная маркировка самоубийцы позволяет увидеть суть духовно-экзистенциальных вызовов, в атмосфере которых происходили встречи родителей В. Н. Лосского, в атмосфере которых произошло его рождение. Жажда смерти, соблазнительность смерти, приоритет танатосности в мировоспринимающих установках — всё это формировало духовно-душевный ландшафт Серебряного века. Достаточно представить статистические данные, подтверждающие тезис о нарастающей тенденции суицидальной эпидемии. Социолог того времени Д. Жбанков приводил следующие

35 Чуковский К. Самоубийцы // Чуковский К. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 7. М., 2003. С. 562.

цифры: «В Петербурге в 1905 г. — свыше 29 покушений и самоубийств; в 1908 — ежемесячно покушались на свою жизнь — 121 и в 1909 — 199 человек в месяц, с лишком в 5 раз больше»³⁶. В целом, в 1910–1913 гг. уровень самоубийств составил 30 чел. на 1000 (показательно, что в 1914 г. число самоубийств упало в 3 раза. Суицидная форма деструктивности сменилась на более разрушительную — мировую войну, а затем и войну гражданскую).

Особенно опасной эта тенденция становилась в интеллигентских кругах, к которым принадлежали Н. О. Лосский и Л. В. Стоюнина. Причина — в суицидальной агитации и идеализации смерти в литературе того времени, в произведениях Л. Андреева, М. Арцыбашева, Ф. Сологуба, В. Брюсова, М. Кузьмина и многих других. Смещение жизни и смерти как эстетико-духовный соблазн (А. Ханзен-Леве: «...В диаволике эстетизма смерть и красота тождественны, и вообще, каждый элемент поэтического мира эстетизма одновременно означает свою противоположность»³⁷) определял атмосферу рубежа веков посредством самоубийства. Лишение тела своей «доли», отрицание «телесного существования, которое протекает во мне без моего участия» (М. Мерло-Понти)³⁸, провоцировали заключение неравноправного «оммажа» между телом и сознанием, что было характерным для общественной ситуации эпохи, в которой родился В. Н. Лосский.

Брак и рождение первенца в 1903 г. становятся для Н. О. Лосского особым этапом духовно-религиозного возрождения, началом возвращения к духовным смыслам. Если попытаться хотя бы пунктирно обозначить эту историю преодоления безверия, в основании которого заложено понятие чуда, то ключевым моментом можно считать венчание с Л. В. Стоюниной. Именно с начала семейной жизни, что в воспоминаниях Н. О. Лосского чётко обозначено, начинается его религиозное преображение. Процесс возвращения к вере, конечно, ещё только начинается, эти изменения ещё сложно маркировать как полноценную религиозную жизнь, но само обращение к духовно-религиозным и, в первую очередь, к церковным смыслам показывают мощь нарастающих процессов в сознании Н. О. Лосского. Венчание становится для старшего Лосского поводом для самоанализа своего духовного состояния, заставляет его осмыслить критерии и параметры своего отношения к христианству:

36 Жбанков Д. Современные самоубийства // Современный мир. 1910. № 3. С. 27.

37 Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб., 1999. С. 46.

38 Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 218.

«Согласно церковным правилам, за несколько дней до венчания необходимо было исповедоваться и причаститься. Я сказал о. Николаю о своём неверии, он исповедал меня и разрешил мне не подходить к причастию. <...> Своей службой он [отец Николай. — С. К.] пробуждал ясно осознание того, что венчание есть таинство, завершающее и оформляющее духовно-телесную связь, создающее в органическом целом Церкви новое единство, поддерживаемое сверхчеловеческой силой»³⁹.

Начало семейной жизни стало для Н. О. Лосского началом нового сближения с Церковью, возможность дать новую жизнь своему ребёнку заставила его пересмотреть основы своей собственной духовной жизни. Венчание, происходившее в пятиглавой церковке, построенной в 1878 в г. Веве (Швейцария) на средства графов Шуваловых⁴⁰, последующее рождение первенца, В. Н. Лосского, непростые и даже драматичные события, связанные с этим рождением, — всё формировало качественно новую модель духовного мировосприятия, которая требовала от Н. О. Лосского как главы семейства и отца кардинального переосмысления всей личной аксиологической системы. «Диалектика чуда» вместе с обретением статуса семейного человека и рождением ребёнка ворвалась в, казалось бы, незыблемую конструкцию позитивистского отношения к реальности. И эта конструкция закономерно не выдержала стремительного напора чудесного. «Параметрия» чуда, позднее определяемая А. Ф. Лосевым как «совпадение случайно протекающей эмпирической истории личности с её идеальным заданием»⁴¹, в биографическом случае Н. О. Лосского нашло своё воплощение в чудесном преображении сознания после «эмпирики» венчания и рождения сына. Идеальное задание предстало в своей неизбывности перед позитивистом Н. О. Лосским в виде чудесного и промыслительного спасения новорождённого сына, ведь обстоятельства родов были весьма экстремальными. «Роды, — вспоминал Н. О. Лосский, — были очень тяжёлыми вследствие неправильного положения ребёнка. Они длились 60 часов; сердце матери стало ослабевать, поэтому профессор Мюллер решился наложить петлю на ножку ребёнка, чтобы извлечь его. Он предупредил нас, что ножка будет сломлена, но это необходимо для спасения жизни матери. Так появился на свет старший сын наш Владимир в день Св. Духа 26 мая (старого стиля) 1903 г. У него

39 Лосский Н. О. Воспоминания. С. 111.

40 Там же. С. 324.

41 Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 555.

была сломлена правая нога у самого бедренного сустава. “Этот ребёнок потерян”, сказал профессор»⁴². Но вопреки прогнозу ребёнок выжил, что и стало, очевидно, толчком к принятию отцом, пусть ещё в начальной фазе, возможности актуализации чудесного.

Чудо входит в жизнь, в «эмпирическую историю» Н. О. Лосского вместе с рождением сына. И если принять определение чуда, сформулированное митрополитом Феофаном (Туляковым): «Христианское чудо есть видимое, поразительное, сверхъестественное явление в физическом мире, в телесной, в духовной природе человека и в истории народа, производимое личным, живым Богом для достижения человеком религиозно-нравственного совершенствования»⁴³, — то именно рождение первенца становится важным этапом в духовном совершенствовании отца. Соположенность личной биографии (определение А. Ф. Лосева) и Божественности (определение Феофана Кронштадтского) в «континууме» чуда активируют у Н. О. Лосского идеально-сакральную интуицию, саму способность быть открытым чуду и открывать чудесное в окружающей реальности. Столкновение биографического факта и чудесного события (со-бытия) высекает искру, в свете которой кардинально преобразилась восприятие всего мироздания, в том числе и в научно-философском, не говоря уже о духовном, аспекте.

Библиография

- Васильюк Ф. Е. Психология переживания. М.: МГУ, 1984.
- Ганзен В. А. Системные описания в психологии. Л.: ЛГУ, 1984.
- Ефрем Сирин, прп. О рае // *Ефрем Сирин, прп.* Творения: в 8 т. Т. 5. М.: Русский издательский центр имени св. Василия Великого, 2014. С. 238–273.
- Жбанков Д. Современные самоубийства // *Современный мир.* 1910. № 3. С. 23–31.
- Зенько Ю. М. Душевные состояния в христианской психологии. СПб.: ЦХПА; ООО «Контраст», 2020.
- Лосев А. Ф. Диалектика мифа // *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 393–599.
- Лосский Н. О. Воспоминания: жизнь и философский путь. München: Wilhelm Fink, 1968. (Slavische Propyläen; Bd. 43).
- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Наука; Ювента, 1999.

42 Лосский Н. О. Воспоминания. С. 115.

43 Феофан Кронштадтский, еп. Чудо, христианская вера в чудо и её оправдание: опыт апологетически-этического исследования. Пг., 1915. С. 96.

- Мотрошилова Н. В.* Лосский Николай Онуфриевич // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 2010. С. 453–454.
- Словарь библейских образов / ред. Л. Райкен, Д. Уилхойт, Т. Лонгман. СПб.: Библия для всех, 2005.
- Феофан Кронштадтский, ep.* Чудо, христианская вера в чудо и её оправдание: опыт апологетически-этического исследования. Пг.: Синодальная тип., 1915.
- Ханзен-Леве А.* Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб.: Академический проект, 1999.
- Чуковский К.* Самоубийцы // *Чуковский К.* Собрание сочинений: в 15 т. Т. 7. М.: Терра — Книжный клуб, 2003. С. 561–574.
- Bruhn A. R.* Cognitive Perceptual Model and the Projective Use of Autobiographical Memory // *Journal of Personality Assessment.* 1990. Vol. 55. No. 1–2. P. 95–114.

РЕЦЕНЗИИ



Улитчев И. И.

УЧЕНИЕ О ЛИЧНОСТИ В БОГОСЛОВСКОМ ПЕРСОНАЛИЗМЕ В. Н. ЛОССКОГО: ИСТОКИ И СПЕЦИФИКА

М.: ПСТГУ, 2021. 128 с. ISBN 978-5-7429-1356-6

УДК 27-1+271.2

DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.010

Монография Ивана Ивановича Улитчева, заведующего кафедрой систематического богословия Донской духовной семинарии, доцента кафедры новых технологий в гуманитарном образовании ИДО ПСТГУ, посвящена довольно сложному и дискуссионному вопросу о генезисе и значимости персоналогии Владимира Лосского. Ещё недавно персонализм можно было назвать ведущим направлением в православном богословии. Например, с точки зрения С. А. Чурсанова, «в терминологической системе богословской антропологии центральное место принадлежит понятию *лица*, или *личности* (*πρόσωπον*)»¹, и отход от православного понимания человека как образа Божия выражается именно в подмене личностного видения пантеистическим или индивидуалистическим². Однако в последнее время персонализм всё чаще подвергается критике, эти критические отзывы в свою очередь вызывают ответы сторонников персонализма — и таким образом разворачивается актуальная богословская дискуссия, чрезвычайно важная, поскольку непосредственно затрагивает главное содержание христианского учения. И. И. Улитчев делает попытку разобраться в этом запутанном вопросе на материале сочинений В. Н. Лосского, пожалуй, наиболее влиятельного из русских православных богословов-персоналистов.

Книга состоит из введения, трёх глав и заключения, резюмирующего основные выводы. Во введении автор определяет предмет своего

1 Чурсанов С. А. Богословские основания социальных наук. М., 2015. С. 15.

2 Там же. С. 74.

исследования, перечисляя три основных признака богословского персонализма. Затем формулируется проблема: существует как минимум три направления критики богословского персонализма, наиболее серьёзным из которых оказывается упрёк в использовании понятийного аппарата новоевропейской философии вместо принятой Церковью святоотеческой терминологии. Отсюда следует цель книги: по мере возможности выяснить, «...насколько терминологический аппарат эпохи модерна... пригоден для изложения православного богословского учения...» (с. 10).

Такая формулировка цели закономерно задаёт исторический ракурс исследования, поэтому перед тем, как в третьей главе перейти непосредственно к Владимиру Лосскому, две предыдущие автор посвящает истории понятия личности в русской богословской и философской мысли. В первой главе (с. 12–35) кратко описываются основные этапы формирования понятия «личность» в русской богословской мысли XIX — начала XX в.: появившись как перевод французского *personnalité* и немецкого *Persönlichkeit*, «личность» была воспринята в первую очередь славянофилами, во многом под влиянием немецкой философии. Это слово быстро приобрело положительные коннотации, начав употребляться в связи с противопоставлением православной соборности протестантскому индивидуализму, которое появилось у славянофилов и было развито в богословии митр. Антония (Храповицкого). Можно констатировать, что к началу XX в. сложились предпосылки для расцвета богословского персонализма.

Вторая глава (с. 36–54) описывает дальнейшую эволюцию «личности» во взглядах Н. А. Бердяева, прот. Сергея Булгакова и Л. П. Карсавина. Бердяев эксплицитно и предельно обострил намеченную предшествующим развитием мысли антитезу личности и природы. С первой связывается свобода и уникальность, со второй же — необходимость и универсальность. Одновременно Бердяев продолжает линию противопоставления личности и индивида. Несмотря на резкое неприятие Лосским некоторых аспектов философии Бердяева, взгляды последнего, «без сомнения, оказали влияние на учение о личности В. Н. Лосского» (с. 40). То же самое можно сказать и о прот. Сергии Булгакове: хотя Лосский и выступил против его софиологии в ходе знаменитого спора о Софии (с. 45–50), однако даже «в поисках “богословских ответов” построениям прот. Сергия Булгакова мысль В. Н. Лосского движется, по сути, в русле его “вопрошаний”, остаётся в той же понятийной парадигме» (с. 50). Также И. И. Улитчев вместе с Н. К. Гаврюшиным

и К. Шахбазяном склоняется к мнению «о “решающем” влиянии Карсавина на В. Н. Лосского» (с. 54) несмотря на скептическое отношение к этому Р. Уильямса. Таким образом, персонализм В. Н. Лосского оказывается органичной и неотъемлемой частью религиозно-философского мейнстрима русской эмиграции.

В третьей главе (с. 55–120) автор переходит непосредственно к основному предмету исследования — к учению В. Н. Лосского о личности. Глава состоит из терминологического введения, в котором констатируется достаточная адекватность русского перевода французских текстов Лосского, четырёх параграфов, в которых анализируются различные аспекты персонологии В. Н. Лосского и обзора современной критики его взглядов. Основной чертой рассматриваемого учения оказывается противопоставление личности и природы, прежде всего, в отношении свободы. И здесь Лосский, который, «...в отличие от большинства других представителей русской религиозно-философской мысли... стремился сохранить верность святоотеческому учению и обосновывать свои построения ссылками на отцов Церкви» (с. 60), всё-таки расходится с христианской традицией: «...Для древних христианских мыслителей невозможно было противопоставление ипостаси (“личности”) природе по принципу “свободы” хотя бы потому, что свободная воля человека, сопутствующая разумности, рассматривалась ими как атрибут *природы* человека» (с. 62). Анализ представлений Лосского о «воле личности» показывает аналогичное расхождение со святоотеческим учением, которое сам богослов, однако, понимал и пытался с переменным успехом устранить (с. 67). Впрочем, автор соглашается с мнением Ж.-К. Ларше, что в отличие от «крайних персоналистов» Х. Яннараса и митр. Иоанна (Зизиуласа) «...Лосский применял элементы персоналистического подхода... достаточно осторожно...» (с. 71), в частности, никогда не противопоставлял личность природе в триадологии.

Однако в то же время специфика богословского метода В. Н. Лосского как раз и заключается в попытке конструировать антропологию по образу и подобию триадологии (с. 78)! По этому поводу И. И. Улитчев замечает, что «применение подобной методологии в богословских построениях может в некоторых случаях привести к результату, обратному изначальной посылке, т. е. к чрезмерной “антропоморфизации” внутритроичного бытия» (с. 87). Как видится рецензенту, здесь следует говорить не о возможности, а о логической необходимости.

Аналогический метод Лосского, применённый к тезису о противопоставлении личности и природы в человеке, вынуждает принять одну из двух альтернатив:

- 1) В Боге личность не противопоставлена природе. Тогда по аналогии и в человеке существует некоторая истинная природа не противопоставленная личности. Следовательно, на самом деле противопоставление имеет место не между личностью и природой, а между двумя природами: истинной и искажённой грехопадением.
- 2) В любом случае, как бы ни понимать природу человека, она противопоставлена личности, и это является существенным свойством человека. Ведь если это свойство несущественно, оно должно быть связано с грехопадением, и мы оказываемся в рамках предыдущей альтернативы. Если же оно существенно, то аналогичное свойство должно иметься и в Боге, иначе получается, что аналогия образа Божия нарушается в одном из существенных отношений, а значит, не может служить руководящим методом. Таким образом, взгляды «крайних персоналистов» прямо следуют из построений самого Лосского, если их додумать до конца. Только так можно сохранить оба принципа: аналогию образа Божия как руководящий метод и противопоставление личности и природы как существенное свойство человека. В противном случае одним из них придётся пожертвовать.

И. И. Улитчев обращает внимание, что учение о разделении природы в индивидах и её объединении в личностях, из которого вытекает представление о человеческой личности как «ипостаси совокупности тварного космоса» (с. 80), терминологически гораздо ближе к построениям Л. П. Карсавина и прот. Сергия Булгакова, чем к учению отцов Церкви (с. 82). Также и метод аналогии «сверху вниз», от божественного к тварному, несмотря на отсылки к святоотеческому наследию, в большей степени опирается на адаптацию русскими религиозными мыслителями XIX в. методологии немецкой классической философии, в сочетании с восприятием... августинианских идей...» (с. 85). К сожалению, автор очень мало касается наиболее существенного вопроса о том, насколько эти терминологические различия влекут за собой различия смысловые. Ведь он сам отмечает «потребность нового осмысления святоотеческой богословской терминологии, учитывающего ситуацию

“антропологического поворота” Нового времени» (с. 99), а значит, терминологические расхождения сами по себе ни о чём не говорят. Они попросту неизбежны в подобного рода богословствовании. Завершая рассмотрение персонологии Лосского, И. И. Улитчев достаточно наглядно показывает генезис представления Лосского о личности как несводимости к природе, которое оказывается попыткой найти баланс между «неисторианством» классического определения («индивид разумной природы», с. 91) и «аполлинаризмом» прот. Сергия Булгакова, который видел ипостасное начало в уме (с. 92). Недостаток такого представления автор видит в его чрезмерной апофатичности (с. 94)³.

Последний параграф главы посвящён современной критике учения В. Н. Лосского о личности. Автор достаточно подробно излагает позицию Ю. А. Шичалина, с которым полемизирует о влиянии М. Бубера на Лосского, однако соглашается с общим выводом, что «понятие личности в том виде, в котором его использовал В. Н. Лосский, является в определённом смысле “чужеродным” для системы православного богословия эпохи Вселенских Соборов» (с. 100). Здесь можно задать вопрос: правомерно ли вообще оценивать «чужеродность» богословия Лосского в отношении эпохи Вселенских Соборов? Ведь оно создавалось совсем в другое время и для других целей. Безусловно, отвёрткой очень неудобно забивать гвозди, с этим никак нельзя спорить. Но отсюда совершенно не следует, что в принципе отвёртка инструмент бесполезный. Дальнейшее обсуждение мыслей Е. И. Гришаевой, К. М. Антонова, М. Ю. Бурмистрова и П. Ю. Малкова по поводу персонологии Лосского лишь усиливает этот вопрос: так или иначе исследователи говорят о его сознательной попытке выразить исконное богословское содержание в *новой* терминологии. Что же удивительного в том, что она отличается от святоотеческой?

В целом книгу И. И. Улитчева можно назвать удачной. Это, хотя и краткое, но серьёзное и обстоятельное исследование, хорошо структурированное и с солидной библиографией, которое будет полезно читателю, интересующемуся богословским персонализмом. Но, безусловно, оно далеко не закрывает всех вопросов, связанных с персонологией В. Н. Лосского. Прежде всего, на взгляд рецензента, следует чётко определиться с той системой координат, в которой производится оценка учения о личности. При прочтении книги постоянно создаётся ощущение, что автор колеблется между тезисом: «Недостаток

3 См. также: Парпара А. А. Конкретность, уникальность и неповторимость личности как логическая проблема // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 80–101.

богословия Лосского в том, что он отошёл от святоотеческой терминологии» и противоположным ему: «Достоинство богословия Лосского в том, что он выразил догматы веры в современных понятиях». Конечно, эта амбивалентность присутствует и у самого Лосского, мысль которого всё время осциллирует между античной понятийной системой (природа — общая сущность представителей одного вида) и новоевропейской (природа — царство необходимости, противостоящее свободному духу). Но это не отменяет задачи найти твёрдую точку опоры в этой колеблющейся среде, потому что иначе невозможно дать никакой определённой оценки. Представляется, что наиболее адекватным вариантом будет оценка построений Лосского как попытки переформулировать традиционное богословие в новых понятиях. Здесь можно поставить два вопроса:

- 1) Насколько Лосскому удалось уловить язык эпохи? Встречает ли его новая терминологическая система резонанс в сознании современного читателя?
- 2) Насколько адекватно эта новая система передаёт традиционное содержание? С одной стороны, можно ли с её помощью выразить все основные догматы? А с другой стороны, не подталкивает ли она к неприемлемым выводам?

На первый вопрос можно однозначно ответить положительно. Это, кстати, тоже требует объяснения: как местами весьма туманным и неудобопонятным рассуждениям Лосского удалось завоевать такую популярность? Однако второй требует довольно обстоятельного и объёмного труда. Будем надеяться, что И. И. Улитчев продолжит свои плодотворные исследования богословского персонализма.

Анатолий Анатольевич Парпара

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№ 1 (5) • 2021

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2658-7491

Редактор *Л. А. Казанков*
Макет и вёрстка *диак. Николай Ежихин*

Эл. почта редакции: nauka.bogoslovie.mda@gmail.com

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 10½
Подписано в печать 08.06.2021

Отпечатано в типографии ООО «ЛОГОС-ПРЕСС»
www.logos-press.ru • citlogos@mail.ru
420108, Татарстан, г. Казань, ул. Портовая, д. 25а. Тел.: (843) 231-05-46