

Научный журнал
Московской духовной академии

ДИАКРИСИС

2019

№ 2 (2)



Сергиев Посад
2021

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

DIAKRISIS

2019
№ 2 (2)



Sergiev Posad
2021

ISSN 2713-1130

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р21-105-0091

Диакриси́с: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. — № 2 (2). — 173 с.

ISSN 2713-1130

«Диакриси́с» (Diakrisis) — научный журнал Московской духовной академии, а с 2021 г. — Сретенской духовной академии, издаваемый Научной школой патрологических исследований при кафедре богословия МДА, а с 2021 г. — Научным Центром патрологических исследований им. проф. А.И. Сидорова кафедры богословия Сретенской духовной академии. В нем публикуются оригинальные тексты на древнегреческом, латинском и восточных языках, переводы, комментарии, исследования, рецензии, аннотированные библиографии (тематические или по авторам) монографий и журналов по богословию, патрологии, апологетике, философии, истории христианской мысли на Востоке и Западе и другие материалы. Одной из основных целей и задач журнала является представление новых научных материалов по исследованиям и переводам и оценка религиозных, научных и общественных явлений сквозь призму православного святоотеческого богословия.

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

09.00.03 История философии

- © Издательство Московской духовной академии, 2021
- © Научная Школа патрологических исследований кафедры богословия Московской духовной академии, 2021
- © П. К. Доброцветов, 2021
- © Научный Центр патрологических исследований им. проф. А.И. Сидорова кафедры богословия Сретенской духовной академии, 2021

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: Павел Кириллович Доброцветов

кандидат богословия, кандидат философских наук,
доцент кафедры богословия Московской духовной академии,
секретарь Научной школы патрологических исследований
кафедры богословия МДА

Научные редакторы: Вячеслав Иванович Коцюба

доктор философских наук, доцент департамента философии
Московского физико-технического института

Роман Михайлович Конь

кандидат богословия, доцент Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Антоний, митрополит Бориспольский и Броварский
профессор Киевской духовной академии,
кандидат богословия

Алексей Иванович Сидоров

профессор Московской духовной академии,
доктор церковной истории, руководитель Научной школы
патрологических исследований кафедры богословия МДА

Протоиерей Сергей Правдолюбов

доктор богословия,
член Синодальной Богослужебной комиссии

Геннадий Георгиевич Майоров

заслуженный профессор Московского государственного
университета им. М. В. Ломоносова,
доктор философских наук

Владимир Михайлович Тюленев

доктор исторических наук, исполняющий обязанности
декана исторического факультета, профессор кафедры
всеобщей истории и международных отношений
Ивановского государственного университета

Протоиерей Вадим Леонов

кандидат богословия, доцент Сретенской духовной семинарии

Протоиерей Николай Карасев

кандидат богословия, кандидат философских наук

Алексей Михайлович Белов

доктор филологических наук, доцент МГУ
имени М. В. Ломоносова, профессор Сретенской духовной
семинарии, старший научный сотрудник Института
языкознания РАН

Петр Юрьевич Малков

кандидат богословия, член Межсоборного присутствия
Русской Православной Церкви, член Синодальной
Библейско-богословской комиссии, заведующий
кафедрой теологии Православного Свято-Тихоновского
государственного университета, доцент

Павел Владимирович Кузенков

доцент кафедры теологии Севастопольского государственного
университета, Директор Научно-образовательного
центра «Международные политические исследования
Большого Средиземноморья» Института общественных
наук и международных отношений Севастопольского
государственного университета.

Виктор Петрович Лега

кандидат богословия, доцент Православного
Свято-Тихоновского государственного университета, доцент,
доцент Московского физико-технического института

EDITORS

Chief editor: Pavel Kirillovich Dobrotsvetov

PhD in Theology, PhD in Philosophy,
Associate Professor of the Theology Department of Moscow
Theological Academy, Secretary of the Patrological Researches
Scientific School of the Theology Department of Moscow Theological
Academy.

Science editors: Viacheslav Ivanovich Kotsyuba

Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Philosophy Department
of Moscow Institute of Physics and Technology.

Roman Mikhailovich Kon

PhD in Theology,
Associate Professor of Moscow Theological Academy.

EDITORIAL BOARD

Antony, Metropolitan of Boryspol and Brovary, Professor of Kiev
Theological Academy, PhD in Theology

Alexey Ivanovich Sidorov, Professor of Moscow Theological
Academy, Doctor of Church History,
Head of the Patrological Researches Scientific School
of the Theology Department of Moscow Theological
Academy

Archpriest Sergij Pravdoliubov
Doctor in Theology, Member of Synodal Liturgical
Comission

Gennady Georgievich Maiorov, Professor Emeritus of Lomonosov
Moscow State University, Doctor of Philosophy

Vladimir Mikhailovich Tulenev, Doctor of History, Acting Dean
of the History Department, Professor of the World History
Department and International Policy Studies of Ivanovo
State University

Archpriest Vadim Leonov, PhD in Theology, Associate Professor
of Sretensky Theological Seminary

Archpriest Nicholay Karasev, PhD in Theology,
PhD in Philosophy

Petr Yurievich Malkov, PhD in Theology,
Member of Inter-Council Presence of the Russian Orthodox
Church, Member of Synodal Biblical and Theological
Committee, Head of the Theology Department
of St. Tikhon's Orthodox University, Associate Professor

Pavel Vladimirovich Kuzenkov, Associate Professor of theology,
Sevastopol State University, Director of the Scientific
Educational Center "International political studies of the
Great Mediterranean region", Institute of Social Sciences
and International Relations, Sevastopol State University

Victor Petrovich Lega, PhD in Theology, Associate Professor
of St. Tikhon's Orthodox University, Associate Professor
of Moscow Institute of Physics and Technology

СОДЕРЖАНИЕ

- 11 **Список сокращений**

ИЗДАНИЯ ПЕРВОИСТОЧНИКОВ И ПЕРЕВОДЫ

- 12 **Православная сирийская рукопись 1-го тома
прп. Исаака Сирина, Sinai суг. 24 (18-й трактат)**
Издание, предисловие и примечания иером. Никона (Скарги)

- 32 **Свт. Фотий Константинопольский**
Амфилохии. 45, 49–55
Перевод с греческого и примечания Д. Е. Афиногенова

- 56 **Блж. Августин Гиппонский**
Толкование на Послание Иоанна к Парфянам.
Рассуждения 3–4
Перевод с латинского и примечания В. М. Тюленева

ИССЛЕДОВАНИЯ

- 79 **Алексей Иванович Сидоров**
Узкий путь святоотеческого богословия
(Два патрологических этюда)

- 98 **Жан-Клод Ларше**
Опасности спекулятивного богословия
и способы их предотвращения
Перевод с французского А. Н. Арсеньевой

- 112 **Священник Глеб Рябинин**
Методологическая проблематика в изучении понятия
различения (διάκρισις) в святоотеческих творениях

- 133 **Роман Михайлович Конь**
Отличительные черты христологии
современного баптизма

- 159 **Вячеслав Иванович Коцюба**
Апологетические статьи петербургского периода
святителя Иннокентия Херсонского

CONTENTS

- 11 List of Abbreviations

EDITIONS AND TRANSLATIONS

- 12 **An Orthodox Syrian Manuscript of Isaac of Nineveh's
1st Volume, Sinai Syr. 24 (Treatise 18)**
Edition, Foreword, and Comments by hieromonk Nikon (Skarga)

- 32 **St. Photius of Constantinople**
Amphilochia. 45, 49–55
Translated from Greek and Notes by D. E. Afinogenov

- 56 **St. Augustine of Hippo**
Tractates on The Epistle of Saint John to Parthians
Tractates 3–4
Translated from Latin into Russian and Comments by M. V. Tyulenev

RESEARCHES

- 79 **Alexey I. Sidorov.**
The Narrow Path of Patristic Theology
(Two Patrological Essays)
- 98 **Jean-Claude Larchet**
The Dangers of Speculative Theology
and Ways to Prevent Them
Translated from French by Anna Arsenyeva
- 112 **Priest Gleb A. Riabinin**
Methodological Problems in the Study Of Διακρίσις Concept
in Patristic Works
- 133 **Roman M. Kon**
Key Features of the Modern Baptist Christology
- 159 **Vyacheslav I. Kotsyuba**
Apologetic Articles of the Petersburg Period
of Saint Innocent of Kherson

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БТ Богословские труды. М.: МП РПЦ, 1958–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821–1917; 1991–.
- АСО *Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berolini; Lipsiae; Boston: De Gruyter, 1924–2016.*
- СРГ *Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.*
- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin: Akademie-Verlag, 1897–1935. 1–40 (под названием “Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”). Berlin: De Gruyter, 1953–1989; N. F. 1995–.*
- PG *Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurate J.-P. Migne. Parisii: J.-P. Migne, 1857–1866. T. 1–166.*
- SC *Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.*

ИЗДАНИЯ ПЕРВОИСТОЧНИКОВ И ПЕРЕВОДЫ

ПРАВОСЛАВНАЯ
СИРИЙСКАЯ РУКОПИСЬ
1-го ТОМА ПРП. ИСААКА
СИРИНА, SINAI SYR. 24
(18-й трактат)

ИЗДАНИЕ, ПРЕДИСЛОВИЕ И ПРИМЕЧАНИЯ

Иеромонах Никон (Скарга)

Насельник ставропигиального мужского монастыря
Введенской Оптиной пустыни. 249723, Калужская обл.,
г. Козельск, монастырь Оптина пустынь
ptr@optina.ru

Для цитирования: *Исаак Сирин, прп.* Православная сирийская рукопись 1-го тома прп. Исаака Сирина, Sinai syr. 24 (18-й трактат) / изд., предисл. и примеч. иером. Никона (Скарги) // Диакрисиc. 2019. № 2 (2). С. 12–31. DOI:10.54700/diakrasis.2019.2.2.001

Аннотация

УДК 2-29

В публикации представлен сирийский текст 18-й трактата рукописи Sin. syr. 24. В предисловии указываются особенности расположения трактатов данной рукописи, следы влияния которой заметны и в списках западносирийской (монофизитской) традиции, что свидетельствует о влиянии мелькитской рукописной традиции на яковитскую. В предисловии затрагивается вопрос различия имен в разных списках 3-х редакций и приводится таблица соответствия слов в православной (мелькитской) и восточно-сирийской (несторианской) традициях. В примечаниях к сирийскому тексту отмечаются различия с другой мелькитской рукописью — Vat. Syr. 125, а также указываются различия имен. В силу древности данного рукописного памятника трудно переоценить важность его текстологии для всей рукописной традиции 1-го тома прп. Исаака Сирина.

Ключевые слова: прп. Исаак Сирин, святоотеческая письменность, сирийские рукописи, рукописная традиция, восточно-сирийская, западно-сирийская, мелькитская редакция, атрибуция цитат.

1. Особенности расположения трактатов

В настоящей статье мы открываем серию публикаций трактатов 1-го тома преп. Исаака Сирина, содержащихся с синайской рукописи. К сожалению, часть рукописи утрачена, всего в рукописи находится 58 трактатов. Расположение трактатов имеет свои особенности, отличающиеся от других рукописей. Так, 37-й трактат, по нашему мнению, выделен как обозначающий половину 1-го тома, поскольку он имеет пространный заголовок, содержащий имя Исаака и полный его епископский титул: ܐܝܫܐܩܐ ܥܝܫܐܩܐ ܕܥܝܫܐܩܐ ܕܥܝܫܐܩܐ ܕܥܝܫܐܩܐ ܕܥܝܫܐܩܐ ܕܥܝܫܐܩܐ. Такая форма заглавия, нехарактерная в целом для других трактатов 1-го тома, может свидетельствовать о том, что с него начинается отдельный корпус трактатов, имевший самостоятельное бытование и впоследствии включенный в 1-й том. Кроме того, в рукописи трактаты делятся на отдельные группы, разграничение которых обозначено киноварными рисунками. Всего таких разграничений в рукописи насчитывается пять: это трактаты 1–6, 7–18, 19–35, 35–37, 37–71. Необходимо указать еще одну особенность, которая отсутствует в других рукописях 1-го тома. 1-й трактат имеет алфавитный акростих, разделяющий его на параграфы. С учетом древности синайской рукописи вышеперечисленные особенности могут отражать первоначальный строй формирования трактатов, вошедших в 1-е собрание. Их последовательность легла в основу и западносирийской редакции. Этот факт можно засвидетельствовать стабильным размещением трех трактатов (64, 63–65) в монофизитских рукописях¹, которые соответствуют последовательности синайского списка. 64-й трактат (по нумерации, введенной Полем Беджаном) располагается между 58-м и 60-м, трактаты 63–65 по нумерации Беджана представлены как один трактат, причем сложное его объединение точно соответствует синайскому списку. В конце рукописи, на обороте 182-го листа, произошла неправильная перестановка тетрадей, в результате которой несколько трактатов с именами других авторов вошли в корпус 1-го тома².

В примечаниях мы отмечаем разночтения с другой мелькитской рукописью — Vat. Syr. 125, вследствие чего можно рассматривать

¹ Vat. syr. 124; Vat. syr. 562. Такое расположение трактатов имеет и несторинская рукопись, Berlin or. quart. 1159.

² Подробнее об этом будет сказано в следующей публикации соответствующего сирийского текста.

публикуемый текст как полную версию мелькитской редакции. Ниже приводится таблица соотношения трактатов в православной (мелькитской) и восточносирийской (несторианской) традициях.

2. Проблема разночтений (интерполяции)

В сирийской рукописной традиции писаний прп. Исаака имеет место проблема разночтений, связанных с именами некоторых персоналий, упоминаемых автором. После публикации сирийского текста I собрания прп. Исаака П. Беджаном в 1909 г. стало общепринятым считать, что именно западносирийская редакция внесла соответствующие изменения текста. Однако проблема разночтения имен заметно отразилась и в восточносирийской (несторианской) рукописной традиции, которой часто не дают должной критической оценки. Так, ряд восточносирийских рукописей: Berlin or. quart. 1159, Berlin or. oct. 1258³, British Library Add. 14632⁴, British Library Add. 14633⁵ — поддерживают разночтение имен, содержащихся в западносирийской, или мелькитской, традиции. По замечанию Григория Кесселя, «объяснение такого присутствия элементов западной редакции в списках восточной редакции на сегодняшний день отсутствует»⁶. Этот вопрос требует отдельного исследования. В настоящей публикации вопрос, касающийся разночтения имен, мы оставляем открытым⁷, но, учитывая присутствие или совпадение тех или иных имен⁸ в разных редакциях, в примечаниях мы будем указывать соответствующее прочтение с отсылкой на источник.

³ *Bedjan P.* Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione religiosa. Paris; Leipzig, 1909. P. 242; *Кессель Г. М.* Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исаака Ниневийского // *Муравьев А. В.* Книга о восхождении инока. М., 2016. С. 78.

⁴ Там же.

⁵ *Wensinck A. J. (tr.)*. Mystic Treatises by Isaac of Nineveh. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel 23, Nr. 1, Amsterdam; Wiesbaden, 1923 (19692). P. 163, n. 1; [*Miller*]. The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Boston: Holy Transfiguration Monastery, 2011. P. 300.

⁶ *Кессель Г. М.* Рукописная традиция... С. 78.

⁷ К этому вопросу мы вернемся при переводе мелькитского текста, с учетом детального разбора контекста тех мест, где находится разночтение.

⁸ В публикации будут рассматриваться только те разночтения, где присутствуют имена.

**3. Таблица соотношения
Слов преп. Исаака Сирина
в православной (мелькитской)
и восточносирийской (несторианской)
традициях**

Синайская рукопись Sin. Syr. 24 (мелькитская редакция)	Издание П. Беджана 1909 (несторианская редакция)	Русский перевод С. Соболевского 1911
1 ⁹	1	1
2	2	2
Листы утрачены	3	3
		4
		5
		6
	4	56
	5	57
6	6	58
7	7	67
Листы утрачены	8	61
	9	7
	10	62
	11	63
	12	66
	13	64
	14	65
	15	59
	16	69
	17	70

⁹ Трактаты синайской рукописи (Sin. Syr. 24) 1, 2, 6 и 7 собраны из разных кодексов: Par. Syr. 378, fol. 61–68; Sin. Syr. 14, fol. после 182; Ambros. 296, fol. 122–129.

Продолжение таблицы

18	18	10
		11
		12
		13
		14
—	19	—
19	20	—
	21	—
20	22	15
		16
21	23	—
22	24	—
23	25	17
24	26	—
25	27	18
26	28	19
27	29	—
28	30	71
29	31	—
30	32	72
31	33	73
32	34	74
33	35	21
		22
34	36	60
35	37	75
36	38	
37	39	77
38		78
		79
39	40	80
		81
40	41	23
41	42	24
42	43	82
		83

Продолжение таблицы

43	44	84
44	45	85
45	46	
46	47	86
47		87
48	48	88
—	49	—
49	50	89
		90
50	51	25
		26
		27
		28
51	52	29
52	53	30
		31
—	54	—
53	55	32
—	56	—
54	57	91
55	58	34
56	64	33
57	60	36
58	61	37
59	62	38
60	63	39
	65	40
		41
61	66	42
62	67	43
63	68	
64	69	44
65	70	45
—	71	—
66	72	46

Окончание таблицы

67	73	47
68 ¹⁰	74	48
—	75	—
—	76	—
69	77	49
Листы утрачены	78	50
	79	51
	80	52
70	82	53
71	81	55 ¹¹

¹⁰ В рукописи произошла перестановка тетрадей, в результате которой трактат обрывается на fol. 128v; продолжение на fol. 137r. Подробнее об этом — при публикации соответствующего сирийского текста.

¹¹ 2-й вопрос.

Источники

- Bedjan P.* Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione religiosa. Paris; Leipzig, 1909.
 [Miller]. The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Boston: Holy Transfiguration Monastery, 2011.
- Πιράρ Μ.* Ἀββᾶ Ἰσαάκ τοῦ Σύρου. Λόγοι ἀσκητικοί. Κριτικὴ ἔκδοσις: Ἅγιον Ὄρος, Ἱερά Μονὴ Ἰβήρων, 2012.
- Wensinck A. J. (tr.)*. Mystic Treatises by Isaac of Nineveh. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel 23, Nr. 1, Amsterdam; Wiesbaden, 1923 (1969²).

Литература

- Кессель Г. М.* Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исаака Ниневийского // *Муравьев А. В.* Книга о восхождении инока. М.: ИД ЯСК, 2016. С. 56–78.
- Муравьев А. В.* Мар Исхак Ниневийский. Книга о восхождении инока. Первое собрание (Трактаты I–VI). М.: ИД ЯСК, 2016.
- Соболевский С. И., Новоселов М. А., свящ. Четверухин И. Н.* Аввы Исаака Сириянина слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911.

The Orthodox Syrian Manuscript of Isaac of Nineveh's the 1st Volume, Sinai Syr. 24, (Treatise 18)

Edition, Foreword, and Comments

Hieromonk Nikon (Skarga)

A cenobite of the Stauropegial Monastery for Men
 In Optina Pustin of the Presentation to the Temple
 249723, Kaluga Oblast. Kozelsk, Optina Pustin Monastery
 ptr@optina.ru

For citation: «Isaac of Nineveh, St. An Orthodox Syrian Manuscript of the 1st Volume of Isaac of Nineveh, Sinai syr. 24, (Treatise 18)». Edition, Preface and Notes by hierom. Nikon (Skarga). *Diakrisis*. 2019. № 2 (2). P. 12–31 (in Russian). DOI:10.54700/diakrisis.2019.2.2.001

Abstract

The publication presents the Syriac text of the 18th treatise of the Sin. manuscript. syr. 24. The preface indicates the peculiarities of the arrangement of the treatises of this manuscript, traces of the influence of which are also noticeable in the lists of the Western Syrian (Monophysite) tradition, which testifies to the influence of the Melkite manuscript tradition on the Jacobite one. The preface addresses the issue of the interpretation of names in different lists of 3 editions and provides a table of the correspondence of words in the Orthodox (Melkite) and East Syrian (Nestorian) traditions. In the footnotes to the Syriac text, there are discrepancies with another Melkite manuscript, Vat. Syr. 125, and also indicates discrepancies in the names. Due to the antiquity of this manuscript monument, it is difficult to overestimate the importance of its textual criticism for the entire manuscript tradition of the 1st volume of St. Isaac of Nineveh.

Keywords: Isaac of Nineveh, Syrian manuscripts, handwritten tradition, East Syrian, West Syrian, Melkite edition, attribution of quotations.

СВТ. ФОТИЙ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ
АМФИЛОХИИ. 45, 49–55

ПЕРЕВОД С ГРЕЧЕСКОГО И ПРИМЕЧАНИЯ

Дмитрий Евгеньевич Афиногенов

доктор филологических наук
ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории
РАН, профессор кафедры византийской и новогреческой
филологии филологического факультета МГУ
им. М. В. Ломоносова
Ленинский пр-т, 32а, Москва, 119334
logotheta@mail.ru

Для цитирования: *Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии 45, 49–55* / пер. с греч., предисл. и примеч. Д. Е. Афиногенова // Диакрисиc. 2019. № 2 (2). С. 32–55. DOI:10.54700/diakrisc.2019.2.2.002

Аннотация

УДК 27-273

Публикуемая часть «Амфилохий» представляет собой собрание кратких сочинений, в которых рассматриваются темы, уже затрагивавшиеся патриархом в более пространственных трактатах: и экзегетические, и чисто богословские. В некоторых случаях свт. Фотий старается дать максимально сжатое изложение уже разобранного вопроса, но иногда уточняет и пересматривает свои взгляды.

Ключевые слова: библейская экзегетика, византийское богословие, византийская филология, свт. Фотий Константинопольский.

Источники

Photii Epistulae et Amphilochia / ed. B. Laourdas, L. Westerink. Vol. IV. Lipsiae, 1986.

**St. Photius of Constantinople
Amphilochia 45–55**

Translated from Greek, Introduction and Notes

Dmitry E. Afinogenov

DSc (philology), leading researcher, Institute of General History, Russian Academy of Sciences: professor, Dept. of Byzantine and Modern Greek Philology, Moscow Lomonosov University. Leninskiy prospect, 32a, Moscow, 119334
logotheta@mail.ru

For citation: Photius of Constantinople, St. «Amphilochia 45, 49–55». Translated from Greek into Russian and Notes by Dmitry E. Afinogenov. *Diakrisis*. 2019. №. 2 (2). P. 32–55 (in Russian). DOI:10.54700/diakrisis.2019.2.2.002

Abstract

The part of Amphilochia published here is a collection of mostly short works, which treat the topics, both exegetical and theological previously developed by the patriarch in more expanded form. In some cases St. Photios strives to provide a most concise summary of the already investigated problem, but sometimes he expounds his views more precisely or even revises certain points.

Keywords: Biblical exegesis, Byzantine theology, Byzantine philology, Photius of Constantinople.

БЛЖ. АВГУСТИН ГИППОНСКИЙ

ТОЛКОВАНИЕ
НА ПОСЛАНИЕ ИОАННА
К ПАРФЯНАМ

РАССУЖДЕНИЯ 3–4

Владимир Михайлович Тюленев

доктор исторических наук,
профессор кафедры всеобщей истории и международных
отношений Ивановского государственного университета
153025, г. Иваново, ул. Ермака, 39
tyulenev.vl@yandex.ru

Для цитирования: *Августин Гиппонский, блж.* Толкование на Послание Иоанна к Парфянам. Рассуждения 3–4 / пер. с лат. и примеч. М. В. Тюленева // Диакрисис. 2019. № 2 (2). С. 56–78. DOI:10.54700/diakrisis.2019.2.2.003

Аннотация

УДК 27-273

Вниманию читателя предлагается впервые переведенное полностью на русский язык сочинение блж. Августина «Рассуждения на Послание Иоанна к Парфянам», более известное как Первое Соборное Послание св. апостола Иоанна Богослова. Датировку составления данного толкования относят приблизительно к 407–415 гг. Блж. Августин толкует все пять глав этого Послания (до 1 Ин. 5, 3), оставляя комментарий к большей части 5-й главы незаконченным. Лейтмотивом в этом произведении является любовь, приобретающая у Августина смысловые преломления в темах, связанных со Святым Духом, Искуплением, христианской Церковью и нравственной жизнью христианина.

Ключевые слова: блж. Августин Гиппонский, ап. Иоанн Богослов, библейская экзегеза, донатизм, любовь.

РАССУЖДЕНИЯ 3–4

[Р. 186]

Рассуждение 3

1. *Дети!* Последний час... (ср. 1 Ин. 2, 18). В этом отрывке [апостол] обращается к детям [и призывает], чтобы они поспешили расти, ибо наступил последний час. Возраст плоти не зависит от воли [человека]. Так, никто плотью своей не вырастает, когда захочет, как никто не рождается, когда захочет. Но где рождение зависит от воли [человека], там и взросление зависит от воли. Никто не рождается без воли своей от воды и Духа (ср. Ин. 3, 5). Поэтому если кто захочет, то будет расти [после такого рождения], а если захочет, то будет уменьшаться. Что значит расти? Значит продвигаться вперед. Что значит уменьшаться? Значит отступать. Всякий, кто знает, что он родился, пусть слышит, что он дитя и младенец; пусть с жадностью прильнет к грудям матери и быстро растет. Мать же — это Церковь, а груди ее — два Завета Божественных Писаний. Пусть он сосет оттуда молоко всех таинств, совершаемых во времени для нашего вечного спасения, чтобы, напитавшись и укрепившись, быть способным к вкушению твердой пищи, которая такова: *в начале было Слово. И Слово было у Бога, и Слово был Бог* (Ин. 1, 1). Наше молоко — это смирившийся Христос; наша твердая пища — тот же Христос, равный Отцу. Он кормит тебя молоком, чтобы напитать хлебом, ибо сердцем прикоснуться духовно ко Христу — значит постичь, что Он равен Отцу.

2. Поэтому Он и запретил Марии прикасаться к Нему и сказал ей: *не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу* (Ин. 20, 17). Что это значит? Он дал потрогать Себя ученикам (ср. Ин. 20, 27), но избегал прикосновения Марии? Разве Он не сказал сам усомнившегося ученику: «подай персты и пощупай раны» (ср. Ин. 20, 27)? Неужели Он уже восшел к Отцу? Почему же [Р. 188] тогда Он запретил Марии и сказал: *не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу?* Или мы должны сказать, что не боялся прикосновения мужчин, но боялся прикосновения со стороны женщин Тот, Чье прикосновение очищает всякую плоть? Что же, Он боялся прикосновения тех, кому Он прежде всего захотел явиться? Разве не женщины возвестили мужчинам о воскресении Его, чтобы змей был повержен так же, как

когда-то победил сам¹? Ибо он когда-то принес² смерть первому человеку через женщину, а теперь жизнь была возвещена мужчинам через женщину. Почему же Он не хотел, чтобы к Нему прикоснулась [Мария]? Думается, потому, что Он хотел, чтобы это прикосновение понималось как духовное. Духовное прикосновение — это то, которое происходит от чистого сердца. Тот человек с чистым сердцем прикасается ко Христу, кто понимает, что Он равен Отцу. Кто же еще не понимает Божественности Христа, приблизился только к Его плоти³ и не достиг Его Божества. Что же великого в том, чтобы достичь лишь того, что и гонители Его, которые Его распяли? То является великим, чтобы понять, что Бог — Слово, Которое было у Бога от начала и через Которое все начало быть (ср. Ин. 1, 1–3). Именно таким Он хотел, чтобы знали Его, когда Он сказал Филиппу: *столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца* (Ин. 14, 9).

3. Но чтобы не оказаться медлительным в продвижении вперед, пусть каждый услышит: *Дети! Последний час...* (ср. 1 Ин. 2, 17). Идите вперед, спешите, растите, [наступил] последний час! Последний час — длинный, но все же — последний. Ибо [апостол] под часом понимает последнее время, потому что в последние времена придет Господь наш Иисус Христос. Но некоторые могут сказать: «Почему последнее время? Почему последний час? Ведь сначала придет антихрист, а уж потом наступит Судный день». Иоанн учел эти мысли и, чтобы люди не чувствовали себя в безопасности и не думали, будто это не последний час, поскольку **[Р. 190]** еще придет антихрист, сказал им: *И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов* (1 Ин. 2, 18). Могло ли быть много антихристов, если бы это был не последний час?

¹ В данном случае перевод дается по смыслу. Блж. Августин использует оборот *contraria arte*, который буквально можно перевести так: «противоположным искусством», имея в виду, что как человек когда-то был побежден змеем через женщину, убедившую мужчину преступить заповедь, так и змей теперь в результате «обратного действия» побежден через женщин, открывших мужчинам тайну воскресения Господа.

² *Букв.*: возвестил.

³ То есть понимает только человечество Христа, не понимая Его Божественной природы.

4. Кого он назвал антихристами? Он продолжает и поясняет: откуда *мы и познаём из того, что последнее время* (1 Ин. 2, 18). Откуда? Оттого, что *появилось много антихристов. Они вышли от нас* (1 Ин. 2:19). Узрите антихристов! *Они вышли от нас. Услышь утешение: но не были наши* (1 Ин. 2, 19). Все еретики, все раскольники вышли от нас, то есть вышли из Церкви; но они не вышли бы, если бы были наши. Поэтому прежде, чем выйти, они стали не наши. Если прежде, чем выйти, они были не наши, то многие остаются внутри, не вышли и при этом являются антихристами. Мы решаемся говорить так только ради того, чтобы всякий, оставаясь внутри, не был антихристом. [Иоанн] сейчас опишет и охарактеризует антихристов, и мы увидим их.

И каждый должен спросить свою совесть, не антихрист ли он сам. Ведь по-латински «антихрист» означает «противник Христа». И неверно думают многие, дескать, назван он антихристом потому, что придет прежде Христа (*ante Christum*), то есть после него придет Христос. Он не поэтому так назван, но потому, он антихрист, что является противником Христа. Итак, кто является противником Христа, вы уже видите из изложения самого [апостола] и понимаете, что никто не может выйти вон [из Церкви], кроме антихристов, а те, кто не является противником Христа, никоим образом не могут выйти вон. Ибо тот, кто не противник Христа, крепко держится Тела Его и считается его членом. Никогда члены не бывают противниками себе. [Р. 192] Целостность тела обеспечивают все его члены. А что о согласии членов говорит апостол? *Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены* (1 Кор. 12:26). Стало быть, если в прославлении члена вместе с ним радуются все члены, а в страдании страдают все члены, то согласие членов не имеет антихриста. Но есть те, кто пребывает в теле Господа нашего Иисуса Христа (поскольку Тело Его все еще подвержено немощи и не будет полностью здорово, пока не произойдет Воскресения мертвых), так вот они пребывают в Телу Христа, подобно дурным сокам⁴. Когда они бывают удалены, тело

⁴ Блж. Августин исходит из представлений Гиппократов о четырех соках, или жидкостях, пребывающих в организме человеке (кровь, желчь, черная желчь и слизь), преобладание одной из которых в организме определяет темперамент человека.

испытывает облегчение; так же, когда злые [христиане] уходят, Церковь испытывает облегчение. И когда тело исторгает и удаляет их, оно говорит: «Из меня вышли эти соки, но были они не мои». Что значит «были не мои»? Значит не были отрезаны от плоти моей, но давили мою грудь, когда были внутри меня.

5. *Они вышли от нас, но (не печальтесь) не были наши.* Как ты докажешь это? *Ибо если бы они были наши, то остались бы с нами* (1 Ин. 2, 19). Так что смотрите, возлюбленные: многие, которые не наши, принимают вместе с нами Таинства, принимают вместе с нами Крещение, принимают вместе с нами все то, что, как знают верующие, они получают: благословение, Евхаристию и то, что заключено в Святах Таинствах, — они причащаются вместе с нами у алтаря, но не наши. То, что они не наши, доказывает искушение. Когда на них обрушивается искушение, словно порыв ветра, их уносит прочь, потому что они не были зерном. А все они [без остатка] улетят тогда (о чем следует повторять вновь и вновь), когда в Судный день будет проведено господнее гумно. **[Р. 194]** *Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами.*

Хотите ли вы узнать, возлюбленные, насколько верно это изречение в отношении того, что те, кто, возможно, вышел и вернулся, не являются антихристами и противниками Христа? Не может случиться так, чтобы те, кто не является антихристом, оставались вовне, но каждый по своей воле либо является антихристом, либо пребывает во Христе. Мы либо находимся среди членов [Тела Христова], либо оказываемся дурными соками. Тот, кто изменяется к лучшему, является членом Тела; кто же пребывает во злобе, является дурным соком. И когда он выйдет, мучимые [им члены] испытают облегчение. *Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами; чтобы открылось, что не все наши* (1 Ин. 2, 19). Почему [апостол] добавил «чтобы открылось»? Потому, что они, даже когда пребывали внутри [Церкви], не были наши, но это не было явным, а вот когда они вышли, это открылось.

Впрочем, вы имеете помазание от Святаго и знаете всё (1 Ин. 2, 20). Духовное помазание — это Сам Святой Дух, Чье таинство присутствует в видимом помазании. Все, кто имеет это помазание Христа, говорит [апостол], знают добро и зло, и их не нужно учить, потому что само помазание учит их.

6. Я написал вам не потому, чтобы вы не знали истины, но потому, что вы знаете ее, [равно как] и то, что всякая ложь не от истины (1 Ин. 2, 21). Смотрите, мы получили наставление, как нам узнать антихриста. Что́ есть Христос? Истина. Он Сам сказал: *Я есмь истина* (Ин. 14, 6). Но *всякая ложь не от истины*. Стало быть, все, кто лжет, еще не от Христа. При этом Он не сказал, что какая-то ложь от истины, а какая-то ложь не от истины. Обратите внимание на эту мысль, [Р. 196] чтобы вы не успокаивали себя, не льстили себе, не вводили себя в заблуждение, не обманывали себя: *всякая ложь не от истины*. Давайте посмотрим, как лгут антихристы, потому что вид лжи не один.

Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? (1 Ин. 2, 22). Иисус означает одно, Христос — другое, хотя это один Иисус Христос, наш Спаситель. Но Иисус — Его собственное имя. Точно так же именуется собственным именем Моисей, точно так же Илия, точно так же Авраам; так и собственное имя есть у Господа нашего — Иисус. Христос же — имя таинства (*sacramenti nomen*). Это как говорят «пророк» или «священник», так и под Христом подразумевается Помазанник, в Котором должно быть искупление всего народа Израильского. На приход этого Христа уповал весь народ иудеев, но поскольку Он пришел в смирении, то не был признан; поскольку камень был мал, они споткнулись о него и разбились. Но камень вырос и *сделался великою горою* (ср. Дан. 2, 35). Ведь что́ говорит Писание? *Всякий, кто споткнется о тот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит* (Лк. 20, 18). Нам следует видеть различие слов. Здесь сказано, что споткнувшийся упадет, а тот, на кого упадет [камень], будет раздавлен. Ведь сначала Он пришел в смирении, и люди споткнулись о Него; а поскольку на суд Он придет в величии, то *на кого Он упадет, того раздавит*. Но Он не раздавит того, когда придет, кто не споткнулся, когда Он пришел. Кто не споткнулся о Смиренного, не будет раздавлен Возвышенным. Вы слышали эту краткую [мысль]: кто не споткнулся о Смиренного, не будет раздавлен Возвышенным. Ибо для всех злых Христос — камень преткновенения; все, что говорит Христос, — горько для них.

7. Ибо услышьте и узрите! Конечно же, все, которые выходят из Церкви и отрезают себя от единства Церкви, суть антихристы. Пусть никто не сомневается в этом. Ибо сам [апостол] указал на это: *они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были [Р. 198] наши,*

то остались бы с нами. Стало быть, те, кто не остается с нами, но вышел от нас, очевидно, суть антихристы. А что доказывает, что они антихристы? Ложь. *Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос?* Давайте спросим еретиков: где вы найдете еретика, который бы отрицал, что Иисус есть Христос? Узрите же, возлюбленные, великую тайну! Узрите, что внушил нам Господь Бог и что я хотел бы донести до вас.

Смотрите, они вышли от нас и стали донатистами. Мы спрашиваем их, является ли Иисус Христом. Они тотчас отвечают, что Иисус есть Христос. Если тот является антихристом, кто отрицает, что Иисус — Христос, то ни они не могут назвать нас антихристиами, ни мы их, поскольку и мы исповедуем, и они, [что Иисус есть Христос]. Если же ни они нас не называют так, ни мы их, стало быть, ни они не вышли от нас, ни мы от них. Если же мы не вышли друг от друга, то сохраняем единство. Если же мы сохраняем единство, что тогда делают в этом городе два алтаря? Почему разделены дома, почему разделены супруги? Почему кровать общая, а Христос у каждого свой? [Апостол] увещевает нас, он хочет, чтобы мы признавали то, что истинно. Или они вышли от нас, или мы от них. Но невозможно, чтобы мы вышли от них, ибо мы имеем завет о Господнем наследии; мы читаем его и находим в нем: *дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе* (Пс. 2, 8). Мы — обладатели наследия Христова, а они — не обладатели; они не имеют общения со всем кругом земным, не имеют общения со вселенной, искупленной кровью Господней. У нас Сам Господь, воскресший из мертвых, Который позволил сомневающимся ученикам потрогать Себя руками. И когда они всё еще сомневались, Он сказал им: *надлежало пострадать Христу, [Р. 200] и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов* (Лк. 24, 46–47). Где? Откуда? Кому? *Во всех народах, начиная с Иерусалима* (Лк. 24, 47). Мы покойны по поводу единства наследия. Всякий же, кто не причастен к этому наследию, выходит прочь.

8. Но давайте не будем впадать в уныние: *они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами.* Если же они вышли от нас, то являются антихристами. Если же они — антихристы, то они — лжецы, а если лжецы, то отрицают, что Иисус есть Христос. Мы вновь возвращаемся к трудному месту в этом вопросе. Спроси каждого из них, признают ли они Иисуса Христом. Нам

мешает узкое понимание [того, что сказано] в этом Послании. Вы, конечно же, видите, в чем вопрос. Этот вопрос будет ставить в тупик и нас, и их, если не станет понятен. Или мы — антихристы, или они — антихристы. Они называют антихристами нас и говорят, что это мы вышли от них; а мы то же самое говорим в отношении них. Но это Послание указало, кто такие антихристы. Всякий, кто отрицает, что Иисус есть Христос, — антихрист. Давайте же зададимся вопросом, а кто отрицает. И обратим внимание не на слова, а на дела.

Ибо если спросить всех и каждого, то все в один голос скажут, что Иисус есть Христос. Пусть язык помолчит немного, спроси саму жизнь. Если мы обратимся к Писаниям и если они скажут нам, что отрицать можно не только устами, но и делами, то, разумеется, мы обнаружим множество антихристов, которые устами исповедуют Христа, а поведением своим отдаляются от Него. Где мы найдем это в Писании? Послушай апостола Павла. Говоря о таких людях, он произносит: *Они говорят, что знают Бога, а делами отрекаются* (Тит. 1, 16). Вот мы и находим антихристов, ибо всякий, кто отрицает Христа, есть антихрист. Я не слушаю [в данный момент], что человек говорит, но смотрю на то, как он живет. **[Р. 202]** Говорят поступки, нужны ли нам слова? Ибо какой злодей не хочет говорить хорошо? Но что говорит таким людям Господь? «Лицемеры! *как вы можете говорить доброе, будучи злы?*» (Мф. 12, 34). «Вы направляете речи свои в уши Мои, Я же смотрю на помыслы ваши, и там Я вижу злую волю, а вы показываете ложные плоды. Я знаю, что и где Я соберу, и Я не собираю с репейника смоквы и виноград с терновника, ибо всякое дерево узнается по плодам его» (ср. Мф. 7, 16). Более лжив [тот] антихрист, который устами исповедует, что Иисус есть Христос, а делами отрицает это. Лжец он в том, что одно говорит, а другое делает.

9. Итак, братья, если мы будем рассматривать поступки, то мы найдем не только множество антихристов, вышедших [из Церкви], но и множество тех, которые вообще не выходили [из нее]. Ведь сколько в Церкви лжесвидетелей, мошенников, нечестивцев, любителей прорицаний, прелюбодеев, пьяниц, ростовщиков, жуликов и всех тех, кого невозможно перечислить! Они противники Слова Божия, Слово Божие — это Христос; все, что противно Слову Божию, принадлежит антихристу, потому что антихрист — противник Христа. Хотите ли вы знать, сколь явно они противятся Христу? Порой случается так, что они совершают какое-то зло, и их начинают порицать. И вот,

поскольку они не дерзают хулить Христа, они хулят Его служителей, которые порицают их. Если же ты покажешь им, что ты производишь слова Христа, а не свои собственные, они тщатся, насколько могут, уличить тебя в том, что ты говоришь свои собственные слова, а не Христовы. Если же станет очевидным, что ты говоришь слова Христовы, они пойдут и против Христа, начнут порицать Христа: «Зачем, почему Он сделал нас такими?» Разве люди не говорят таких слов каждый день, когда кто-то обличает их поведение? Имея превратную волю, они обвиняют Создателя. Создатель кричит им [Р. 204] с небес (ибо Создавший нас вновь создал нас): «Что я создал в тебе? Я создал человека, а не жадность; Я создал человека, а не разбой; Я создал человека, а не прелюбодеяние. Ты слышал, как дела Мои славят Меня, как три отрока устами своими исполняли гимн, защищавший их от огня: “Славят дела Господни Господа; славит Его небо, земля и море; славит Его все, что на небесах; славят Его Ангелы, славят звезды, славят светила, славят Его все плавающие, летающие, ходящие и ползающие, все славят Господа” (ср. Дан. 3, 24–90)». Неужели ты слышал, чтобы прославляла Господа жадность? Неужели ты слышал, чтобы славил Господа пьянство, чтобы славил нега, чтобы славил пустословие? Все, что не воздает в этом гимне хвалу Господу, не сотворено Господом. Исправь то, что сотворил ты, чтобы оказалось спасено то, что создано в тебе Богом. А если ты не хочешь этого, любишь и лелеешь свои грехи, то ты — противник Христа. Будь ты внутри [Церкви], будь ты вовне, ты — антихрист. Будь ты внутри [Церкви], будь ты вовне, ты — мякина. Но почему ты не вовне? Потому что тебя еще не унесло порывом ветра.

10. Все это, братья, вполне очевидно. Пусть никто не говорит: «Я не чту Христа, но чту Бога, Отца Его». *Всякий, отвергающий Сына, не имеет ни Сына, ни Отца; а исповедующий Сына имеет и Сына, и Отца* (ср. 1 Ин. 2, 23). Это сказано вам, зерну, и пусть услышат это те, кто был мякиной, и станут зерном. Пусть каждый, любящий мир, изменит себя, заботясь о совести своей; пусть он станет любящим Христа, чтобы не стал он антихристом. Если кто-то скажет ему, что он антихрист, он раздражается, считает, что ему нанесли оскорбление. Христос говорит ему: «Потерпи, если ты услышал [в отношении себя] ложь, радуйся вместе со Мной, потому что и Я слышу ложь [о Себе] от антихристов; а если ты услышал правду, приди в согласие

с совестью своей; если же ты боишься услышать [такое о себе], то тем более бойся быть [таким]». **[Р. 206]**

11. *Итак, что вы слышали от начала, то и да пребывает в вас; если пребудет в вас то, что вы слышали от начала, то и вы пребудете в Сыне и в Отце. Обетование же, которое Он обещал нам (1 Ин. 2, 24–25). Ведь ты, возможно, спросишь о вознаграждении и скажешь: «Вот, я сохраняю в себе то, что слышал от начала, соблюдаю это; я сношу опасности, тяготы, искушения ради этого постоянства. Ради каких плодов? Ради какой награды? Что Он даст мне потом, ибо в этом веке я вижу, что сношу тяготы среди искушений? Я не вижу здесь никакого покоя, брэнность моя отягчает душу, и тленное тело влечет меня к дольнему, но я терплю все, чтобы то, что я слышал от начала, пребывало во мне и чтобы я мог сказать Богу моему: по слову уст Твоих, я охранял себя от превратных путей (Пс. 16:4). За какую же награду?»*

Я слышу и не унываю. Если ты среди тягот пришел в уныние, пусть обещанная награда вернет тебе силу. Кто, работая в винограднике, изгоняет из сердца своего [мысль о] награде, которую он должен получить? Забудь он о награде своей, и руки его опустятся. Память же об обещанном платеже заставляет его работать с усердием. Обещает же при этом человек, который может тебя обмануть. Насколько же более трудолюбив ты должен быть на поле Божиим, когда обещает тебе Истина, которая неизменна, которая не может ни умереть, ни обмануть того, кому было дано обетование? Что же это за обетование? Давайте посмотрим, что Она обещает. Золото ли это, которое здесь очень любят люди, или серебро? Или имущество, на приобретение которого люди тратят золото? Или ласкающие взор уголья, просторные дома, многочисленные рабы и бесчисленные животные? Сие [перечисленное] — не та плата, ради которой мы призваны проявлять терпение в труде. Что же должно быть названо той наградой? Вечная жизнь. **[Р. 208]** Вы услышали и в радости воскликнули; любите то, о чем вы услышали; вы избавитесь от трудов ваших для покоя вечной жизни. Вот что обещает Бог, — жизнь вечную. Вот чем грозит Бог, — вечным огнем. Что [обещано] стоящим по правую сторону? *приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира* (Мф. 25, 34). А что стоящим по левую? *Идите в огонь вечный, уготованный диаволу*

и ангелам его (Мф. 25, 41). Ты еще не любишь сие [Царство], тогда хотя бы бойся того [огня].

12. Итак, помните, братья мои, что Христос обещал нам жизнь вечную: *Обетование же, которое Он обещал нам, есть вечная жизнь. Это я написал вам об обольщающих вас* (1 Ин. 2, 25–26). Пусть никто не соблазняет вас к смерти, думайте об обещании вечной жизни. Что может обещать мир? Пусть он обещает все что угодно; он обещает тому, кто завтра, возможно, умрет. И с каким лицом ты придешь к [Богу], пребывающему в вечности? «Но мне угрожает могущественный человек, принуждая совершить некое зло». Чем он тебе угрожает? Тюрьмой, цепями, огнем, пытками, зверями. Неужели вечным огнем? Страхись того, чем грозит Всемогущий, люби то, что обещает Всемогущий. Весь мир меркнет [на фоне этого], сулит ли он что-то или чем-то пугает.

Это я написал вам об обольщающих вас, чтобы вы знали, что вы имеете помазание, и помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает (ср. 1 Ин. 2, 26). Таинство помазания обладает невидимой силой; это невидимое помазание принадлежит Святому Духу, невидимое помазание — это та любовь, которая, в ком бы она ни пребывала, служит в некотором роде корнем для него, который не может иссохнуть, сколь бы ни палило солнце. Все имеющее корень питается телом солнца, но не увядает.

13. *И вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; ибо Его помазание учит вас всему* (1 Ин. 2, 27). Зачем тогда мы **[Р. 210]** это делаем, братья? Зачем учим вас? Если помазание Его учит вас всему, то мы как бы зря утруждаемся. Может быть, мы лишь сотрясем воздух? Давайте мы оставим вас помазанию Его, и пусть вас учит Его помазание. Но я задаю сей вопрос и себе, и апостолу. Пусть он соизволит услышать младенца, вопрошающего его; я обращаюсь к самому Иоанну: «Те, с кем ты говоришь, имели помазание? Ты сказал: ибо Его помазание учит вас всему. Зачем же тогда ты написал это послание? Зачем ты их учишь? Зачем наставляешь? Зачем вразумляешь?»

Узрите здесь, братья, великую тайну: ваших ушей достигает лишь звучание наших слов, Учитель же пребывает внутри. Не думайте, что какой-то человек учится у человека. Мы можем увещевать вас посредством нашего голоса; но если внутри вас не будет Того, Кто учит, звучание нашего голоса будет пустым. Вы хотите доказательств этого, братья? Разве не все вы слышали сию проповедь? Но сколь многие

уйдут отсюда неучами! Что касается меня, то я обращался ко всем. Но те, с кем внутренне не общалось сие помазание, кого внутри не учил Святой Дух, возвратятся [домой] неучами. Внешнее учительское наставление — это некоторая помощь и предостережение. Тот, Кто наставляет сердца, имеет кафедру на небесах. Потому и говорит Он Сам в Евангелии: «Не называйте никого учителем себе на земле, *ибо один у вас Учитель — Христос*» (ср. Мф. 23, 8–9). Поэтому пусть Он Сам говорит с вами внутри вас, потому что там нет никого из людей, ибо, даже если кто стоит рядом с тобой, в сердце твоём нет никого. Да не будет никого в сердце твоём, пусть будет в твоём сердце только Христос. Да пребудет помазание Его в твоём сердце, чтобы сердце не оказалось подобно жаждущему в пустыне, не имеющей источников, которые бы его могли напоить. Стало быть, есть внутренний Учитель, Который учит; это Христос учит, помазание Его учит. Там, где нет Его вдохновения и помазания Его, излишни слова, произносимые снаружи.

[Р. 212] Слова же, братья, которые мы произносим вовне, похожи на земледельца, работающего с деревом: он прикладывает силы, поливает водой и ухаживает за растением; пусть он прикладывает все возможные усилия, но неужели он образует плод? Неужели он голый ствол одевает листвой? Неужели он совершает что-то внутри дерева? Но кто делает это? Послушайте земледельца-апостола, узрите, кто мы, и услышьте внутреннего Учителя: *Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; посему и насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возвращающий* (1 Кор. 3, 6–7). Так вот, мы говорим с вами, но, сеем ли мы во время беседы, поливаем ли, мы — ничто, но *все Бог возвращающий*, то есть помазание Его, которое *учит вас всему*.

[Р. 218]

Рассуждение 4

1. Вы помните, братья, что вчерашнее чтение завершилось следующими словами: *И вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; ибо Его помазание учит вас всему* (1 Ин. 2, 27). И вы, в чем я уверен, помните, что мы разъяснили это вам таким образом, что мы, которые говорим для ушей ваших, подобны труженикам, проявляющим заботу о дереве, и при этом не возвращаем и не создаем плод, но, если Тот, Кто

и создал, и искупил, и призвал вас, пребывая внутри вас через веру и Дух Свой, не станет говорить вам, тщетно мы будем сотрясать воздух. Из чего это следует? Из того, что, хотя слушают меня многие, не до всех доходит сказанное, но только до тех, с кем говорит в сердце Бог. С теми же Он говорит внутри, кто предоставил Ему место. Те же предоставляют Ему там место, кто не оставляет места диаволу. Ибо диавол хочет поселиться в сердцах людей и говорить там то, что способно соблазнить. Но что говорит Господь Иисус? *Князь мира сего изгнан вон* (Ин. 12, 31). Откуда изгнан? Неужели из пределов неба и земли? Неужели из пределов мироздания? Нет, но из сердец верующих. Поскольку же захватчик изгнан вон, пусть пребывает там Искушитель. Ибо Искушитель — Сам Создатель. Диавол же теперь нападает извне и не в силах одолеть Того, Кто пребывает внутри. Он нападает извне, ввергая в различные искушения, но тот не уступает им, с кем внутри говорит Бог и [говорит] помазание, о котором вы слышали.

2. *Истинно*, говорит [апостол], сие помазание, то есть Дух Господень, Который учит людей и не может лгать. **[Р. 220]** *И неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте. Итак, дети, пребывайте в Нем, чтобы, когда Он явится, иметь нам дерзновение и не постыдиться пред Ним в пришествие Его* (1 Ин. 2, 27–28). Вы видите, братья: мы уверовали в Иисуса, Которого не видели; возвестили о Нем те, которые Его видели, которые Его трогали, которые слышали слово из уст Его, и, чтобы они могли убедить в этом род человеческий, они были посланы Им, не дерзнули пойти сами по себе. Зачем они были посланы? Вы слышали во время чтения Евангелия: *идите и проповедуйте Евангелие всей твари*, сущей под небом (ср. Мк. 16, 15). Стало быть, ученики были посланы во все стороны со знаменами и чудесами, чтобы благодаря им люди поверили, что [апостолы] говорят то, что сами видели. И мы верим в Него, хотя и не видели, и уповаем на грядущее пришествие Его. И все, кто с верой ждет Его, возрадуются, когда Он придет. А те, кто не имеет веры, когда придет то, чего теперь они не хотят видеть, постыдятся. И сей стыд не будет ограничен одним днем и не прейдет, как обычно случается, когда бывают постыжены те, кого уличают в каком-нибудь проступке и кого укоряют люди. Сей стыд поставит устыженных слева, чтобы они слышали: *идите в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его* (Мф. 25, 41). Давайте же будем пребывать в словах Его, чтобы не постыдиться, когда Он придет. Ибо Он Сам говорит в Евангелии уверовавшим в Него:

если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики (Ин. 8, 31). А они как бы говорят [в ответ]: «И что теперь будет?» И познаёте, — говорит Он, — истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8:32). Ведь сейчас спасение наше принадлежит надежде, а не действительности, ибо мы еще не являемся обладателями того, что нам обещано, но мы надеемся на грядущее получение этого. Ибо верен Обещавший (Евр. 10, 23) и не лжет. Только ты не лги, но надейся получить обещанное. Ибо Истина не может лгать. Но ты не будь лжецом, исповедуя одно, а делая другое. Ты сохраняй веру, и Он выполнит [Р. 222] обещание. Если же ты не сохранишь веру, то это ты обманешь самого себя, а не Он, давший обещание.

3. Если вы знаете, что Он праведник, найдите и то, что всякий, делающий правду, рожден от Него (1 Ин. 2, 29). Наша праведность теперь — от веры. Совершенной праведности нет, разве что у Ангелов. Да и у Ангелов вряд ли, если сравнивать их в Боге. Однако если есть какая-то совершенная праведность душ и духов, созданных Богом, то она принадлежит святым Ангелам, которые праведны, добры, не уклоняются ни в какие заблуждения, не впадают ни в какую гордыню, но постоянно пребывают в созерцании Слова Божия и не имеют иной сладости, кроме [созерцания Того], Кем они сотворены. В них — совершенная праведность, в нас же она через веру начинает быть подобно Духу.

Вы слышали во время чтения псалма: «Приступите к Господу в исповедании» (ср. Пс. 146, 7)⁵. «Приступите», — сказано там. Начало праведности нашей есть исповедание грехов. Ты перестал защищать грех свой⁶, ты уже положил начало праведности. Она будет совершенна в тебе, когда ничто другое не будет радовать тебя, когда смерть будет поглощена победою (ср. 1 Кор. 15, 54), когда не будет возбуждать никакая похоть, когда закончится борьба с плотью и кровью, когда обретен будет венец победы, случится триумф над врагом; тогда праведность станет совершенной. Теперь мы пока еще ведем сражение; если мы сражаемся, мы еще находимся на поле боя; мы наносим удар, нам носится удар, но кто победит, еще является

⁵ Блж. Августин использует псалом в следующем варианте: *Incipite Domino in confessione*, в то время как в Вульгате он звучит так: *Praecinite Domino in confessione* («Пойте Господу в исповедании»).

⁶ Букв.: Ты начал не защищать грех свой.

предметом ожидания. Победу же одерживает тот, кто, нанося удар, полагается не на собственные силы, но на Бога ободряющего. Сражается против нас диавол, который одинок. Если же мы будем вместе с Богом, мы победим диавола. Ведь если ты будешь сражаться с диаволом в одиночку, ты будешь побежден. Он опытный противник, сколько побед на его счету! Посмотрите, откуда он низверг нас: чтобы мы рождались смертными, он прежде всего изверг наших прародителей из рая. Что же делать, если он такой искусный противник? **[Р. 224]** Призовите Всемогущего для борьбы с диаволом. Пусть пребывает в тебе Тот, Кто не может быть побежден, и ты спокойно победишь того, кто обычно одерживает верх. Но над кем [он одерживает верх]? Над теми, в ком не пребывает Бог. Ведь, как вы знаете, братья, Адам, поселенный в раю, презрел заповедь Божию, возгордился, как бы желая подчиняться собственной власти и не желая быть подвластным воле Божией, и был лишен прежнего бессмертия и блаженства (ср. Быт. 3, 6–19). Но был некий человек, уже весьма искусный, рожденный смертным, который, сидя на навозной куче, победил диавола: победил сам Адам, победил в лице Иова, потому что Иов был из рода Адама. Итак, Адам, побежденный в раю, победил на навозной куче. Когда он был в раю, он послушался уговоров женщины, которые внушил ей диавол; когда же он сидел на навозной куче, он сказал [своей] Еве: *ты говоришь как одна из безумных женщин* (Иов. 2, 10). Там он прислушался; здесь ответил; когда он пребывал в благополучии, он прислушался, когда же подвергся бичеванию, победил. Потому смотрите, братья, что следует далее в сем послании, ибо оно внушает нам, чтобы мы побеждали диавола, но не сами по себе: *Если вы знаете, что Он праведник, знайте и то, что всякий, делающий правду, рожден от Него*. От Бога, от Христа. И в том, что [апостол] сказал: *рожден от Него*, он ободрил нас. И вот, поскольку мы рождены от Него, мы уже совершенны.

4. *Послушайте: Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими* (1 Ин. 3, 1). Ведь тем, которые названы [детьми] и не являются ими, какая польза от имени, если на деле они не являются [детьми]? Сколь многие именуются врачами и при этом не умеют лечить? Сколь многие именуются сторожами и при этом спят всю ночь? Так многие именуются и христианами, а на деле не оказываются ими; потому что они не являются теми, которыми их называют, то есть они не оказываются [христианами]

в жизни, по нравам, **[Р. 226]** по вере, по надежде, по любви. Что вы слышали здесь, братья? *Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими. Мир потому не знает нас, что не познал Его*, [стало быть], и нас не знает мир (ср. 1 Ин. 3, 1). Весь мир христианский и [в то же время] весь мир нечестивый; ибо по всему миру рассеяны нечестивые люди и по всему миру — благочестивые, и те не знают этих. Почему мы думаем, что они не знают? Они глумятся над теми, кто живет благочестиво. Обратите внимание и не будьте слепы, ибо они часто оказываются среди вас. Всякий из вас, кто уже живет благочестиво, кто презирает мирские вещи, кто не хочет посещать зрелища, кто не хочет напиваться под предлогом торжества и, что еще важнее, осквернять себя в дни [поминовения] святых, празднуя их как бы в надежде получить [со стороны святых] покровительство, — так вот, всякий, кто не желает этого делать, почему становится предметом издевок у тех, которые всё это совершают? Неужели они глумились бы над таким человеком, если бы знали его? Почему же его не знают? Потому что мир *не познал Его*. Кто является миром? Обитатели мира, подобно тому как домом называются жители его. Это уже не раз было сказано вам, и мы не станем повторять еще раз, чтобы не вызвать у вас пресыщения. Когда вы слышите слово «мир» в дурном смысле, понимайте его не иначе, как «почитатели мира», ведь поскольку они любят мир, то и являются его обитателями, поскольку они являются его обитателями, то и заслужили называться его именем. И вот сей мир не знает нас, потому что *не познал Его*. Пребывал здесь и Сам Господь Иисус Христос, был Богом во плоти, был сокрыт в немощи. Почему Он был не познан? Потому что Он обличал в людях все грехи. Они же, любя греховные наслаждения, не познали Бога; любя то, что вызывает лихорадку, они совершили беззаконие в отношении Врачевателя. **[Р. 228]**

5. Что же мы? Мы уже рождены от Него, но, поскольку мы еще только имеем надежду, [апостол] говорит: *Возлюбленные! мы теперь дети Божии* (1 Ин. 3, 2). Уже теперь? На что же нам еще надеяться, если мы уже дети Божии? *Но еще не открылось, что будем* (1 Ин. 3, 2). Но чем еще мы будем, если не детьми Божиими? Послушайте, что следует далее: *Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть* (1 Ин. 3, 2). Уразумейте же, возлюбленные! Важные слова: *Знаем только, что, когда*

откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть. Обратите внимание на то, что здесь названо словом *есть*. Вы знаете, что это значит. Слово *есть* использовано не просто так, но указывает на то, что является истинно Сущим, Неизменным, что пребывает вечно, не подвержено изменениям, не подвержено порче ни в чем, что не преуспевает, потому что Оно совершенно, не убывает, потому что Оно вечно. Что же это? *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог* (Ин. 1, 1). Что это значит? *Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу* (Флп. 2, 6). Сейчас этого Христа в образе Божиим, Слово Божие, Единородного [Сына] Отца, равного Отцу, не могут узреть злые люди. Сообразно же тому, что *Слово стало плотью* (Ин. 1:14), Его смогут увидеть и злые, поскольку в Судный день узрят Его и злые, потому что таким Он придет, чтобы судить, каким Он приходил, чтобы быть осужденным. В образе человека, но Богом, ибо *проклят* всякий, кто надежду свою полагает *на человека* (ср. Иер. 17, 5). Человеком Он пришел, чтобы быть судимым, Человеком Он придет, чтобы судить. И если допустить, что они не увидят Его, что тогда означает сказанное в Писании: *воззрят на Того, Которого пронзили* (Ин. 19, 37)? Ибо это сказано о нечестивцах, ибо они узрят и придут в смущение. Как нечестивцы не увидят, если одних Он поставит по правую сторону, а других по левую? Поставленным справа Он скажет: *приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство* (Мф. 25, 34). **[Р. 230]** А поставленным слева скажет: *идите в огонь вечный* (Мф. 25, 41). Они увидят Его, но только в образе раба; в образе же Бога не увидят. Почему? Потому что они нечестивцы. И Сам Господь говорит: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8). Стало быть, мы узрим, братья, некое видение, которое ни око не видело, ни уши не слышали, ни на сердце человеку не приходило (ср. 1 Кор. 2, 9); некое видение, превосходящее все красоты земные, красоту золота, серебра, красоту рощ и полей, красоту моря и воздуха, красоту солнца и луны, красоту звезд, красоту Ангелов, [видение], превосходящее всё, ибо всякая красота — от него.

6. Итак, кем мы будем, когда увидим это? Что нам обещано? Мы *будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть.* Насколько возможно, язык озвучил; остальное пусть осмысливается сердцем. Ибо что мог сказать в сравнении с Сущим Иоанн, а что можем сказать мы, люди, отстоящие весьма далеко от заслуг его?

Давайте же вернемся к тому помазанию Его, давайте возвратимся к тому помазанию, которое в сердце учит нас тому, что мы не в силах произнести, и, поскольку вы не можете теперь видеть [это видение], вашим долгом пусть остается желание [его узреть]. Вся жизнь доброго христианина — это святое желание. То, чего ты желаешь, ты еще не видишь, но, желая, ты становишься способным к тому, чтобы вместить [то видение], которое ты сможешь узреть, когда оно придет. Ведь сие подобно тому, как если бы ты захотел наполнить какое-то лоно, и знаешь, сколь велико то, что нужно в него поместить, и вот ты растягиваешь лоно мешка, бурдюка ли или чего-то еще другого; ты знаешь, сколь велико то, что ты хотел бы туда положить, видишь, что лоно мало, но, растягивая, делаешь его более пригодным. Так и Бог, откладывая [то видение], увеличивает наше желание; этим желанием оно расширяет душу, расширяя, делает ее более подготовленной [к восприятию]. Будем же, братья, жаждать, потому что нам следует принять в себя [сие видение]. Посмотрите на Павла, растягивающего лоно, чтобы быть в состоянии принять то, [Р. 232] что придет. Ибо он говорит: «...не потому, что я уже воспринял или стал совершенен: *братья, я не почитаю себя достигшим*» (ср. Флп. 3, 12–13). Что же ты делаешь, [Павел], в сей жизни, если ты еще не достиг? «Одно только: *забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего призвания*» (Флп. 3, 13–14). Он сказал, что простирается, сказал, что стремится к цели. Он ощущал себя слишком малым, чтобы воспринять то, что ни око не видело, ни уши не слышали, ни на сердце человеку не приходило (ср. 1 Кор. 2, 9). В том и состоит наша жизнь, чтобы мы, имея стремление, упражняли себя. Святое же устремление упражняет нас настолько, насколько мы отсекаем наши устремления от любви к миру. Мы уже как-то говорили: опустоши то, что следует наполнить. Ты должен наполнить [душу] добром, вылей зло. Подумай о том, что Бог хочет наполнить тебя медом: если ты наполнен уксусом, куда ты положишь мед? Следует вылить то, что сосуд contained в себе, сосуд следует очистить; его надобно очистить, даже если это трудно, если потребуется его вычищать, чтобы он стал пригоден для чего-то. Давайте не будем называть это нечестиво, не будем называть это золотом или вином. Все, о чем мы говорим, невозможно выразить, все, о чем мы тщимся сказать, — все это называется Богом. А что мы говорим, когда произносим «Бог»? Что же? Неужели всё,

на что мы надеемся, — это один только слог?⁷ Нет, все, что в наших силах сказать, окажется ниже Его. Давайте же тянуться к Нему, чтобы, когда Он придет, Он наполнил нас. Ибо мы *будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть*.

7. *И всякий, имеющий сию надежду на Него* (1 Ин. 3, 3). Вы видите, что Он дал нам надежду. Вы видите, как апостол Павел соглашается со своим собратом-апостолом: *Ибо мы спасены в надежде. Надежда же, которая видна, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении* (Рим. 8, 24–25). Терпение укрепляет наше желание. Жди, потому что ждет Он, будь тверд в **[Р. 234]** достижении цели, чтобы достичь ее, ибо Тот, к Кому ты стремишься, не удалится. Смотрите: *и всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя так, как Он чист* (1 Ин. 3, 3). Смотрите, как Он не лишает нас свободного произволения и говорит: *очищает себя*. Кто нас очищает, кроме Бога? Но Бог не очищает тебя без твоего желания. Стало быть, тем, что ты соединяешь волю свою с Богом, ты очищаешь себя. Ты очищаешь себя, но не сам по себе, но посредством Того, Кто пришел, чтобы пребывать в тебе. Однако поскольку что-то ты делаешь при этом по собственной воле, то что-то принадлежит и тебе. Настолько же сие принадлежит тебе, что ты можешь сказать, как в псалме: «Будь помощником мне, не отвергай меня» (ср. Пс. 26, 9). Если же ты говоришь: «Будь помощником мне», то ты сам что-то делаешь. Ведь если ты ничего не делаешь, как Он тебе поможет?

8. *Всякий, делающий грех, делает и беззаконие* (1 Ин. 3, 4). Пусть никто не говорит, что одно дело — грех, а другое — беззаконие: я, дескать, грешник, но я не беззаконник. Ибо *всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие* (1 Ин. 3, 4). Что же нам делить с грехами нашими и беззакониями? Послушай, что говорит [апостол]: *И вы знаете, что Он явился для того, чтобы снять грех, и в Нем нет греха* (1 Ин. 3, 5). Тот, в Ком нет греха, Сам пришел снять грех. Ведь если бы и в Нем был грех, то следовало бы снимать [грех] с Него, а не Он снимал бы. *Всякий, пребывающий в Нем, не согрешает* (1 Ин. 3, 6). Насколько он в Нем пребывает, настолько не грешил.

⁷ В латинском оригинале говорится, разумеется, о двух слогах, поскольку используется слово *Deus*.

Всякий согрешающий не видел Его и не познал Его (1 Ин. 3, 6). Важный момент: *Всякий согрешающий не видел Его и не познал Его*. И неудивительно. Ведь мы не видим Его, но надеемся увидеть; мы не познали Его, но намереваемся познать. Мы верим в Того, Кого еще не познали. Значит ли это, [Р. 236] что мы познали Его через веру, а не познали еще через видение? Но тогда в вере мы Его и видели, и познали. Ибо если вера еще не видит, почему мы называемся просветленными? Есть просветление через веру, и есть просветление через видение. Сейчас, пока мы еще скитальцы, *мы ходим верою, а не видением* (2 Кор. 5, 7). Поэтому и праведность наша — через веру, а не через видение. Совершенной наша праведность станет, когда мы увидим через видение. Мы не должны отказываться от этой праведности, которая от веры, потому что *праведный верою жив* (Рим. 1, 17), как сказано у апостола. *Всякий, пребывающий в Нем, не согрешает. Ибо всякий согрешающий не видел Его и не познал Его*. И не верует тот, кто грешит; если же человек верит, то, насколько это зависит от его веры, он не грешит.

9. *Дети! да не обольщает вас никто. Кто делает правду, тот праведен, как Он праведен* (1 Ин. 3, 7). Услышав, что мы праведны, *как Он праведен*, должны ли мы думать, будто мы равны Богу? Вы должны знать, что значит слово «как». Ведь [апостол] чуть раньше сказал: *всякий... очищает себя так, как Он чист* (1 Ин. 3, 3). Так что же? Наша чистота одинакова с чистотой Божией и равна ей и праведность наша равна праведности Божией? Кто такое может произнести? Дело в том, что слово «как» не всегда употребляется для выражения равенства. Это подобно, например, тому, как если бы какой-то человек, увидев эту просторную базилику, захотел построить поменьше, но все же с теми же пропорциями (например, если одна базилика имеет соотношение длины и ширины, как два к одному, и он построил в соотношении длины и ширины, как два к одному), то казалось бы, что он построил, *как* эту. Но одна имела бы, к примеру, сто локтей в длину, а другая — тридцать. Вторая была бы и *как* первая, и при этом не равна ей. Вы видите, что слово «как» не всегда выражает равенство и тождественность. Посмотрите, например, какая разница между лицом человека и отражением в зеркале: лицо в отражении, лицо и на теле [человека]; отражение принадлежит подобию, тело — действительности. [Р. 238] О чем мы говорим? Ведь как там глаза, так и тут; как там уши, так и тут. На деле есть разница, но, чтобы указать на подобие, мы говорим «как».

Поэтому и мы несем на себе образ Божий; но не такой, какой есть у Сына, равного Отцу, однако если мы из-за малости нашей не были бы *как Он*, то ни в коем случае нельзя бы было говорить, что мы подобны Ему. Поэтому Он очищает нас, *как* и Он чист. Но Он чист по вечности [Своей природы], а мы чисты по вере. Мы праведны, *как* и Он праведен. Но Он праведен в [Своем] неизменном постоянстве, а мы праведны, потому что верим в Того, Кого не видим, чтобы когда-то увидеть. Когда же наша праведность будет совершенной, когда мы станем равны Ангелам, даже тогда она не будет равна Его праведности. Настолько она сейчас далека от Его [праведности], насколько и тогда не будет равна ей!

10. *Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил* (1 Ин. 3, 8). *Тот от диавола.* Вы знаете, что [апостол] говорит здесь о подражании диаволу. Ведь диавол никого не сотворил, никого не родил, никого не создал, но всякий, кто становится подобным диаволу, как бы рожден от него, становится сыном диавола в подражании, а не по рождению как таковому. В каком смысле ты являешься сыном Авраама? Неужели Авраам родил тебя? Точно так же иудеи, дети Авраама, не подражая вере Авраама, стали детьми диавола. Телесно они рождены от Авраама и не подражали вере Авраама. Поэтому если они, рожденные от него, были лишены наследства, потому что не подражали ему, то ты, хотя и не рожден от него, станешь его сыном и, таким образом, будешь сыном, подражая ему. А если ты будешь подражать диаволу (а тот возгордился и стал нечестив в отношении Бога), то станешь сыном диавола, подражая ему, а не потому, что он создал тебя или родил.

11. *Для сего-то и явился Сын Божий* (1 Ин. 3, 8). Ох, братья! Все грешники рождены от диавола, поскольку они грешники. Адам был сотворен Богом, но, когда он послушался диавола, он родился от диавола и [диавол] породил всех людей такими, **[Р. 240]** каким и сам он был. Мы рождаемся уже с вожделением, и, прежде чем добавить собственные грехи, мы уже рождаемся от сего осуждения. Ведь если бы мы рождались без какого-либо греха, зачем было бы нам спешить с младенцами к Крещению, чтобы избавить их [от греха]? Так вот, обратите, братья, внимание на два рождения: Адама и Христа. Два человека, но один из них — человек как человек, второй их них — Богочеловек. Через человека как человека мы — грешники, через Богочеловека мы получаем оправдание. То рождение низвергло нас к смерти, это

рождение подняло к жизни; то рождение влечет с собой грех, это рождение избавляет от греха. Ибо для того пришел человек Христос, чтобы сокрушить грехи людей. *Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола* (1 Ин. 3, 8).

12. Прочее я оставляю для вас, возлюбленные, чтобы не обременять вас. Ибо сам вопрос, который мы тщимся разрешить, состоит в том, почему мы называем себя грешниками. Дело в том, что, если кто-то скажет о себе, что он без греха, солжет. И в Послании самого Иоанна мы находим: *Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя* (1 Ин. 1, 8). Ибо вы должны помнить о прочитанном ранее: *Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас* (1 Ин. 1, 8). И опять же, вы слышали о том, что следует далее: *Всякий, рожденный от Бога, не делает греха... всякий согрешающий не видел Его и не познал Его... Кто делает грех, тот от диавола* (1 Ин. 3, 9; 3, 6; 3, 8). Грех не от Бога. Эти [два речения] вновь пугают нас. Как мы рождены от Бога и как при этом признаем себя грешниками? Может быть, мы не должны говорить о себе, что мы рождены от Бога? И зачем тогда совершаются те таинства в отношении младенцев? Что сказал Иоанн? *Всякий, рожденный от Бога, не делает греха*. И тот же Иоанн сказал: *Если [Р. 242] говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас*. Важный и сложный вопрос! И я обращаю ваше внимание, возлюбленные, на необходимость его разрешения. Завтра во имя Господа, насколько Он Сам даст, мы обсудим это.

St. Augustine of Hippo
Tractates on the Epistle of Saint John to Parthians
Tractates 3–4

Vladimir M. Tyulenev

Doctor of History, Professor of the Department of General History
and International Relations
Ivanovo State University
153025, Ivanovo, Yermak St., 39
tyulenev.vl@yandex.ru

For citation: Augustine of Hippo, St. «Tractates on the Epistle of Saint John To Parthians. Tractates 3–4». Translated from Latin into Russian and Comments by Vladimir M. Tyulenev. *Diakrisis*. 2019. № 2 (2). P. 56–78 (in Russian). DOI:10.54700/diakrisis.2019.2.2.003

Abstract

The reader is herewith presented with a text by St. Augustine of Hippo newly translated into Russian, «Tractates on the Epistle of Saint John to Parthians», generally better known as The First Epistle of St. Apostle John the Theologian. The date of this writing is generally attributed to 407–415. St. Augustine comments all the five chapters of this Letter (up to 1 John 5, 3), leaving the bigger part of the commentary on chapter 5 unfinished. The leading idea of this writing is love, that in St. Augustine receives variations of the meaning in themes related to the Holy Spirit, Redemption, Christian Church and the moral life of a Christian.

Keywords: Augustine of Hippo, John the Theologian, Biblical exegesis, Donatism, Love.

ИССЛЕДОВАНИЯ

УЗКИЙ ПУТЬ СВЯТООТЕЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

(ДВА ПАТРОЛОГИЧЕСКИХ ЭТЮДА)

Алексей Иванович Сидоров

профессор Московской духовной академии,
доктор церковной истории, кандидат исторических наук,
руководитель Научной школы патрологических исследований
кафедры богословия МДА
117311, г. Москва, ул. Строителей, д. 5, кв. 55
isid-agapit@mail.ru

Для цитирования: *Сидоров А.И. Узкий путь святоотеческого богословия (Два патрологических этюда) // Диакрисиc. 2019. № 2 (2). С. 79–97. DOI:10.54700/diakrasis.2019.2.2.004*

Аннотация

УДК 2-12

В одной из самых последних своих подготовленных к изданию статей профессор МДА Алексей Иванович Сидоров рассматривает принципы православного подхода к изучению наследия святых отцов Православной Церкви и проводит в связи с этим различие между понятиями «патрология» и «патристика», указывая на необходимость соединения подлинной патрологической науки с православной духовной аскетической жизнью, в то же время указывая на недопустимость занятия дисциплинами вспомогательными (философия, филология, литературоведение, история и т.п.) места первостепенного в деле изучения святых отцов Церкви. Данные два этюда представляют собой своего рода «научное завещание» почившего профессора МДА.

Ключевые слова: патрология, патристика, святые отцы Церкви, протоиерей Георгий Флоровский.

В свое время наш известный богослов отец Георгий Флоровский писал, что путь богословия, который проложили святые отцы, «есть единственный истинный путь», поэтому «только через возвращение к отцам может восстановиться в нашем церковном обществе та здоровая богословская чуткость, без которой не наступит искомое православное возрождение»¹. Причем данный путь полностью исключает всякое топтание на месте. Наоборот, он предполагает постоянное движение вперед, раскрывая тайну широкого и узкого пути, где узкий путь, путь самоуглубления и исихии, открывает необозримые духовные просторы, а широкий лишает зоркости и концептуального видения. Унаследовав от святых отцов неразрывную связь теории с практикой (догматики с аскетикой), что характеризует узкий путь святоотеческого богословия и дает ему живительную силу, русское богословие (а с ним, естественно, и патрология) не может, и не имеет права, стоять на месте, ибо такое стояние, как и «застывание» в духовной жизни, есть, по сути дела, гниение. Тем более что оно оказалось в силу определенных исторических обстоятельств в зависимости от Запада. В этой связи и появились на свет два небольших этюда, из которых первый является хронологически последним, но важность его, на наш взгляд, заставляет поставить его вперед, поскольку второй этюд является подготовкой и как бы эскизным наброском первого.

Вот на этом бы и хотелось остановить наше внимание и поразмышлять над судьбой русского богословия, намечая пути выхода из сложившихся обстоятельств.

Этюд 1. Патристика и патрология

Всякий раз, когда говорится о «западном пленении русского богословия», то прежде всего следует помнить, что это был не *факт*, а *процесс*. Он наблюдается, например, в Киеве, в деятельности таких личностей, как Петр Могила и, позднее, Стефан Яворский. «Такое новое богословие, резко противоречащее Православной традиции,

¹ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 3–4.

воплощенной в богослужебных формах и духовной практике, можно назвать “западным псевдоморфозом” восточного богословия»². Одной из важных фаз его была Брестская Уния. По словам того же отца Георгия Флоровского, «это первая и открытая встреча с Западом. Можно было бы сказать, свободная встреча, — если бы она не окончилась не только пленом, но именно сдачей в плен. И потому эта встреча не могла быть творчески использована. Сложилась школьная традиция, возникла школа, но не создано духовного и творческого движения. Сложилась подражательная и провинциальная схоластика, именно “школьное богословие”, *theologia scholastica*. Это обозначало некую новую ступень религиозно-культурного сознания. Но в то же время богословие было сорвано с его живых корней. Кругозор киевских эрудитов был достаточно широк, связь с Европой была очень оживленной, и до Киева легко доходили вести о новых движениях и исканиях на Западе. И однако, была некая обреченность во всем этом движении. Это была псевдоморфоза религиозного сознания, псевдоморфоза православной мысли...»³ Случилась в России и попытка реформации, связанная с Петром I, но «Петровская реформация разрешилась протестантской псевдоморфозой церковности... Начинается “вавилонское пленение Русской Церкви”»⁴. По поводу этой попытки можно сказать, что власть была смята и подавлена и чуждое богословие было как бы насаждено на русской почве. Это грех не столько церковной иерархии, сколько гражданского правительства, созданного Петром и духом чуждого русскому народу. Порабощенная Церковь не могла свергнуть со своего богословия твердой рукой налагавшегося на нее латино-немецкого ига, угодного государственной власти XVIII века. Западные ереси были правительству русскому ближе и понятнее, нежели восточное Православие». А поэтому «западное влияние затронуло у нас решение самых живых вопросов, затронуло самую душу богословия». Среди них одним из самых главных вопросов был вопрос о спасении, ибо «душа веры — в спасении, а душа богословия — в учении о спасении»⁵. И не

² Флоровский Г., *прот.* Свидетельство истины: Сб. ст. СПб., 2017. С. 373.

³ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 59.

⁴ Там же. С. 91.

⁵ Там же. С. 95.

случайно, что в конце XIX — начале XX века в России возникли споры относительно этого учения и появилось стремление «освободиться от западных инославных влияний — будь то влияние немецкого протестантизма или пути латинской схоластики»⁶. Одним из серьезных проводников подобного влияния называлась «Догматика» митрополита Макария (Булгакова).

Не касаясь сложных и многообразных этапов этого процесса, можно сказать, что результатом его стало следующее: «Богословская наука развивалась в России в искусственной и слишком отчужденной среде, становилась и оставалась школьной наукой, превращалась в предмет преподавания, переставала быть разысканием истины или исповеданием веры. Богословская мысль отвыкла прислушиваться к биению Церковного сердца. И теряла доступ к этому сердцу». Поэтому у «многих верующих создалась опасная привычка обходиться без всякого богословия», вследствие чего возникла опасность «гносимахии», которая угрожала и самому «духовному здоровью. В самом духовном делании, и в келейной молитве, и в литургической соборности всегда остаются соблазн и опасность психологизма, соблазн принять и выдать душевное за духовное... Всегда это прелесть. И от такого прельщения ограждают только богословский искус, зоркость, четкость и смирение богословствующего ума»⁷. И отец Георгий делает наблюдение, к которому мы позднее еще вернемся: он говорит о кризисе русского византизма, который был «выпадением русской мысли из патристической традиции. В духовном опыте перерыва не было, и со стороны русское благочестие кажется даже архаическим. Но в богословии отеческий стиль и метод были потеряны»⁸.

От этих общих рассуждений нашего выдающегося церковного мыслителя теперь можно перейти к собственно патрологии. Как уже отмечалось, эта дисциплина разделила общую судьбу русского богословия. Именно на Западе, начиная примерно с XVII века, идет активный процесс изучения рукописной традиции, издания и исследования источников, который активно продолжается и поныне. Собственно

⁶ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 98.

⁷ Там же. С. 492–493.

⁸ Там же. С. 495–496.

русская патрологическая наука возникает лишь в XIX веке и проходит достаточно сложный путь развития⁹. Ряд ее конституирующих понятий и терминов («святые отцы», «учители Церкви» и т.д.) еще недостаточно четок, размыт. И в данном случае хотелось бы обратить внимание на два таких понятия: *патристика* и *патрология*, которые, с одной стороны, тесно связаны друг с другом, а с другой — коренным и существенным образом отличаются друг от друга. В западной науке имеет место достаточно сильная тенденция сопрягать оба эти понятия, но в то же время заменять их бесцветным и аморфным понятием «раннехристианские исследования». В свое время мы писали, что подобная тенденция представляется весьма опасной, поскольку патрологию можно низвести до уровня простой светской науки¹⁰. В настоящее время хотелось бы более подробно и детально остановиться, с одной стороны, на сопряженности и единстве этих терминов, а с другой — на их коренном и существенном различии.

1) Патристика

Можно определить этот термин как инструментальный и второстепенный, а, соответственно, им и обозначается содержание его. Само собою разумеется, что всякий занимающийся текстами святых отцов и церковных писателей должен обладать определенными навыками: знанием древних и новых языков, умением работать с источниками, изданиями текстов, научной литературой и т.д. Это необходимый инструментарий для любого научного поиска, без которого нельзя обойтись. Но он вторичен, акцидентален и, самое главное, таит в себе серьезную опасность — подмены главного и существенного второстепенным и случайным. Ибо, например, молоток существует, чтобы забить гвоздь, но молоток не является гвоздем. Или: для плотника необходимыми являются его инструменты: пила, рубанок и т.п., но сам он отнюдь не есть эти инструменты. Именно поэтому следует принципиально возражать против всяких попыток «филологизации» или «философизации» патрологии, иначе

⁹ Подробно см.: *Сидоров А. И., Доброцветов П. К., Фокин А. Р.* Патрология: Учебник. Т. 1. М., 2019. С. 28–40.

¹⁰ См.: *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. М., 2011. С. 390–392.

существует угроза сделать случайное и незначительное субстанциальным и главным. По сути дела, это научное шулерство, обман. Важно и существенно еще одно обстоятельство: совершающие подобное шулерство впадают (вольнo или невольнo — это другой вопрос) в грубейшую логическую ошибку — *pars pro toto*. Выдавая, например, филологию, которая является лишь частью и инструментом патрологии, за ее целокупность, они позволяют себе «носиться с торбой» собственной «оригинальности», питая свою гордыню и греховную «филаутию». Одновременно такое шулерство и обман исключают всякие попытки изменить самих себя. Далее, помимо этой грубейшей логической ошибки «занимающиеся патристикой» совершают более серьезную мировоззренческую ошибку: *внутреннее* уступает место *внешнему*, которое и становится лидирующим, что разрушает сущностное содержание всего Православия. Ведь все православное мирозерцание зиждется на приоритете *внутреннего* над *внешним*, хотя это, естественно, не означает, что *внешнее* упраздняется, просто должна соблюдаться четкая иерархия. Конечно, создавать научные школы и созывать конференции и симпозиумы необходимо, но они только тогда принесут желаемые плоды, если при этом патрологи будут усиленно трудиться над своим внутренним человеком. Но если не совершать такого труда, то инструментарий превратится в самодовлеющую величину, которая не позволит органично соединить патристику с патрологией. Можно даже провести сравнение с человеком, состоящим, как известно, из души (ума) и тела. Как сказал один из отцов Церкви (кажется, прп. Макарий Великий): «Тело — лошадь, а душа (ум) — всадник, и лошадь не должна ездить верхом на всаднике». Подобное же предостережение необходимо высказать и в отношении патристики и патрологии. Одним словом, служанка не должна валяться на барской постели и помывать госпожой, что часто и происходит.

2) Патрология

Прежде всего, следует особенно подчеркнуть, что данное понятие по сути своей глубоко церковно, ибо вне Церкви нет патрологии, как нет и спасения. А спасения нет без покаяния. В свое время мы цитировали замечательную фразу прп. Иоанна Дамаскина о сути покаяния: «Покаяние есть возвращение от того, что противно природе, к тому, что согласно с природой, и от диавола к Богу с помощью

подвижнической жизни и трудов»¹¹. Эта емкая и имеющая много оттенков фраза преподобного отца вполне соответствует общему святоотеческому убеждению, что человек был создан свободным и целиком благим, не знающим зла. Зло пришло к Адаму через змия, и он, «подаваясь наущению лукавого, захотел сделаться Богом сам по себе, самообожиться — в этом и состоял его грех. Это утверждение абсолютной автономии, это желание обойтись без Бога и занять Его место или выступить в качестве другого бога стало отрицанием, отказом от Бога. Приобщение Адама Божественной жизни предполагало соработничество его свободной воли: отвращаясь от Бога, он лишает себя благодати, которая составляла истинную жизнь его природы»¹². Кстати сказать, одним из многочисленных последствий грехопадения является наше навязчивое желание подменить субстанциальное и существенное случайным, а *первичное вторичным*, как об этом говорилось чуть выше.

Однако главная проблема состоит в *возвращении к самим себе*, что и является центральным стержнем патрологии. Собственно говоря, вся она фокусируется в одном понятии — *покаяние* (μετάνοια). Давая определение данному термину, С. Зарин писал: «Именно “покаянием” *начинается* христианская религиозно-нравственная жизнь человека. Чтобы начать новую, благодатную жизнь, нужно *покинуть* прежнюю, греховную; нельзя полюбить добро, устремиться к нему, не возненавидев предварительно — или одновременно — зла, не отвратившись от него. “Покаяние” есть фундаментальный акт нравственного воссоздания человека»¹³. Конечно, покаяние имеет множество смысловых оттенков. Например, как пишет один современный подвижник, «покаяние — это суд над собой прежде Божиего Суда... Не осознав глубоко своих грехов, своей вины, своего внутреннего растления, человек не может перемениться, не может покаяться и принять благодать Божию, не может вступить в новые отношения с людьми и Богом»¹⁴. Применительно к патрологии это означает постоянный

¹¹ Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. С. 254.

¹² Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / пер. с фр. Сергиев Посад, 2018. С. 34.

¹³ Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 546–547.

¹⁴ Рафаил (Карелин), архим. Тайна спасения. М., 2015. С. 73.

труд и аскезу православного патролога, его непрестанную устремленность к стяжанию смиренномудрия, любви и прочих добродетелей. Можно даже сказать, что без такой константы нет и *патрологии* в собственном смысле этого слова, т.е. без постоянного стремления духовно преобразить себя нельзя себя считать православным патрологом¹⁵. Тот, кто не испытывает такой устремленности, такой непрестанной жажды своего духовного преображения через постоянную аскезу, тот еще не *патролог*, а в лучшем случае занимающийся *патристикой*. Россия знает множество примеров подлинных патрологов и, в частности, одним из них был наш выдающийся святитель — Филарет Московский: по словам о. Георгия Флоровского, он являлся «первым, для кого богословие стало вновь задачей жизни, непреложной ступенью духовного подвига и делания. Филарет не только богословствовал, он жил богословствуя»¹⁶. И такого рода богословов и патрологов в нашей родной Руси подвизалось и подвизаются легионы, хотя они обычно бывают малозаметны. Однако именно они составляют стержень всего духовного климата нашей великой Родины. Конечно, имеются и «занимающиеся патристикой», но они составляют малочисленный и второстепенный «клуб интеллектуалов», естественным образом тяготеющий к Западу и не желающий освободиться из его плена. Скорее наоборот — они усиленно встраиваются в некую мифическую «мировую науку». В принципе, они — маргиналы, хотя и очень громко заявляют о себе. В этом-то и состоит сила их, ибо они находятся в полном созвучии и внутреннем единстве с духом мира сего, в котором идет мощный процесс дехристианизации, одной из самых ярких и доминирующих черт которого является «антиисихазм». Относительно этого владыка Иерофей (Влахос) недвусмысленно говорит, что «современному миру свойственно не память и безмолвие, но деятельность и тревога». В наше столь преданное наслаждениям и самодовольное время исихазм не может найти отклика. Происходит то, о чем говорит преподобный Иоанн Лествичник: «Рыба спешит убежать от удочки, а душа сластолюбивая отвращается безмолвия». Влюбленная в наслаждения эпоха глубоко чужда безмолвию. Одна монахиня сказала мне, что в наше

¹⁵ См. ряд наблюдений: Сидоров А. И. Святоотеческое наследие. Т. 1. С. 250–268.

¹⁶ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 176.

время дует “пустынный ветер антиисихазма”, сжигающий все кругом. Такое суждение кажется абсолютно верным, и именно об этом свидетельствует современная действительность. Дух, господствующий в наши дни, — это скорее дух Варлаама, нежели святителя Григория Паламы». Поэтому и «богословие наших дней строится на логических рассуждениях. Оно попросту сделалось логической, можно даже сказать, философской системой. Это история богословия, а не плод безмолвия и причастия Богу»¹⁷.

Таковым маргиналам, «занимающимся патристикой», противостоят именно *патрологи*, для которых характерно в первую очередь единство жизни и богомыслия, «практики» и «теории». В узкий круг их, который и не может быть широким, ибо требуется постоянная внутренняя работа, входят клирики, монахи и миряне. Они выражают кафолическое самосознание Церкви, они «богословствуют в элементе соборности»¹⁸... В аскетическом искусстве и самособирании они учатся находить самих себя всегда в Церкви. Именно они соблюдают верность отеческому Преданию не по букве, а по духу, а такая верность немыслима без непрестанного движения вперед. Это в собственном смысле слова и есть *византизм*, который не является весьма безжизненной и бессодержательной формулой «Москва — третий Рим», а есть глубинный нерв всей стихии нашей духовной жизни, которую невозможно исчерпать и определить. И этот нерв тождествен Православию, поскольку «Православие было не только весьма прочным объединяющим началом для византийского

¹⁷ *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. С. 340. Можно добавить еще одно наблюдение: «Отрицание аскетизма по преимуществу идет с Запада. Западная гордая Европа, всегда презиравшая восточное Православие, критически относится и к православному благодатному аскетизму. Относится так потому, что совершенно не понимает духовной силы и нравственно-возрождающего значения православного аскетизма. Запад не знает подвига и потому не имеет в себе внутренней духовной жизни. А если нет в нем жизни духа, если нет внутренней благодатной силы, то нет и истинной христианской аскетики» (*Тихон (Азриков), архим.* Преподобный Иоанн Лествичник как представитель восточного аскетизма. М., 2011. С. 10–11). В целом это, несомненно, верное наблюдение, но его не следует абсолютизировать, ибо и на Западе существовал, и пока еще существует (хотя и быстро «ужимается»), аскетизм в своих особых формах.

¹⁸ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 496–497.

населения, но и, можно сказать, господствующей национальностью византийского государства, основной стихией народной жизни в Византии, ее глубочайшим и самым чутким жизненным нервом»¹⁹. При этом всегда следует помнить, что «византийское богословие — это никак не “повторение” богословия отцов... Византийское богословие органически продолжает Век святых отцов»²⁰. Только в таком смысле мы и являемся *византийцами*, а, соответственно, не можем не быть *патрологами*. Говоря так, нельзя не обратить внимания на одно серьезное обстоятельство: «Исторические судьбы Византии во многом напоминают о крупных характерах человеческих. Все противоположное в человеке, все сочетание противоречий в его природе: возможности добродетели и порока, благочестия и низменных инстинктов, взлетов и падений, — все это Византия отразила на своем историческом лице. Духовная жизнь есть борьба, борьба жестокая и неумолимая. Как одаренные натуры таят в себе неожиданности и легко подвержены игре страстей и самых противоположных сил, что и отличает их от посредственных и незначительных людей, так и Византия носила в себе разные возможности, и историческая ее судьба полна пестротой и богатством оттенков». Вследствие этого «Византия знала свои падения, но она же касалась высочайших вершин духа. Она была подвержена всем людским недостаткам, но показала также примеры исключительной святости и утонченной духовной культуры. В Византии нельзя искать осуществления идеала христианского государства, но нельзя также термином “византинизм” обозначать исключительно низменные проявления человеческой слабости, интриг, вероломства и греха»²¹. Зная это, необходимо понимать, что «высочайшие вершины духа» все-таки преобладали над «низменностью» и определяли суть «византинизма», наследниками которого стала наша Святая Русь и мы, православные. Именно в таком устремлении к вершинам духа и определяется бытие наше как «византийцев».

¹⁹ Соколов И. И. Лекции по истории греко-восточной Церкви. Т. I. СПб., 2005. С. 9.

²⁰ Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998. С. 384.

²¹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 13–14.

Этюд 2. Методы изучения святоотеческих творений и путь постижения отцов Церкви

Общеизвестно, что святоотеческие творения составляют существенную и органичную часть *записанного* Священного Предания²², которое наряду со Священным Писанием является основой основ нашего православного бытия и нашего богословия. Но одновременно следует напомнить, что эти творения представляют собой и часть общекультурного достояния всех христианских народов. Другими словами, сочинения отцов Церкви по своей формальной стороне суть памятники письменности и как таковые могут изучаться так же, как и все прочие памятники, с применением соответствующих научных методов. В частности, их можно рассматривать с точки зрения *текстологии*, включая изучение рукописной традиции того или иного произведения или группы произведений. Кроме того, данные творения доступны изучению с *филологической* точки зрения, предполагающей анализ жанровых особенностей сочинений отцов Церкви, их стиля и т.п. Еще они (особенно эпистолярное наследие отцов) могут исследоваться как *исторические* источники, проливающие свет на определенные обстоятельства конкретной исторической эпохи как земного бытия Церкви, так и светского общества. Наконец, некоторые святоотеческие творения (яркий пример тому — «Философские главы» прп. Иоанна Дамаскина) органично входят и в контекст истории философии и в таком своем качестве предполагают определенный *философский* подход к ним. Все названные методы суть средства подхода к памятникам церковной письменности, и каждый метод имеет в виду определенную *частную цель* (издание творений отцов, их перевод на различные языки, их анализ с филологической, исторической и философской точки зрения), достижение которой способствует удовлетворению нашей научной пытливости и прояснению ряда аспектов *внешней* стороны святоотеческого

²² Ср. на сей счет замечание одного нашего догматиста: «К эпохе свободы и торжества Церкви в IV веке вообще почти все Предание получает письменную запись и ныне сохраняется в памятниках Церкви» (*Помазанский М., протопресвитер*. Православное догматическое богословие. Платина, 1992. С. 26).

наследия. И здесь невольно напрашивается аналогия с нашей обычной человеческой жизнью, на протяжении которой мы постоянно ставим себе частные цели, порой достигая их, а порой и терпя неудачи на пути этого достижения. Однако всякий человек подспудно ощущает, или же ясно осознает, что данные частные цели никоим образом не подменяют основной цели его человеческой жизни, связанной с поиском и (в идеале) обретением смысла нашего земного бытия. Лишь осознание этого смысла может упорядочить хаотичную массу наших конкретных и частных целей, выстраивая их строгую архитектонику. Если обратиться от данной аналогии к святоотеческим творениям, то можно, наверное, сказать, что изучение их, помимо частных целей и связанных с ними конкретных методов исследования, должно иметь главную цель и непреходящее смысловое содержание. И тогда возникает очевидная необходимость определения, насколько это возможно для нас, этой главной цели и смыслового содержания.

Как говорилось выше, произведения отцов Церкви являются неотъемлемым достоянием Священного Предания, которое неразрывно соединено со Священным Писанием, и, по словам сербского отца Церкви, «как Священное Писание, так и Священное Предание во всех отношениях равно необходимы, равно важны, равно незаменимы»²³. Или, как констатирует один из учеников этого отца, «они составляют одну нераздельную двуединую целостность»²⁴. В рамках подобной целостности и следует, на наш взгляд, искать главную цель изучения святоотеческих творений. Прежде всего эту цель невозможно обрести вне Православной Церкви, которая, «несомненно, есть “Церковь апостольская”». Но еще она в самом глубоком смысле есть Церковь отцов. Эти два определения неотделимы друг от друга. Без святых отцов Церковь не будет подлинно апостольской»²⁵. В ранней Церкви Предание играло роль основания и метода, являясь герменевтическим принципом. «Писание можно было справедливо оценить и понять только в свете и посредством живительного апостольского Предания, бывшего существенной движущей силой

²³ Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. II. М., 2006. С. 29.

²⁴ *Артемий, еп.* С Христом на жизненном пути: Сб. работ. М., 2010. С. 140.

²⁵ *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 379.

христианского бытия. Конечно, так было не потому, что Предание могло что-то добавить к отраженному в Писании, а потому, что предоставляло оживляющий контекст, всеобъемлющую перспективу, которая позволила бы непосредственно раскрыть и понять истинную “цель” и полноту “первозамысла” Свящ. Писания, суть Божественного Откровения»²⁶. Если частные цели исследования сочинений церковных писателей достижимы в некоторой степени и помимо Православия, то высший смысл такого исследования раскрывается только в Православии. В свое время священномученик Иларион четко и недвусмысленно высказался относительно Священного Писания: «Книги Священного Писания — одно из средств, через которые в Церкви действует на людей благодатная сила Божия. Дух Божий оживляет только Тело Церкви, а потому и Священное Писание может иметь смысл и значение только в Церкви». Другими словами, «Священное Писание — одно из проявлений благодатной жизни Церкви. Оно — имущество церковное, драгоценное и бесценное, но имущество именно церковное. Священное Писание нельзя отрывать от общей жизни церковной. Только Церковь дает существованию Писания»²⁷. Единство Священного Писания и Священного Предания в свете этого несомненного тезиса предполагает и не менее несомненный вывод из него: *вне Православной Церкви нет святоотеческих творений*. Эти творения, как отмечалось, можно рассматривать в качестве литературных памятников, исторических источников, философских произведений и т. д., но такое рассмотрение будет лишь рассмотрением «по букве». Естественно, подобный подход имеет свой определенный смысл и значение, но польза от этого будет только в том случае, если данный подход неразрывно связан с пониманием сочинений отцов «по духу», то есть по Духу Божию, который дышит только в Церкви Божией. Вне этого Духа всякие научные изыскания имеют тенденцию превращаться в мертвящую букву, ибо *буква убивает, а дух животворит* (2 Кор. 3, 6). Поэтому «Предание есть непрерывное присутствие в Церкви Духа Святого, непрерывное Божие водительство и просвещение. Церковь не связана буквой. Она

²⁶ Флоровский Г., прот. Свидетельство истины. С. 25.

²⁷ Сщмч. Иларион (Троицкий). Творения. Т. 2. М., 2004. С. 154.

движется вперед, ведомая Духом»²⁸. Постоянное причастие Духу, то есть непрестанное стояние в Православии, и открывает для нас высший смысл изучения святоотеческих творений или путь постижения отцов, в свете которого и частные научные методы исследования их обретают свое истинное значение и звучание.

Естественно возникает вопрос: что предполагает такой путь и какие требования предъявляет он к тем, кто встает на него? По нашему глубокому убеждению, прежде всего это стяжание смиренномудрия, в том числе и научного смиренномудрия. В конкретном случае оно имеет, помимо всего прочего, ясно осознаваемую презумпцию: святые отцы суть люди *святые* (хотя, само собою разумеется, и небезгрешные) и тем самым не только выше любого исследователя, но и являются образцом подражания для него. Эта *дистанция святости* должна четко соблюдаться каждым, кто приступает к изучению сочинений отцов, и она исключает всякие проявления «научно-самолюбивого панибратства» по отношению к ним (такой-то отец якобы что-то «недопонял» или ошибся в том-то и том-то). Важно помнить, что слова «святой» и «святость», так много говорящие нашему сердцу и уму, играющие множеством смысловых оттенков и символических нюансов, трудно и практически невозможно понятийно определить. Да в этом и нет необходимости. Думается, руководящим принципом здесь может служить высказывание одного из замечательных исихастов нашего времени: «Жизнь даже великих подвижников — это череда постоянно изменяющихся взаимоотношений между благодатью и человеческой волей, между святостью и грехом, это процесс, который у аскетов называется невидимой бранью. В вечности, когда пора испытаний останется уже позади, благодать Божия восполнит недостающее и соединится с душой человеческой неразлучно, неразрывно, навсегда; а после воскресения она преобразит и одухотворит тела святых. Более того, святость в вечной жизни — это не статика, а вечное приближение к Божеству, вечное восхождение по духовным ступеням, вечное озарение Божественным светом (то, что на языке аскетики называется обожением) все большей силы и интенсивности. В этом свете человек преображается и становится более и более способным созерцать Божественную красоту, сам делаясь от этого

²⁸ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 378–379.

все более прекрасным, как кристалл, в котором отражаются и играют лучи восходящего солнца»²⁹. В этом отношении святые отцы Церкви должны быть постоянным образцом и примером для нас, но нельзя забывать, что мы не достигли (а скорее всего, никогда и не достигнем) удивительной меры их. Разумеется, авторитет святых отцов не означает слепого приятия всех частных мнений того или иного отца и не исключает определенной свободы в изучении их. В свое время один русский патролог заметил: «Чем ближе предметы святоотеческих творений к существу христианской религии, тем необходимее соглашаться с воззрениями святых отцов на сии предметы, тем необходимее подчиняться их авторитету, и наоборот, чем отдаленнее предметы их размышлений от круга тех истин веры и благочестия, которыми определяется сущность богооткровенного учения, тем менее можно усвоить отеческим творениям значение и важность»³⁰. Но эта свобода не должна выходить за рамки *соборного* веросознания Православной Церкви, то есть не должна превращаться в произвол. Ведь любая свобода всегда есть свобода *ради* чего-то, а не свобода *от* чего-то: последнее и превращает ее как раз в произвол. В конкретном случае свобода исследования святоотеческих произведений существует только ради вхождения в живое церковное Предание и ради жизни в нем. Мы еще должны постоянно помнить, что изучение творений отцов необходимо предполагает и приобщение святоотеческому богословию, то есть оно предполагает попытку, пусть и весьма скромную и ограниченную, самому стать богословом. А эта попытка связана с большой опасностью духовного падения, поскольку известная апостольская заповедь: *Блюдите убо, како опасно ходите* (Еф. 5, 15) — касается всех граней нашего христианского жития и нашего мышления. Невольно на память приходят слова второго Богослова: «Любомудрствовать о Боге можно не всем, потому что способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере очищают, и душу, и тело. Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому,

²⁹ Рафаил (Карелин), архим. Дыхание жизни. О молитве. Саратов, 2007. С. 91–92.

³⁰ Порфирий (Попов), архим. Об авторитете святых отцов Церкви и важности их писаний // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. Т. XXII, 1863. С. 45–46.

как для слабого зрения к солнечному лучу»³¹. А всякое изучение святых отцов есть в той или иной степени *любомудрие о Боге*. Оно же необратимо превращается в *суемудрие*, если мы начинаем «любомудрствовать погрешительно», то есть следовать своей гордыне и не стремиться каждый день и час очищать себя. Когда такое стремление отсутствует, тогда дух суемудрия вторгается в нашу душу и ум, извращая их своим лукавством³². А этот дух, как известно, исторгается, подобно всякому духу лукавства, только постом, молитвой, бдением и прочими подвижническими трудами. Таким образом, путь постижения отцов совершенно *немыслим без аскезы*, мера которой у каждого изучающего святоотеческие писания разная, но без которой мы не можем шествовать этим путем. Другими словами, изучение творений отцов необходимо и неразрывно связано с постоянным устремлением следовать им в своей жизни. Ведь общеизвестен тот факт, что все святоотеческое Предание зиждется на нерасторжимом единстве *делания* и *созерцания*. И каждый приобщающийся этому Преданию не может не прилагать все усилия к соблюдению данного единства, причем того единства, в котором *делание* является первым и необходимым условием *созерцания*, его незабываемым основанием. Не случайно отец Иустин (Попович) сказал: «В Православии на первом месте жития святых, а на втором — наука, причем наука жизненная, проверенная опытом, благодатная наука, лишенная всего схоластически-мертвого и по-протестантски рационалистического»³³. Это суждение со всей очевидностью относится и к православной патрологии, занимающейся изучением святоотеческих творений. Как особая область богословской и церковно-исторической науки, она, конечно, не может обойтись без тех методов, о которых речь шла выше, но ее нельзя ни в коем случае сводить к этим методам и ограничиваться ими. Осуществляя конкретные задачи в своих частных исследованиях,

³¹ Григорий Богослов, *свт.* Слово 27, 3 // *Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский*. Творения. Т. 1. М., 2007. С. 328.

³² Ср. ясное и точное высказывание: «Любое богословское утверждение тесно связано с жизнью во Христе; богословие, оторванное от жизни веры, выродается в пустое многословие, тщетное умствование, лишенное всякого духовного содержания» (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 380).

³³ Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) Т. 2. М., 2006. С. 29.

православный патролог не может забывать о главной цели христианского жития — о своем личном спасении; обращаясь к писаниям отцов, он обязан уподоблять себя ученику, приходящему к старцу и вопрошающему: «Как мне спастись?» Путь изучения отцов и путь спасения того, кто к ним обращается, не суть два пути, а путь — единый и единственный. Только он один — *путь Жизни*, как говорилось в памятниках древнецерковной письменности («Дидахе», «Послание Варнавы» и пр.); всякий другой путь (или пути) есть *путь смерти*. По сути дела, это есть развитие идей св. апостола Павла, для которого «тот, кто существует вне единства Тела Церкви, одновременно находится вне спасения и вне истинной жизни, которая исходит от Главы — Христа»³⁴.

Особое внимание следует обратить на то, что православный патролог, ретроспективно оглядываясь на историческое бытие Церкви, не может не проводить, среди прочего, и четкой грани между *Православием* и *ересью*. Конечно, ему хорошо известно, что между этими полюсами существовал (и ныне существует) ряд промежуточных явлений, но они существуют лишь постольку, поскольку тяготеют либо к одному, либо к другому полюсу. Например, в IV веке эти полюса ясно обозначались свт. Афанасием Великим и его соратниками, с одной стороны, и Арием — с другой. И пестрая картина различных догматических течений в эту эпоху ясно упорядочивалась их тяготением либо к Православию (в частности, таковым было «омиусианство»), либо к арианству (пример — «омийство» или «аномейство»). Поэтому Православие было и остается Православием, а ересь, в различных своих проявлениях, была и остается ересью. Между ними никогда не было «диалога», а всегда существовала только война или та *духовная брань*, о которой свидетельствует вся история Церкви. И отцы Церкви всегда в этой брани выступали против «супротивной рати», какие бы многоликие формы она ни приобретала и на какие бы тактические изощрения она ни умудрялась. Путь постижения отцов предполагает ясное осознание данного факта и исключает всякие попытки встать «над схваткой» ради миража некой «научной объективности».

³⁴ Афанасий (Евтич), иером. Экклесиология апостола Павла. М., 2009. С. 197.

Источники

- Григорий Богослов, свт., архиепископ Константинопольский.* Творения. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2007.
- Иларион (Троицкий), смчм.* Творения. Т. 2. М., Сретенский монастырь, 2004.
- Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 2. М.: Паломник, 2006.

Литература

- Артемий, еп.* С Христом на жизненном пути: Сб. работ. М.: Святая Русь, 2010.
- Афанасий (Евтич), иером.* Экклесиология апостола Павла. М.: Новоспасский монастырь, 2009.
- Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Паломник, 1996.
- Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия: Святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004.
- Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
- Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / Пер. с фр. Сергиев Посад: МДА, 2018.
- Помазанский М., протопресв.* Православное догматическое богословие. Platina: St. Herman of Alaska Brotherhood Press, 1992.
- Порфирий (Попов), архим.* Об авторитете святых отцов Церкви и важности их писаний // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. Т. 22, М., 1863. С. 1–59.
- Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. О молитве. Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2007.
- Рафаил (Карелин), архим.* Тайна спасения. М.: Подворье Троице-Сергиевой Лавры, 2015.
- Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
- Сидоров А. И., Доброцветов П. К., Фокин А. Р.* Патрология: Учебник. Т. 1. М.: Познание, 2019.
- Соколов И. И.* Лекции по истории греко-восточной Церкви. Т. I. СПб., 2005.
- Тихон (Азриков), архим.* Преподобный Иоанн Лествичник как представитель восточного аскетизма. М.: Отчий Дом, 2011.
- Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998.
- Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Мн.: Белорусская Православная Церковь, 2006.
- Флоровский Г., прот.* Свидетельство истины: Сб. ст. СПб.: Духовное наследие, 2017.

The Narrow Path of Patristic Theology (Two Patrological Essays)

Alexey I. Sidorov

Professor of Moscow Theological Academy
Doctor of Church History, Candidate of Historical Sciences
Head of Scientific School of Patrological Studies at the Theology Chair
of Moscow Theological Academy

117311, Moscow, Stroiteley street, h. 5, fl. 55
isid-agapit@mail. ru

For citation: Sidorov Alexey I. «The Narrow Path of Patristic Theology. (Two Patrological Essays)». *Diakrisis*. 2019. № 2 (2). P. 79–97. DOI:10.54700/diakrisis.2019.2.2.004

Abstract

In one of his very last articles ready to be published, Alexey Ivanovich Sidorov, Professor of the Moscow Theological Academy, discusses the principles of the Orthodox approach to study the heritage of the Holy Church Fathers. In this regard, he draws a distinction between the notions of «patrology» and «patristics», pointing out the need to link the true patrological science with the spiritual ascetic Orthodox life, yet also indicating, that to study auxiliary disciplines (philosophy, philology, literary studies, history, etc.) at the first place is unacceptable for studies of the Holy Church Fathers. These two essays represent a sort of «scientific testament» made by the late Professor of the Moscow Theological Academy.

Keywords: Alexey Ivanovich Sidorov, patrology, patristics, Holy Church Fathers, priest Georges Florovsky.

ЖАН-КЛОД ЛАРШЕ

ОПАСНОСТИ
СПЕКУЛЯТИВНОГО
БОГОСЛОВИЯ И СПОСОБЫ
ИХ ПРЕДОТВРАЩЕНИЯ

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО
О. АРСЕНЬЕВОЙ

Жан-Клод Ларше

Профессор, доктор HDR (Habilitation à diriger les recherches)
доктор теологии (PhD в Университете Страсбурга)
доктор философии (PhD в Университете Нанси)

Для цитирования: *Ларше Ж.-К.* Опасности спекулятивного богословия и способы их предотвращения / пер. с фр. О. Арсеньевой // Диакрисиc. 2019. № 2 (2). С. 98–111. DOI:10.54700/diakrisis.2019.2.2.005

Аннотация

УДК 2-11

Жан-Клод Ларше — один из наиболее известных современных ныне живущих православных богословов и патрологов. Он защитил степени доктора философии в Университете Нанси и доктора теологии в Университете Страсбурга. Ларше — автор тридцати книг и множества статей в ряде научных журналов. Его книги переведены на восемнадцать языков. В своем выступлении под названием «Опасности спекулятивного богословия и способы их предотвращения» на Третьей ежегодной научно-богословской Международной конференции Научной школы патрологических исследований кафедры богословия Московской Духовной академии «Проблемы методологии богословских и патристических исследований» 24 декабря 2020 г. в МДА Жан-Клод Ларше раскрывает неправославные истоки современного спекулятивного или умозрительного богословия (античная и современная философия, католическая схоластика, протестантизм, «творческий» подход в богословии и т.д.). Автор касается вопросов природы самого богословия, его должного соотношения с философией и духовных условий для его правильного — православного и спасительного осуществления на пользу Церкви.

Ключевые слова: Жан-Клод Ларше, православное богословие, патрология, святые отцы Церкви, схоластика, философия.

1. Появление и развитие спекулятивного богословия

А. Становление богословия

В первых веках богословие никогда не было бесцельным, иными словами, не было самоцелью, но всегда отвечало некоей потребности: просвещать христиан, отстаивать и ради этого разъяснять веру и прославлять Бога.

В Средние века на латинском Западе появилась и получила развитие новая форма богословия, которая не соответствовала ни одной из предыдущих целей, не отвечала каким-либо внешним потребностям, представляя собой лишь индивидуальный проект богословов, желающих разработать новую систему на основе оригинальной идеи. Богословие превратилось в чистую спекуляцию, в значительной степени полагающуюся на разум и на творческие способности — изобретательность и воображение — богослова. Эти характерные черты отдаляли богословие от его первоизданной сути, чтобы вплотную приблизить к философии — за счет абстрактной и систематической формы и новой системы интерпретации, хотя и учитывающей предыдущие системы, но стремящейся выйти за их пределы, — а также к литературе — с долей личной изобретательности и оригинальности, присущей творческой деятельности.

Фома Аквинский являет собой прекрасный пример такого нового богословия в латинском средневековом мире: он высоко ценит разум, развивает спекулятивную систему философского типа, которая основывалась на философии Аристотеля и в центре которой в значительной мере находилось понятие Бытия (его теология/философия принимала форму того, что Хайдеггер назвал, подвергнув ее критической оценке, «онтологией»). Его система дала толчок развитию подобных учений в рамках направления, известного как «схоластика». Однако впоследствии на Западе появлялись и другие аналогичные системы. В соответствии с либеральной концепцией, придававшей особую значимость индивидуальному чтению и толкованию Писания, протестантизм развил этот способ «свободного» и творческого богословия. Такой подход к самому богословию и к его практике ознаменовал весь латинский мир вплоть до наших

дней, причем величайшие богословы XX века прежде всего блистали своим творчеством.

Спекулятивное богословие с набором признаков, о которых было сказано выше, появилось в Православном мире лишь в XIX веке. Конечно, и до этого, начиная с XVII века, в России сказывалось влияние латинского богословия, в частности схоластического, но в основном оно было направлено на форму организации преподавания или изложения богословия и по существу касалось лишь некоторых конкретных вопросов¹. Именно под влиянием немецкой философии богословие в России приняло форму того, что принято называть «религиозной философией», где стали преобладать абстрактные рациональные рассуждения, создание новых систем интерпретации и повышение значимости творческой свободы богослова. Ее наиболее ярким символом является софиология, разработанная Владимиром Соловьевым, отцом Павлом Флоренским и отцом Сергием Булгаковым, вдохновленная западными влияниями, одновременно философскими (немецкий идеализм) и псевдомистическими или эзотерическими (софиология Якоба Бёме) и богословскими (протестантизм и римокатолицизм)².

Философский, спекулятивный и творческий характер православного богословия, как, например, в греческом богословии XX века, также является результатом влияний, чуждых Православной традиции. В первую очередь это касается разработанного К. Андруцусом, П. Н. Трембеласом и их последователями догматического богословия, отражающего мощное влияние латинской схоластики; то же самое относится и к богословию 1960-х годов среди авторов, вращавшихся в кругах журнала «Синакси», особенно к персоналистскому течению, представленному Х. Яннарасом и И. Зизиуласом, которое находилось под сильным влиянием экзистенциалистского/персоналистского течения русской религиозной философии (Н. Бердяев), а также экзистенциалистского/персоналистского течения иудейской философии (М. Бубер, Э. Левинас) и атеистического экзистенциализма (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр³).

¹ Такие как, к примеру, теория пресуществления (трансубстанциации).

² См.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937.

³ См. мой анализ: *Ларше Ж.-К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М., 2021.

Сегодня некоторым православным богословам сложно устоять перед соблазном пойти в некоторой степени по пути западного богословия под предлогом открытости или диалога либо из стремления к новизне, более или менее осознанно перенять его методы и стиль (почти всегда спекулятивного, умозрительного характера) и поддаться влиянию их содержания.

В США, Греции и России некоторые молодые богословы, похоже, тяготеют к протестантскому богословию и особенно к богословию римско-католическому, которые развивались во второй половине XX века (представленные, в частности, с протестантской стороны: К. Бартом, Р. Бультманом, П. Тиллихом, Ю. Мольтманом и Д. Бонхёффером, и с католической стороны: К. Ранером, Г. У. фон Бальтазаром, А. Де Любаком и Х. Кюнгом) и получили продолжение в 70-е годы под видом «контекстуального богословия», стремящегося разработать не просто универсальное богословие, но богословие, адаптированное к определенному социокультурному контексту (социальное богословие, теология освобождения, феминистское богословие, африканское богословие и т.д.). Мы видим, что те немногие православные авторы, которые последовали этому движению, увели православное богословие в сторону, к в корне чуждому для него стилю спекулятивного, умозрительного характера⁴, что объясняет их незначительность.

Б. Богословие и философия

Учитывая путаницу жанров, о которой мы только что говорили, необходимо напомнить о различии, существующем между богословием и философией, а также о дистанции, которую следует между ними соблюдать.

⁴ А также наполнили ненадлежащим содержанием, поскольку эти католические и протестантские богословы (или связанные с протестантским движением) сводят счеты со своими собственными богословскими традициями, которые все еще чужды Православной традиции. Что касается утверждения, что православному богословию следует встать на путь социального или контекстуального богословия, западный опыт подсказывает, что подобный шаг ведет к двум негативным последствиям — фрагментации богословия и его секуляризации.

Мы видим, что для эффективного противостояния ереси апологетическому богословию приходилось часто прибегать к рациональной риторике, соблюдая не только правила логики, но и преимущества рационального мышления и прибегая к понятиям, заимствованным из философии.

Для этого богословам, занимающимся апологетическим богословием, полезно иметь философское образование. Такая подготовка также необходима для лучшего понимания взглядов и образа мыслей еретиков, а также для понимания апологетических сочинений святых отцов, чье мышление само по себе сложно и изобилует абстрактными понятиями философского типа. Например, философское образование может значительно облегчить доступ к трудам св. Дионисия Ареопагита, прп. Максима Исповедника или свт. Григория Паламы. Поэтому в богословском образовании историческое и практическое изучение философии всегда законно рассматривалось в качестве важного и даже необходимого условия.

Но не следует путать богословие с философией. По сути дела, они имеют совершенно разные основы, методы и цели.

Философия — это дисциплина, которая полностью опирается на разум, а потому ее источником является только способность человека к естественному мышлению. Богословие использует разум как инструмент, но опирается на данные, которые исходят не от самого разума, а от Откровения, засвидетельствованного Преданием, то есть в одно и то же время и Священным Писанием, и апостольской проповедью (так называемой «керигмой»), и сочинениями святых отцов, и догматическими определениями Соборов, а также всей совокупностью церковного учения.

Философская рефлексия полностью выстраивает свой объект на основе творческих и дедуктивных способностей разума. Богословие, напротив, описывает уже заданный «объект». Его усилия направлены не на то, чтобы привнести новую теорию или «новую истину», а на то, чтобы разъяснить истины веры, переданные Церковью, которая в свою очередь приняла их от Христа и Святого Духа, тем, кто их не понимает или понимает плохо.

В то время как в истории появляются все новые и новые философские концепции, оспаривающие предыдущие, — всякая философия, как говорил Лейбниц, строится на руинах своей предшественницы, — в лоне Церкви не существует новых богословских учений, которые бы

дополняли или опровергали одно другое, но используются новые формы выражения одного и того же богословия.

Величие философа заключается в том, что он изобрел новую теорию, сформировал новое мировоззрение, тогда как величие богослова состоит в том, что он смог отстоять одну и ту же Истину от искажающих ее представлений (иными словами, от ересей) или выразить ту же Истину на языке своих современников либо выявить те аспекты одной и той же Истины, которые отвечали бы особым потребностям своего времени.

Наконец, философия исходит из одних вопросов, чтобы, проходя через всевозможные лабиринты рефлексии, поставить новые вопросы. Философ Бертран Рассел, например, пишет: «Ценность философии заключается именно в ее неопределенности». Что же касается богословия, то оно исходит из убежденности в существовании веры, чтобы сохранить эту убежденность, стремясь лишь упрочить ее по отношению к тому, что ставит ее под сомнение, прояснить то, что ее подрывает, разъяснить перед лицом ложных толкований, которые возникли из-за неявного и двусмысленного характера предыдущих формулировок.

2. Условия для практикования богословия в рамках Православия

А. Необходимость для богословия быть верным Преданию

Согласно традиционным православным представлениям, главное качество богослова — это верность Преданию.

Существуют три столпа Предания — Священное Писание, Соборы и святые отцы. Они тесно взаимосвязаны и дополняют друг друга. Можно сказать, что все, что мы знаем о Боге, содержится в Священном Писании, но нам также известно, что в некоторых вопросах библейские тексты остаются недосказанными или двусмысленными. Мы знаем, что псевдохристианские секты в значительной степени опираются на Священное Писание и что все еретики настаивали на том, что их взгляды основаны на Писании. Поэтому Священное

Писание нуждается в толковании, а его формулировки — в конкретизации. Для этого и были созданы труды святых отцов и определения Соборов. Однако нам известно, что Соборы высказались не по всем истинам веры, а лишь по тем, которые были опровергнуты или искажены еретиками. Таким образом, Соборы также не могут служить исчерпывающим основанием для познания Бога и богословия. Их следует дополнить тем, что сказано в Священном Писании и в учении святых отцов. И хотя в творениях святых отцов говорится почти обо всем, что имеет отношение к христианской вере, зачастую весьма точно и подробно, они все же нуждаются в прочтении и толковании в свете Писания и Соборов, ведь мы знаем, что и еретики широко цитируют святых отцов, а это означает, что мы можем столкнуться с еретическим прочтением святых отцов.

Однако даже глубокое знание одновременно и Писания, и Соборов, и отцов не гарантирует того, что мы постигнем именно православное вероучение. Поэтому необходимо подчеркнуть, что еще одним основополагающим условием верности Преданию является верность учению Церкви, которое в Православной Церкви понимается как учение Церкви во всей ее кафоличности. Слово «кафоличность» употреблено здесь в этимологическом смысле: *kath'olon* значит «согласно всему». Слово «кафолический» — это противопоставление не только частичному, но и частному, индивидуальному. Под ним понимают как вселенскость или пространственную универсальность, так и временную универсальность, которая включает в себя прошлое, настоящее и будущее. Здесь следует вспомнить основополагающее правило прп. Викентия Леринского: «В самой же вселенской Церкви всеми мерами надобно держаться того, во что верили повсюду, всегда и все»⁵. Вот почему Предание не зафиксировано исключительно на прошлом, как иногда полагают, и не является простым повторением прошлого, хотя всегда остается верным ему. Оно выражает вневременную веру Церкви, непреходящую веру Церкви, а по сути — веру в Иисуса Христа, Который *вчера, и сегодня, и вовеки Тот же* (Евр. 13, 8). Таким образом, можно сказать, что богословие, соответствующее Преданию, — это богословие, которое сохраняет преемственность и находится в гармонии с богословием прошлого, а также

⁵ Прп. Викентий Леринский. Напоминания 2.

с богословием будущего, которое станет выражением той же неизменной Истины по принципу полного уважения к ней.

Церковное учение познается не только в книгах. Это живой процесс, потому что он отражает живое осознание Церковью своей собственной веры, незыблемой и вечной (можно было бы добавить, перефразируя известное изречение Владимира Лосского, что во вторую очередь эта осознанность есть не что иное, как способность Церкви к критическому мышлению в отношении того, что находится вне этой веры). Поэтому богослов может постигнуть и принять его только через церковную жизнь и через познание на собственном опыте того, чему учит Церковь в своей кафоличности. Именно благодаря этому осознанию, приобретенному верным членом Церкви, который живет в единении с остальными членами Церкви, со стоящим во главе всего Тела Иисусом Христом и с Духом Святым, одушевляющим это Тело, богослов сможет свидетельствовать о вере Церкви, защищать ее, раскрывать, объяснять и осуществлять любую богословскую деятельность. Если богослов мыслит эгоистично и обособленно, признавая свое «я» источником своей мысли и стремясь быть оригинальным, — вместо того чтобы следовать кафолическому сознанию, которым Церковь обладает во всей своей полноте, и мыслить, как член Тела Христова, объединенный со всеми другими членами и солидарный с ними, а также в единении с ее Головой, — он будет неизбежно сбиваться с пути в сторону ереси, которая традиционно считается прежде всего отделением от Тела Церкви, а не просто заблуждением. Ересь — это всегда выражение инакомыслия и индивидуалистического подхода, разрыва и отделения от всего церковного.

Б. Значение и пределы творчества в богословии

Поскольку Предание само по себе является живым сознанием, проявляемым Церковью в своей кафоличности в отношении собственной веры, которой она обладает и которую передает из поколения в поколение, верность Преданию не равносильна консерватизму, который склонен придерживаться (зачастую с робостью) устаревших изложений Истины. Абсолютное уважение к содержанию веры должно сочетаться в богослове со способностью выражать это содержание по-новому, если того требуют обстоятельства. Этому нас учит

сама жизнь Церкви, начиная от ее истоков. Слова «сущность», «природа», «ипостась» и даже слово «Троица» отсутствуют в Священном Писании. Появление ересей вынудило богословов создать новые слова и на протяжении многих веков давать новые определения триадологии и хринологии для разъяснения и уточнения христианской веры. Каждая эпоха и каждое общество имеют свои собственные проблемы, требующие от Церкви надлежащего ответа. Поэтому богословие должно проявлять определенные творческие способности, поскольку Церковь является живым организмом, а мир, в котором она живет, постоянно развивается. Это вовсе не означает, что богословие должно перенимать все идеи мира или даже его язык, как и то, что богословие должно менять свое содержание, добиваться прогресса и для этого внедрять инновации.

Если богословское творчество противостоит консерватизму, то это еще не значит, что оно отождествляет себя с духом модернизма, который состоит в увлечении современным миром, копировании его идей и моделей поведения и неизменно способствует разработке новых концепций. Оно также выступает против прогрессизма, ставшего доминирующей идеологией в современном мире (особенно под влиянием науки, техники и экономики, движущей силой и целью которых является бесконечный прогресс), который делает из прогресса абсолютную ценность и считает, что любой прогресс хорош сам по себе только потому, что это прогресс.

Творчество в богословии никогда не затрагивает самого содержания веры, а только ее выражение. Новизна в богословии никогда не может быть новшеством. Она может заключаться лишь в объяснении догматов, а не в их изменении. Традиционное православное богословие не принимает римско-католическую концепцию развития догмата, сформулированную в XIX веке кардиналом Дж. Ньюманом. Оно всегда выступало против новшеств, касавшихся содержания веры, и боролось с ними, когда ряд подобных нововведений появился в латинском богословии начиная с IX в.

Для осуществления этих разъяснений богословие вынуждено прибегать к новым понятиям, которые оно часто заимствует из философии прошлого и сегодняшнего дня. Но богословие всегда «переваривает» эти новые выражения и придает им христианский смысл, тем самым ставя их на службу Истине, равно как и слова обыденного языка, которые становятся частью не только богословия, но и богослужения.

Вместе с тем богослов должен позаботиться о том, чтобы эти новые концепции не стали преобладать до такой степени, чтобы сформировать систему или идеологию, которая могла бы заменить традиционное богословие или нарушила бы его равновесие, потому что тогда велик риск возникновения заблуждений, ереси или даже всеереси, как это видно, например, в софиологии отца Сергия Булгакова, в которой София ценится до такой степени, что в конечном итоге она предстает как своего рода четвертая ипостась Святой Троицы⁶; это видно также на примере персонализма, разработанного на основе современной персоналистской и экзистенциалистской философии Христосом Яннарасом и митрополитом Иоанном Зизиуласом, в котором поставленный во главу угла концепт личности, понятый в определенном смысле, противопоставляется сущности и природе и обесценивает их, нарушая тем самым тонкое равновесие, выработанное в течение нескольких столетий в православной триадологии и христологии, и приводя к многочисленным ошибкам⁷.

В. Духовные условия для богословской практики

Приведенные выше соображения побуждают нас уточнить, какими духовными качествами должен обладать богослов согласно традиционной православной концепции.

Богословие — это церковное служение, иными словами, деятельность в служении Богу, всем членам Церкви, но также и всем живущим в мире людям, к которым обращена Истина, открытая и явленная во Христе.

Это означает, что богослов должен обладать двумя принципиальными качествами — любовью к Богу и ближнему, а также смирением.

Богослов должен проявлять смирение, потому что он должен полностью подчиниться Истине, которую он выражает, Церкви, которая в своей полноте является обладательницей Истины, и Богу, Который и есть сама эта Истина.

⁶ См.: *Лосский В.* Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж, 1936.

⁷ См. мою книгу: *Ларше Ж.-К.* Лицо и природа. М., 2021.

Богословская деятельность никогда не должна исходить из частной инициативы или выражать индивидуальную истину. Богослов должен приступать к занятиям богословием, всегда руководствуясь обстоятельствами, потребностями Церкви в тот или иной момент и только по Божественному вдохновению. В отличие от искусства, богословие не предполагает свободы самовыражения, связанной с личным желанием или вдохновением.

Смирение — это еще одно условие для практики богословия, поскольку оно исключает всякое желание со стороны богослова выделиться, прославиться или снискать славу благодаря своей деятельности, развивая, например, новую идею или новое учение. Одним из источников ересей было непонимание того или иного аспекта веры, но немалую роль в этом сыграло тщеславие лжебогословов, которые этому способствовали. Оно проявляется не только в стремлении изобрести что-то новое, но и в желании выступить в роли судьи Предания, взглянуть по-новому на решения Соборов, давать оценки мыслям святых отцов, как если бы они были обычными писателями, поставить себя наравне с ними или, что нередко бывает, считать себя выше по уровню знаний или интеллекта.

Смирение же, напротив, выражается в глубоком уважении к тексту Священного Писания, постановлениям Соборов и к словам святых отцов. Богослов должен всегда стремиться к непрерывному следованию их учению и всегда задаваться вопросом, соответствует ли то, что он говорит и пишет, Преданию Церкви как целого (в ее кафоличности). Все отцы подают нам пример подобного подхода.

Наконец, смирение необходимо богослову, чтобы избежать стремления (иллюзорного) познать о Боге всё и воспитать в нем уважение к тайне, в постоянном осознании того, что Бог непостижим по Своей сущности и что самые красноречивые, прекрасные и глубокие выражения всегда отражают лишь малую толику того, каков Он есть.

Непрестанно обращаясь в смирении к Священному Писанию и сочинениям святых отцов и пребывая в Церкви, богослов проходит богословскую подготовку и обретает то, что должно направлять всю его деятельность: православное сознание и подлинный «православный инстинкт», который позволяет ему, с одной стороны, не отклоняться от истины, а с другой — замечать то, что чуждо Православной вере, искажает ее и подвергает опасности.

Эта «богословская пронизательность» достигается не рассудочным чтением Священного Писания и сочинений святых отцов, а чтением духовным, во время которого задействованы и интеллект, и разум, в созвучии с сердцем и в духе не только смирения, но и молитвы.

Как правило, молитва необходима для получения Божией благодати, необходимой для практики истинного богословия. Можно привести знаменитое изречение Евагрия, устанавливающее неразрывную связь между богословием и молитвой: «Если ты богослов, ты будешь молиться истинно, и если ты истинно молишься, то ты богослов»⁸.

И действительно, практика истинного богословия связана с харизмой, с даром, полученным некоторыми верующими от Святого Духа для церковного служения (см. 1 Кор. 12, 30). Харизмы даны Богом тем или иным верующим в тот или иной момент для удовлетворения тех или иных потребностей Церкви. Иногда верующие оказываются достойными вверенных им даров, но бывает и так, что они получают их прежде, чем заслужат их, и тогда им следует тотчас же стать достойными этих даров, насколько это возможно.

Богословие предполагает, что осуществляющий его ведет жизнь, согласную с Тем, о Ком он свидетельствует. Это означает, что он должен исполнять заповеди Христа, другими словами, стремиться, как говорят, ведя аскетический образ жизни, бороться со страстями и жить в добродетели, ибо добродетельная жизнь — это жить во Христе, который, как говорил прп. Максим, является «сущностью всех добродетелей», распорядителем которых является Святой Дух.

Только борьба со страстями позволяет богослову обрести внутреннюю чистоту, необходимую для праведного богословского восприятия, и стать достойным стяжения благодати, вдохновляющей такое восприятие. Смирение и милосердие, о которых мы говорили как о важнейших добродетелях для богослова, традиционно расположены у отцов на вершине иерархии добродетелей и потому предполагают осуществление всех остальных, а также борьбу со всеми страстями, которые им противостоят и препятствуют их появлению.

Ортодоксия (Православие) неотделима от ортопраксии (правого деяния) (как верно и обратное: ортопраксия неотделима от

⁸ *Евагрий Понтийский. О молитве 61.*

ортодоксии). Только ведя праведный образ жизни, богослов может иметь правильные и справедливые мысли и слова.

Таким образом, мы видим, что богословие, с точки зрения того, кто его практикует, неразрывно связано с духовной жизнью во всей ее полноте, при том что духовная жизнь сама по себе неотделима от жизни в Православной Церкви, где христианин черпает благодать, без которой его личное усилие ни к чему не приведет.

Источники

Викентий Лирийский, прп. Напоминания: Трактат Перегриня о древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков // Прп. Викентий Лирийский о Свящ. Предании Церкви / пер. П. Пономарева. СПб.: Свиток, 2000.

Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты / пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994.

Литература

Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласа / пер. П. Доброцветова, Р. Ахматханова, Н. Редина, В. Чернова, А. Вавиловой; науч. ред. доцент МДА П. К. Доброцветов. М.: «Паломник», 2021.

Лосский В. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж: YMCA-PRESS, 1936.

The Dangers of Speculative Theology and Ways to Prevent Them

Jean-Claude Larchet

Professor, Doctor of HDR (Habilitation à diriger les recherches)

Doctor of Theology (PhD at the University of Strasbourg)

Doctor of Philosophy (PhD at the University of Nancy)

For citation: Larchet J.-C. The Dangers of Speculative Theology and Ways to Prevent Them / transl. from French by O. Arsenyeva. *Diakrisis*. 2019. № 2 (2). P. 98–111. DOI:10.54700/diakrisis.2019.2.2.005

Abstract

Jean-Claude Larchet is one of the most famous living modern Orthodox theologians and patrologists. He has earned his PhD in philosophy from the Nancy-Université, and in theology from the University of Strasbourg. Larchet has written 13 books, and lots of articles in a number of scientific journals. His books have been translated into 18 languages. In his speech called «The Dangers Of Speculative Theology And Ways To Prevent Them» at the Third Annual Scientific And Theological International Conference at the Scientific School of Patrological Studies of the Theology Chair in the Moscow Theological Academy (MThA), entitled «Methodological Problems Of Theological And Patristic Studies» of December 24, 2020 held in the MTA, Jean-Claude revealed the non-Orthodox origins of the modern speculative and theoretical theology (ancient and modern philosophy, Catholic scholasticism, Protestantism, «creative» approach in theology, etc.). The author discusses the issues of the nature of theology itself, its proper relationship with philosophy, and the spiritual conditions for its appropriate – i.e. Orthodox and redemptive fulfilment for the benefit of the Church.

Keywords: Jean-Claude Larchet, Orthodox theology, patrology, Saint Church Fathers, scholasticism, philosophy.

СВЯЩЕННИК ГЛЕБ РЯБИНИН

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ
ПРОБЛЕМАТИКА
В ИЗУЧЕНИИ ПОНЯТИЯ
РАЗЛИЧЕНИЯ (διάκρισις)
В СВЯТООТЕЧЕСКИХ
ТВОРЕНИЯХ¹

Священник Глеб Рябинин

аспирант кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
gleb.rb@mail.ru

Для цитирования: *Рябинин Глеб, священник.* Методологическая проблематика в изучении понятия διάκρισις в святоотеческих творениях // Диакрисиc. 2019. № 2 (2). С. 112–132. DOI:10.54700/diakrasis.2019.2.2.006

Аннотация

УДК 27-29

В статье изложена методика, применявшаяся для изучения понятия διάκρισις (дар различения или рассуждения) в святоотеческих творениях. В докладе приведен обзор методик, использовавшихся в ключевых исследованиях по данной теме в католической и протестантской традициях. Затронуты аспекты философского уровня методологии, касающиеся герменевтики святоотеческих текстов, включая процесс постепенного понимания объема понятия, стоящего за термином διάκρισις, и влияние конфессиональности исследователя на постановку задачи, методику и результаты. Опираясь на методы западных исследователей и дополняя их новыми, автор предлагает методику, основанную на совмещении деятельностного и исторического подходов и дополненную несколькими

¹ Статья написана на основе доклада на Третьей Международной конференции по проблемам методологии богословских и патристических исследований Научной школы патрологических исследований кафедры богословия МДА, проходившей 24 декабря 2020 г. в МДА.

общенаучными методами. В заключение автор применяет предложенную методику на примере анализа учения о *διάκρισις* у прп. Иоанна Лествичника.

Ключевые слова: *διάκρισις*, дар различения, понятие, методика исследования, герменевтический круг, предпосылочное знание, исторический подход, деятельностный подход.

Сегодня в католической и протестантской церквях выходит немало публикаций и исследований о рассуждении и различении духов: «Термин “различение (*διάκρισις*)” используется часто — некоторые даже думают, что слишком часто, — в современном богословии»² — так описал состояние исследований по теме отец Джозеф Линхард в 1980 году, и значительное количество работ подтверждает это³.

Подходы, используемые исследователями в этой области, можно разделить на четыре группы: 1) автор идет от современных богословских концепций и ищет им подтверждение в Писании и у святых отцов; 2) автор идет от первоисточников, стараясь по контексту воссоздать понятие, стоящее за термином; 3) автор идет от истории — как воспринимало общество те или иные доктрины и как менялось отношение к ним с течением времени; 4) совмещение второго и третьего подходов: когда автор, отталкиваясь от текста первоисточников, определяет богословское понятие «в прошлом» — какой смысл вкладывал тот или иной церковный писатель в этот термин, и добавляет диахронный разрез, рассматривая, как менялся этот смысл в трудах разных авторов.

Цель нашего исследования⁴ сформулирована следующим образом: раскрыть святоотеческое учение о даре различения (*διάκρισις*)

² Lienhard J. T. S.J. On «discernment of spirits» in the Early Church // *Theological Studies*. 1980. Vol. 41. P. 505.

³ Обзор литературы по теме см.: Рябинин Г. А., иерей. Дар различения (рассуждения) по творениям святых отцов и церковных писателей II — нач. V в.: Маг. дис. Сергиев Посад, 2018. С. 6–12.

⁴ Мы начали работать над этой темой в рамках магистерской работы (см. там же), и сейчас продолжаем это исследование в рамках кандидатской. Опубликованы статьи: Рябинин Г. А., иерей. Дар различения (*διάκρισις*) в учении преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Газского // *Церковь и время*. 2019. № 3 (88). С. 49–67; *Он же*. Дар различения (*διάκρισις*) в учении

и проследить, как оно развивалось с течением времени. Соответственно мы следуем четвертому подходу: сначала определяем понятие, стоящее за термином *διάκρισις* в учении того или иного святого отца, и далее смотрим, в каких аспектах он следует традиции либо что нового он привносит.

Преыдушие исследователи по-разному подходили к методологии изучения понятия *διάκρισις*, но в целом использованные ранее методы требуют более глубокой проработки для достижения указанной выше цели. Далее мы дадим краткий обзор подходов, использованных в преыдуших исследованиях, и сформулируем методику, которая, на наш взгляд, позволяет ответить на обозначенные выше вопросы исследования. В заключение покажем, как работает предложенная методика, на примере анализа учения о *διάκρισις* у прп. Иоанна Лествичника.

Формулировка проблемы

Первый вопрос исследования можно переформулировать следующим образом: какой смысл святые отцы вкладывали в понятие, стоящее за термином *διάκρισις*? Современному читателю этот смысл часто неясен, поскольку сегодня в русском языке нет термина, точно передающего святоотеческое понятие *διάκρισις*. При переводе с греческого для *διάκρισις* используют термины «рассуждение», «рассудительность», «различение», «проницательность», «рассмотрение». Это неизбежно приводит к некоторому смешению понятий в русскоязычной литературе⁵.

преподобного Макария Великого (Макариевский корпус) // Церковь и время. 2020. № 1 (90). С. 55–78. Планируется к публикации статья: *Рябинин Г.А., иерей*. Дар различения (*διάκρισις*) в учении преподобного Иоанна Лествичника.

⁵ Стоит отметить, что так же дела обстоят в английском, французском и немецком языках. Так, Энтони Д. Рич отмечает, что в современном английском языке слово *discretion*, часто используемое для перевода *διάκρισις*, довольно неясно передает значение греческого термина. Оно означает «благоразумие», «осторожность», «осмотрительность» в поведении человека по отношению к другим, и этот смысл отличается от того, как *διάκρισις* понимался в христианской традиции. См.: *Rich A. D. Discernment in the Desert Fathers*. Milton Keyes, 2007. P. XXIII. Для французского языка этот факт

Отсутствие соответствующего термина для обозначения *διάκρισις* создает затруднения как при переводе святоотеческих текстов, так и при их понимании читателем. Чтение можно рассматривать как диалог между автором и читателем: если собеседники располагают приблизительно одинаковым полем семантических значений слов, то они понимают друг друга, и, наоборот, «всякое расхождение в значениях слов приводит к непониманию, хотя бы частичному»⁶.

Для ответа на вопрос о том, какой смысл вкладывает тот или иной автор в термин *διάκρισις*, было принято решение не ограничиваться отдельными произведениями, а рассмотреть весь корпус его работ. Анализируя как можно больше вариантов употребления *διάκρισις* и родственных ему слов⁷, можно точнее воссоздать объем и значение понятия, точнее раскрыть смысл, который автор в него вкладывал. Сегодня у нас в распоряжении есть новые технологии, недоступные исследователям еще 20–30 лет назад. Например, если раньше поиск цитат по корпусу Оригена мог занять несколько месяцев, то сегодня, благодаря электронным библиотекам текстов с функцией морфологического поиска, таким как TLG для греческого или LLT-A для латинского, все необходимые цитаты можно получить всего за несколько секунд.

Надо отметить, что термин *διάκρισις* встречается у древнецерковных авторов не очень часто — например, у Евагрия всего 9 раз, и даже в огромном наследии свт. Иоанна Златоуста термин встречается только 159 раз. Но поскольку цель нашего исследования — анализ понятия не у отдельного автора, а у всех значимых авторов со II по VII век, то мы получили в результате поисковых запросов в TLG около 2000 цитат для более чем 40 авторов.

подчеркивает Андре Кабассю, указывая, что в общеупотребительном смысле французское *discrétion* значит «сдержанность», «осторожность в словах и действиях», «тактичность», причем это значение слово получило сравнительно недавно — в XVII в. См.: *Cabassut A. Discrétion // Dictionnaire de Spiritualité. Paris, 1957. Vol. 3. Col. 1311.* Для немецкого языка сходную проблему отмечает Ильдефонс Виднманн. См.: *Widmann I. Discretio (διάκρισις): Zur Bedeutungsgeschichte // Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. 1940. Vol. 58. S. 28.*

⁶ Рузавин Г. И. Методология научного познания. М., 2012. С. 178.

⁷ Для поиска цитат в TLG on-line использовались термины: *διάκρισις, διακρίνω, διακριτικός, ἀδιακρίσια, ἀδιακριτος, ἀδιακρίτως.*

И здесь мы подходим к основной методологической проблеме исследования. Как перейти от массива в две тысячи цитат к формулировке определения *διάκρισις*, которое бы раскрывало содержание понятия? И сразу добавим сюда второй вопрос: как отследить изменение учения со временем, какие критерии выбрать для сравнения? Эти два вопроса внутренне связаны, и ответ на них лежит в области герменевтики как искусства понимания смысла текстов.

Философский уровень: герменевтический круг и предпосылочное знание

Невозможно дать определение святоотеческого учения о *διάκρισις*, опираясь только на одного автора, поскольку понятие менялось со временем, и невозможно проследить изменения, не имея точного определения понятия.

«Всякое понимание начинается с постижения целого, опираясь на которое переходят к познанию его частей, а затем на основе знания частей получают более полное знание целого. Такой цикл все более полного познания от целого — к частям, а от частей — к целому образует непрерывно расширяющийся герменевтический круг (точнее, герменевтическую спираль)»⁸. Началом этого процесса является *гипотеза*, которая связана с интуитивным постижением смысла понятия у конкретного автора. Если рассматривать гипотезы о значении понятия у отдельного автора вместе с гипотезами по другим авторам, то они начинают взаимно усиливать и подкреплять друг друга. Далее это новое понимание общего учения применяется для уточнения учения отдельного автора. Таким образом, мы получаем *процесс*, в котором движение идет от менее полного и глубокого понимания к пониманию более полному и глубокому. «Начиная от осмысления частей целого, переходят к пониманию целого и только после этого вновь возвращаются к пониманию частей, но уже к пониманию более адекватному и глубокому»⁹.

⁸ Рузавин Г.И. Методология научного познания. С. 279.

⁹ Там же. С. 168.

Есть еще один аспект философского уровня методологии, который хотелось бы затронуть. В ходе поиска оптимальной методики исследования был проведен анализ работ западных ученых, публиковавших работы в этой области. Далее мы изложим основные результаты этого анализа. Но сейчас хотелось бы отметить влияние личности исследователя — его представлений о мире, конфессиональной принадлежности, жизненного опыта — того, что принято обозначать термином «предпосылочное знание»¹⁰, — на постановку задачи, выбор церковных писателей для изучения, методику исследования и, соответственно, на результат¹¹. И если для исследований в области медицины или математики мы ждем, что результат не зависит от вероисповедания исследователя, то для работ в области богословия это вполне закономерный процесс. Научный богословский метод можно определить как метод «герменевтического соотнесения» — это «соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции»¹². А его первым базовым принципом является конфессиональность. «Конфессиональность заложена в самой природе богословия... Вероучительные

¹⁰ Методические рекомендации к письменным научно-исследовательским работам обучающихся основной образовательной программы по направлению подготовки 48.03.01. Теология. Сергиев Посад: МДА, 2015. С. 11.

¹¹ На зависимость результатов исследования от личности автора в герменевтике любых текстов указывает Рузавин, отмечая, что процесс понимания осуществляется с помощью двух взаимосвязанных и взаимодополняющих интерпретаций — грамматической и духовной. Грамматическая интерпретация происходит в сфере языка. Духовная интерпретация опирается на личный опыт и мировоззрение читателя. См.: *Рузавин Г. И.* Методология научного познания. С. 167–68. Сходное высказывание, но уже применительно к богословским исследованиям, есть у свящ. Константина Польскова. См.: *Польсков К. О.* Теологический метод vs метод в теологии // *Философия и культура.* 2015. № 9. С. 1282. Как пример влияния такого «предпосылочного знания» на исследование в области сектоведения см.: *Конь Р. М.* К вопросу о нецерковности сектоведческой концепции «нетрадиционной религиозности» и «внутрицерковного сектантства» // *Труды Нижегородской духовной семинарии.* 2019 Т. 17. Н. Новгород. С. 335–368.

¹² *Польсков К. О.* К вопросу о научном богословском методе // *Вопросы философии.* 2010. № 7. С. 95.

убеждения богослова являются предустановленными аксиомами его богословских поисков»¹³.

При анализе западных исследований довольно легко прослеживается влияние конфессии и даже монашеского ордена. Католик-бенедиктинец в исследовании отталкивается от «Устава святого Бенедикта» и трудов прп. Иоанна Кассиана¹⁴. Католик-иезуит всегда отдает должное учению о «различении духов» Игнатия Лойолы¹⁵, что может вызывать критику со стороны католиков-кармелитов¹⁶. Работы протестантов направлены главным образом на анализ Священного Писания¹⁷, и даже при анализе Апофтегм исследователь-протестант приходит к выводу, что значение термина в Апофтегмах во многом опирается на Священное Писание, не претерпев существенных изменений¹⁸. Католик-кармелит, наоборот, фокусируясь на различиях между авторами, заключает, что не было какого-либо единого учения, — оно постоянно менялось от автора к автору¹⁹.

Православное вероисповедование тоже предполагает свой подход. С одной стороны, мы выбираем методику, которая поможет проследить развитие учения и взаимного влияния отцов, но, с другой стороны, вместо того чтобы делить единое учение на набор «авторских

¹³ Михайлов П. Б. История и истина: возможности взаимодействия богословской и исторической методологий // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 5 (60). С. 113–114.

¹⁴ См., например: *Widmann I.* Discretio (διάκρισις): Zur Bedeutungsgeschichte. S. 21, 24–27; *Dingjan F.* Discretio: Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin. Assen, 1967. P. 14–85.

¹⁵ См., например, две статьи католической энциклопедии: *Guillet J., Bardy G., Vandenbroucke F., Pegon J., Martin H.* Discernement des esprits // Dictionnaire de Spiritualité. 1957. Vol. 3. Col. 1267–1275; *Cabassut A.* Discrétion // Dictionnaire de Spiritualité. Vol. 3. Col. 1326–1327.

¹⁶ См., например: *Waaïjman K.* Discernment and biblical spirituality: an overview and evaluation of recent research // Acta Theologica. 2013. Vol. 17. Supplementum. P. 2–3; *Hense E.* Early Christian Discernment of Spirits. Berlin; Munster, 2016. P. 8.

¹⁷ См., например: *Munzinger A.* Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul // Society for New Testament Studies Monograph Series, 140. Cambridge, 2007; *Moberly R. W. L.* Prophecy and Discernment // Cambridge Studies in Christian Doctrine, 14. Cambridge, 2006.

¹⁸ *Rich A. D.* Discernment in the Desert Fathers. P. 231.

¹⁹ См.: *Hense E.* Early Christian Discernment of Spirits. P. 190–191.

адаптаций», мы постараемся «определить общую структуру, лежащую в основе мышления святых отцов, то есть то, что сущностно единит размышления святых отцов сверх различий между ними», выявить моменты их общности. Этот подход соответствует самой святоотеческой Традиции, тому, что называется *consensus patrum*, «согласие отцов»²⁰.

Можно выделить еще один момент, где в нашем исследовании прослеживается влияние конфессиональности: дар различения тесно связан с традицией старчества, которая играет важную роль в Православии, и в ходе исследования мы всегда обращаем внимание на этот аспект святоотеческого учения о *διάκρισις*²¹.

Обычно конфессиональность присутствует в исследовании неявно, но мы должны отдавать себе отчет в том, как она влияет на результаты²² и почему исследователи других конфессий могут по-другому строить свои исследования и приходиться к другим выводам.

Обзор методов, применявшихся исследователями при изучении понятия *διάκρισις*

Перейдем теперь от общих установок на философском уровне к общенаучным и частнонаучным методам и подходам. Дадим обзор

²⁰ См.: Ларше Ж.-К. О принципах правильного использования патристических исследований в православном богословии / пер. с фр. П. К. Доброцветова // Диакрисис. 2019. № 1 (1). С. 147. См. также: Доброцветов П. К. Ветхий Завет и Новый Завет в контексте антигностической полемики св. Ирины Лионского // Ириней Лионский в богословской традиции Востока и Запада: Материалы Пятой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия. Москва, 19–21 апр. 2018 г. / под ред. митр. Илариона (Алфеева). М., 2020. С. 256.

²¹ Здесь надо отдать должное католику-иезуиту Иринею Хаусхерру. В своей работе «Spiritual Direction in the Early Christian East» он подробно разбирает богословские и психологические принципы духовного руководства в Восточной традиции, раскрывая суть старчества в том виде, в каком мы знаем его из Православной традиции из книг и писем оптинских и афонских старцев. См.: Hausherr I. Spiritual Direction in the Early Christian East. Kalamazoo, 1990.

²² Методические рекомендации... по направлению подготовки 48.03.01 Теология. С. 11.

методик, применявшихся в исследованиях по данной теме, ограничившись теми работами, подходы которых оказались полезными при формулировке методики нашего исследования.

Монах ордена святого Бенедикта Ильдефонс Виднманн в статье, опубликованной в 1941 году²³, рассматривает историю развития понятия *discretio*/διάκρισις от цитат Цицерона до упоминаний термина в «Уставе святого Бенедикта». Виднманн выделяет два ключевых момента в развитии понятия. 1) διάκρισις является отглагольным существительным (*nomen actionis*) и поэтому может означать как само действие, так и способность к данному действию. В последнем случае действие по различению оказывается только промежуточным звеном в развитии этого понятия. Таким образом, для всех цитат имеет смысл ввести классификацию: идет ли речь о конкретном действии по различению или о способности различать. 2) Всякое различение — это различение некоторых объектов. И отсюда следует второй способ классификации цитат — по объекту различения, причем в ряде произведений термин используется без указания объекта. Виднманн высказывает ряд гипотез, почему термин διάκρισις стал постепенно употребляться без уточнения того, что подлежит различению. Кроме двух указанных выше методов классификации, Виднманн делает попытку проследить, с какими цитатами из Писания тот или иной автор связывает это понятие, и применяет исторический подход, отслеживая его развитие. Хотя сам Виднманн называет свою статью предварительным наброском, а не полноценным исследованием, это очень оригинальная работа.

Немецкий богослов-протестант Вальтер Фёлькер в монографии по «Лествице», изданной в 1968 году²⁴, отводит различению отдельный раздел. Он начинает с краткого обзора традиции и, опираясь на определение διάκρισις, данное прп. Иоанном Лествичником, сопоставляет его с высказываниями предыдущих авторов, применяя исторический метод. Далее все высказывания 26-й ступени «Лествицы», посвященной различению, Фёлькер классифицирует по объекту различения и дает обобщающее описание для каждого класса. Несмотря

²³ См.: *Widmann I.* Discretio (διάκρισις): Zur Bedeutungsgeschichte. S. 21.

²⁴ См.: *Völker W.* Scala Paradisi: Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen. Wiesbaden, 1968. S. 217–230.

на отсутствие сравнения основных результатов исследования с традицией, в этом исследовании содержится много ценных наблюдений.

Ключевое исследование в этой области, содержащее ясную последовательно применяемую методику и логичные выводы, — это статья католика-иезуита отца Джозефа Линхарда, опубликованная в 1980 году. В ней автор изучает использование термина «различение духов» (см. 1 Кор. 12, 10) и его развитие в период патристики. Рассматривая ключевые цитаты сравнительно большого количества авторов, Линхард рекомендует при анализе каждой цитаты задавать три вопроса: 1) Кто имеет дар различения, или кто должен его иметь? 2) Что подразумевается под «духами»? 3) Какие критерии, если таковые имеются, предлагаются для различения?²⁵ Таким образом, здесь мы видим развитие подходов, предложенных ранее Виднманном и Фелькером. Линхард рассматривает понятие как деятельность и явно выделяет главные элементы структуры деятельности: объект действия (кто применяет *διάκρισις*), субъект действия (что подлежит различению), критерий успешности действия — и далее по каждому из этих элементов проводит сравнение в диахронном разрезе.

Две следующие работы принадлежат к новой эпохе «цифровых данных». Если предыдущие авторы анализировали десятки цитат, то здесь счет идет уже на сотни. Мы видим в этих исследованиях новые открытия, которые стали возможны благодаря новым инструментам работы с текстами.

Энтони Д. Рич, исследователь из Англиканской церкви, в книге, изданной в 2007 году, ставит целью выяснить смысл, который вкладывали в понятие *διάκρισις* египетские монахи. Рич подробно анализирует весь текст Апофтегм, рассматривая цитаты из трудов Евагрия и прп. Иоанна Кассиана как дополняющие и поясняющие Апофтегмы. Рич также кратко исследует цитаты из Писания, Плотина и Оригена, но при этом уделяет мало внимания выявлению различий в использовании термина *διάκρισις* у разных авторов, фактически отказываясь от использования сравнительно-исторического метода. Гипотеза Рича состоит в том, что понятие *διάκρισις* в том виде, в каком его понимали отцы-пустынники, уже было представлено в Библии, а само

²⁵ См.: *Lienhard J. T. S. J. On «discernment of spirits» in the Early Church // Theological Studies. 1980. Vol. 41. P. 528–529.*

учение египетских монахов о различении — это «не столько отклонение от библейской концепции διακρίσις, сколько попытка применить ее на практике»²⁶. Ценность работы состоит в анализе цитат всего корпуса произведений Евагрия, Кассиана и Апофтегм, в систематизации цитат по объекту различения и в изложении материала по разделам, соответствующим классам объектов.

Еще одна современная работа, содержащая интересные методологические подходы, — это сборник «Early Christian Discernment of Spirits», составленный доцентом по духовной теологии католической кармелиткой Элизабет Хенс в 2016 году. Доктрина различения духов, пишет автор, играет центральную роль в современной Католической церкви, обозначая «процессы принятия решений, а также определение положения в целом». Гипотеза Хенс состоит в том, что существующие исследования, посвященные истории формирования этой доктрины, не отражают всей противоречивости и двойственности реального исторического процесса. Временной диапазон исследования — от Посланий апостола Павла до «Лествицы». Хенс приходит к выводу, что не существовало жестко зафиксированного апостольского учения, выразившегося в определенных терминах. Учение о «различении и испытании духов постоянно адаптировалось к соответствующим социально-историческим контекстам», в текстах мы видим «постоянное изменение и реструктуризацию этой традиции»²⁷. В исследовании применяется метод терминологического анализа с некоторой адаптацией под задачи исследования²⁸. На первом этапе для каждого из рассматриваемых авторов определяется целевая группа терминов, используемых для описания двух путей, двух ангелов, двух духов, для оценки слов пророков и учителей. Так, например, в Посланиях апостола Павла это слова δοκιάζω, διακρίνω, ανακρίνω, συκρίνω и περράζω. На втором этапе весь текст первоисточника анализируется на предмет релевантных и нерелевантных вариантов использования того или иного термина. На третьем этапе определяются отличительные особенности учения автора. На четвертом — для каждого термина в рамках деятельностного метода определяются субъект, объект, область различения,

²⁶ Rich A. D. Discernment in the Desert Fathers. P. 230–231.

²⁷ Hense E. Early Christian Discernment of Spirits. P. 190–191.

²⁸ Кузнецов И. Н. Основы научных исследований. М., 2018. С. 60.

цель различения и применение различения, и на основании этих данных формулируется вывод²⁹. Применяя сравнительно-исторический метод, автор прослеживает основные тенденции в изменении употребления тех или иных терминов для описания учения о различении духов. Это исследование дает отличный обзор используемой терминологии и развивает деятельностный метод, увеличивая количество его структурных элементов.

Совмещение деятельностного и исторического методов как основа для исследования

Опираясь на методы, использованные в указанных выше работах, и дополняя их новыми методами, отвечающими на вопросы нашего исследования, можно предложить следующую методику для изучения понятия *διάκρισις* в святоотеческих творениях.

(1) Анализ цитат из всего корпуса текстов автора, а не из отдельных произведений. По нескольким цитатам сложно понять все аспекты понятия, поэтому для получения полного спектра смыслов, вкладываемых в термин автором текста, было принято решение работать со всеми цитатами, где встречается термин *διάκρισις* или родственные ему слова.

(2) Деление цитат на соответствующие и не соответствующие теме исследования. Дело в том, что далеко не всегда термин *διάκρισις* употребляется в интересующем нас значении. Словарь Lampe приводит четыре варианта перевода для *διάκρισις*³⁰, и только один из них —

²⁹ См.: *Hense E. Early Christian Discernment of Spirits. P. 12.*

³⁰ В словаре Lampe приведено четыре основных значения для *διάκρισις*: (1) *Separation, distinction* — разделение, различие. Для этой группы значений дано три варианта употребления: различение в общем смысле; различение Лиц Святой Троицы; различение двух природ во Христе. (2) *Division* — разделение на части. (3) *Discernment* — распознавание, проницательность. Для него дано три варианта употребления: *power of discrimination* — способность различать, распознавать, видеть разницу; *discretion, superior judgement* — благоразумие, высшее наилучшее суждение, рассудительность; *examination, scrutiny* — экспертиза, исследование, проверка. Именно значение *διάκρισις* как *discernment* — умение различать, распознавать, видеть разницу — является

тот, где речь идет о распознавании, различении, способности видеть разницу, — подходит к теме исследования.

(3) Далее перед нами стоит задача выбора определяющих признаков, по которым можно проанализировать и сравнить сотни цитат. Поскольку различение — это действие, наиболее подходящим методом для раскрытия смысла διάκρισις является деятельностный подход³¹. Мы используем восемь признаков, которые служат элементами структуры действия, и для каждой цитаты даем ответы на следующие вопросы: (1) Кто (или что) является субъектом διάκρισις? (2) Что (или кто) является объектом διάκρισις? (3) Цель применения διάκρισις (результат действия)? (4) Критерии для различения, и если есть, то какие? (5) Речь идет о действии или о способности человека к действию? (6) Как получить (или улучшить) способность к различению? (7) Что лишает человека способности различать? (8) Что характеризует отсутствие διάκρισις?

(4) Классификация для деления объема понятия. Основанием, по которому производится деление, служит объект различения, поскольку он является самым существенным признаком этого понятия³².

(5) Выявление аналогий, используемых автором для описания работы διάκρισις (например, сравнение со зрением или со вкусом).

(6) Указание цитат из Священного Писания, на которые ссылается автор, говоря о διάκρισις.

(7) Синтез. Если предыдущие этапы исследования посвящены анализу цитат, то на этом шаге мы делаем обобщение, стараясь нарисовать общую картину из отдельных высказываний и раскрыть смысл понятия.

(8) Сравнительно-исторический метод. Анализируем развитие понятия с течением времени, используя для сравнения все указанные выше признаки: элементы деятельностного подхода, классы объектов, аналогии, ссылки на Писание.

темой нашего исследования. (4) Hesitation, doubt — колебание, сомнение. См.: A Patristic Greek Lexicon / Ed. G. W. H. Lampe. Oxford, 1961. P. 354.

³¹ Подробнее см.: Требования к написанию курсовых и выпускных квалификационных работ для студентов очной и заочной форм обучения / сост. Е. В. Кустова. Киров: Вятское Духовное училище, 2015. С. 35.

³² См. об этом: *Синченко Г. Ч.* Логика диссертации. М., 2019. С. 96.

Применение методики на примере «Лествицы»

Рассмотрим, как работает предложенная методика, на примере «Лествицы». Современные исследования прослеживают влияние на учение о διάκρισις у прп. Иоанна Лествичника главным образом со стороны египетского монашества³³. Наша гипотеза заключалась в том, что можно выделить не одну, но три группы источников: (1) Египет — это Евагрий, прп. Иоанн Кассиан, Апофтегмы; (2) Палестина — прпп. Варсонофий и Иоанн, прп. авва Дорофей; (3) Макариевский корпус и блж. Диадокх. Вторая гипотеза состояла в том, что учение прп. Лествичника — это не только синтез предыдущей традиции, как утверждают некоторые исследователи³⁴, — оно во многом оригинально и несет в себе личный аскетический опыт автора.

Далее опишем применение описанной выше методики.

Анализ цитат и выбор цитат, соответствующих теме исследования. В основной части «Лествицы» термин διάκρισις встречается 29 раз, διακρίνω — 7, διακριτικός — 7, ἀδιακρισία — 1, ἀδιακριτός — 3, и в 31-м «Слове к пастырю» есть еще 1 цитата с διάκρισις³⁵. При делении цитат на релевантные и нерелевантные 8 цитат было отнесено в нерелевантные, в них термин употребляется в значениях «выбор места», «различные виды безмолвия», «разница между предметами» и т.п. Особенность работы над «Лествицей» состояла в том, что различению в ней посвящена отдельная глава, поэтому к цитатам, содержащим термин διάκρισις, мы добавили весь текст 26-й ступени. Она содержит 189 высказываний, включающих определение διάκρισις, обсуждение темы ступени (экзегезу, увещевания, примеры из жизни и личные наблюдения) и короткое заключительное заявление. Причем только

³³ См., например: Völker W. Scala Paradisi... S. 221, 223–230.

³⁴ См.: Guillet J., Bardy G., Vandenbroucke F., Pegon J., Martin H. Discernement des esprits // Dictionnaire de Spiritualité. Vol. 3. 1957. Col. 1253–1254.

³⁵ Анализировался текст, приведенный в TLG on-line, из 88-го тома Патрологии аббата Ж.-П. Минья (критического издания «Лествицы» и «Слова к пастырю» на данный момент нет): *Joannes Climacus*. Scala Paradisi // PG. 88. Col. 631–1161; *Joannes Climacus*. Liber ad Pastorem // Ibid. Col. 1165–1209.

в 10 из 189 высказываний встречается термин *διάκρισις*. Все высказывания 26-й ступени также были разделены на релевантные и нерелевантные, здесь релевантных оказалось 148³⁶.

Деятельностный метод, классификация по объекту различения, выявление аналогий и ссылок на Писание. Далее все релевантные цитаты были разобраны в рамках деятельностного подхода — для каждой цитаты были даны ответы на 8 вопросов. Для объекта различения по результатам предварительного анализа было выбрано 6 классов, и для каждой цитаты было указано, к какому классу она относится. При анализе цитат сразу давались ответы еще на 2 вопроса: содержит ли высказывание аналогии, если да, то какие, и ссылки на Писание.

Синтез и сравнительно-исторический метод. Далее для основных элементов деятельностного подхода был проведен синтез, когда из отдельных высказываний мы постарались создать общую картину.

³⁶ Здесь может возникнуть закономерный вопрос: есть ли в тексте главы, посвященной *διάκρισις*, нерелевантные высказывания? Для ответа на этот вопрос стоит сослаться на стиль письма преподобного, который Даффи называет одним из главных литературных достоинств произведения. «Он непредсказуем и может колебаться от тонко составленных определений с оттенком поэзии до инструкций в заурядной прозе... от поразительных метафор и образов, в которых есть вся простота и приземленность гомеровского сравнения, до недосказанных загадок и неясных намеков» (*Duffy J. M. Embellishing the Steps: Elements of Presentation and Style in the «Heavenly Ladder» of John Climacus // Dumbarton Oaks Papers. 1999. Vol. 53. P. 8.* См. также: *Хаусхерр И.* Богословие монашеской жизни у св. Иоанна Лествичника // Символ: Журнал христианской культуры. 2007. № 52. С. 283). Гуйо даже говорит о «намеренной непонятности и запутанности. Автор слишком осведомлен о таинственной природе восхождения к Богу, чтобы согласиться дать описание, доступное каждому, даже не обладающему опытом духовной жизни». Часто нить рассуждений ускользает от ясного понимания. Мысль развивается одновременно по нескольким направлениям путем сопоставления коротких предложений, что заставляет задуматься об искусстве мозаики. См.: *Gouilleau G. Saint Jean Climaque // Dictionnaire de Spiritualité. 1974. Vol. 8. Col. 374.* Такой намеренно прикровенный стиль изложения, сложные высказывания, использующие метафоры и сравнения, затрудняют анализ текста.

При написании разделов статьи по тому или иному аспекту учения мы одновременно проводили сравнение с предыдущими авторами. Несмотря на то что в теории синтез и сравнение — два разных этапа исследования, на практике их было логичнее объединить, поскольку обе гипотезы исследования (три группы источников «Лествицы» и оригинальность учения преподобного) опираются на сравнение. Поскольку тексты предыдущих авторов ранее уже были проанализированы в рамках деятельностного подхода, такое сравнение было для нас доступно.

Герменевтическая спираль понимания. Несмотря на то что преподобный явно дает определение *διάκρισις* и отводит ему отдельную главу, текст «Лествицы» довольно сложен для понимания, что было отмечено предыдущими исследователями³⁷. Анализ учения преподобного о *διάκρισις* шел в несколько итераций: разбор цитат, предгипотеза, повторный разбор цитат с учетом предгипотезы, гипотеза, уточнение гипотезы и финальное выяснение вопроса.

Результаты исследования приведены в статье «Дар различения (*διάκρισις*) в учении прп. Иоанна Лествичника»³⁸. Проведенный анализ помог выявить, как в учении прп. Иоанна Лествичника соединяются различные течения традиции, одни из которых ведут к египетскому монашеству, другие — к газскому, третьи — к Макариевскому корпусу и блж. Диадоху. С другой стороны, мы смогли увидеть, с какой независимостью преподобный все обобщил, привнеся свой личный опыт. «Лествица» — это первая систематизация аскетического учения, по своему порядку сопоставимая с догматическим синтезом прп. Максима Исповедника³⁹, и учение о *διάκρισις* — важный раздел в этом великом синтезе, аналогов которому не было в аскетической литературе того времени.

³⁷ См., например: *Kallistos (Ware), bishop. The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian // Hausherr I. Spiritual Direction in the Early Christian East. Kalamazoo, 1990. P. IX; Gouilleau G. Saint Jean Climaque // Dictionnaire de Spiritualité. 1974. Vol. 8. Col. 374.*

³⁸ Статья в настоящий момент еще не опубликована, планируется к публикации.

³⁹ См.: *Чумму Д. Град Пустыня. Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи / пер. с англ. СПб., 2007. С. 372.*

Заключение

Наше время дает нам уникальный доступ к текстам первоисточников и новые инструменты работы с текстами, недоступные ранее. В современных исследованиях важно использовать это преимущество, поскольку новые возможности несут в себе новое знание. Но большие объемы данных требуют новых подходов к исследованию и проработанной методики, чтобы на их основе можно было делать какие-либо выводы.

Одна из задач, для решения которой можно использовать новые инструменты работы с текстами, — это изучение святоотеческих понятий. Понятия развиваются с течением времени⁴⁰, и современное восприятие того или иного термина может не соответствовать тому смыслу, который вкладывал в него автор полторы тысячи лет назад.

В данной статье изложена методика, применявшаяся для изучения понятия *διάκρισις* в святоотеческих творениях. Кратко суммируя эту методику, можно отметить следующее. На философском уровне мы использовали метод герменевтического круга: выдвигали предварительную гипотезу о смысле понятия, уточняли ее в результате анализа текстов, на следующем шаге формулировали более точную гипотезу и далее снова проверяли ее по текстам. Именно на этом уровне проявляется мировоззрение исследователя, его принадлежность к религиозной конфессии, духовный опыт — то, что задает само направление исследования, определяет мотивацию ученого, влияет на определение целей и задач исследования, на формирование предварительных гипотез о смысле понятия, на выбор методов. Далее вступают в действие общенаучные методы:

⁴⁰ См., например, ряд исследований по истории философских и исторических понятий, проведенных в Германии: *Исторический словарь философии»* (Historisches Wörterbuch der Philosophie: Völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler / hrsg. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Bd. 1–12. Basel, 1971–2005) и *Словарь основных исторических понятий* (Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Bd. 1–8. Stuttgart, 1972–1997). Выборочные статьи последнего словаря представлены на русском языке: *Словарь основных исторических понятий: Избр. статьи: В 2 т. / пер. с нем., вступ. ст., комм. К. Левинсон. М., 2014.*

это деятельностный и исторический подходы, анализ, классификация, синтез и сравнение.

В заключение хотелось бы отметить, что мы против абсолютизации научных методов, придания им чрезмерной значимости. Ведь понимание текста опирается не только на методы, но и на опыт и знания исследователя. Для понимания святоотеческих текстов сюда можно смело добавить еще один фактор — присутствие благодати в душе читающего, его духовный опыт. Без личного опыта невозможно понять духовный опыт автора текста; об этом предупреждает нас прп. Иоанн Лествичник: «Кто видимым словом (λόγου ὀρατοῦ) намеревается» передать тайны духовной жизни и «думает, что не вкусивших сего, своим описанием всего подобного, просветит он, тот подобен человеку, который словами и подобиями хочет дать понятие о сладости меда людям, никогда его не отведававшим» (25.1)⁴¹. И если преподобный пишет о пределах своего знания, «скудного ведения (τὴν γνῶσιν τὴν ψιλήν), какое дано» ему (27.59), то и мы должны отдавать себе отчет в своей ограниченной возможности понимания текстов святых отцов. Истинное ведение (γνώσις) достигается через Божественное озарение (θεία ἔλλαμψις) (26.1), учит прп. Иоанн Лествичник, и называет тех, кто способен к такому познанию, «различающими отцами», τῶν πατέρων διακριτικοί (15.75, 17.16).

Источники

Joannes Climacus. Liber ad Pastorem // PG. 88. Col. 1165–1209.

Joannes Climacus. Scala Paradisi // PG. 88. Col. 631–1161.

[Русский перевод] *Преподобного отца нашего Иоанна*, игумена Синайской горы, Лествица и Слово к пастырю / пер. с греч. арх. Агапита Введенского. М.: МДА, 1869.

⁴¹ Русский перевод цит. по изд.: *Преподобного отца нашего Иоанна*, игумена Синайской горы, Лествица и Слово к пастырю / Пер. с греч. арх. Агапита Введенского. М., 1869.

Литература

- Доброцветов П. К.* Ветхий Завет и Новый Завет в контексте антигностической полемики св. Ирины Лионского // Ириной Лионский в богословской традиции Востока и Запада: Материалы Пятой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия. Москва, 19–21 апр. 2018 г. / Под ред. митр. Илариона (Алфеева). М., 2020. С. 255–271.
- Конь Р. М.* К вопросу о нецерковности сектоведческой концепции «нетрадиционной религиозности» и «внутрицерковного сектантства» // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2019 Н. Новгород. Т. 17. С. 335–368.
- Кузнецов И. Н.* Основы научных исследований. М.: Дашков и Ко, 2018.
- Ларше Ж.-К.* О принципах правильного использования патристических исследований в православном богословии / пер. с фр. П. К. Доброцветова // Диакрисис. 2019. № 1 (1). С. 137–150.
- Михайлов П. Б.* История и истина: возможности взаимодействия богословской и исторической методологий // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 5 (60). С. 109–122.
- Польсков К. О.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.
- Польсков К. О.* Теологический метод vs метод в теологии // Философия и культура. 2015. № 9. С. 1277–1285.
- Рузавин Г. И.* Методология научного познания. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2012.
- Рябинин Г. А., иерей.* Дар различения (рассуждения) по творениям святых отцов и церковных писателей II – нач. V в.: Маг. дис. Сергиев Посад: МДА, 2018.
- Словарь основных исторических понятий: Избр. статьи: В 2 т. / пер. с нем., вступ. ст., комм. К. Левинсон. М.: Новое Литературное Обозрение, 2014.
- Синченко Г. Ч.* Логика диссертации. М.: Форум, 2019.
- Хаусхерр И.* Богословие монашеской жизни у св. Иоанна Лествичника // Символ: Журнал христианской культуры. 2007. № 52. С. 267–323.
- Читти Д.* Град Пустыня. Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи / пер. с англ. СПб.: Библиополис, 2007.
- Методические рекомендации к письменным научно-исследовательским работам обучающихся основной образовательной программы по направлению подготовки 48.03.01. Теология. Сергиев Посад: МДА, 2015.
- Требования к написанию курсовых и выпускных квалификационных работ для студентов очной и заочной форм обучения / сост. Е. В. Кустова. Киров: Вятское Духовное училище, 2015.
- Cabassut A.* Discrétion // Dictionnaire de Spiritualité. Paris: Beauchesne, 1957. Vol. 3. Col. 1311–1330.

- Dingjan F.* Discretio: Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin. Assen: Van Gorcum, 1967.
- Duffy J. M.* Embellishing the Steps: Elements of Presentation and Style in the "Heavenly Ladder" of John Climacus // *Dumbarton Oaks Papers*. 1999. Vol. 53. P. 1–17.
- Gouilleau G.* Saint Jean Climaque // *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1974. Vol. 8. Col. 369–389.
- Guillet J., Bardy G., Vandebroucke F., Pegon J., Martin H.* Discernement des esprits // *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1957. Vol. 3. Col. 1222–1291.
- Hausherr I.* Spiritual Direction in the Early Christian East. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990.
- Hense E.* Early Christian Discernment of Spirits. Berlin: LIT Verlag Munster, 2016.
- Kallistos (Ware), bishop.* The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian // *Hausherr I.* Spiritual Direction in the Early Christian East. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990. P. VII–XXXIII.
- Lienhard J. T. S. J.* On «discernment of spirits» in the Early Church // *Theological Studies*. 1980. Vol. 41. P. 505–529.
- Moberly R. W. L.* Prophecy and Discernment // *Cambridge Studies in Christian Doctrine*, 14. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Munzinger A.* Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul // *Society for New Testament Studies Monograph Series*, 140. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Rich A. D.* Discernment in the Desert Fathers. Milton Keynes: Paternoster, 2007.
- Völker W.* Scala Paradisi: Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1968.
- Waaijman K.* Discernment and biblical spirituality: an overview and evaluation of recent research // *Acta Theologica*. 2013. Vol. 17 Supplementum. P. 1–12.
- Widmann I.* Discretio (διάκρισις): Zur Bedeutungsgeschichte // *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*. 1940. Vol. 58. S. 21–28.
- A Patristic Greek Lexicon / ed. G. W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Bd. 1–8. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972–1997.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie: Völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler / hrsg. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Bd. 1–12. Basel: Schwabe, 1971–2005.

Methodological Problems in the Study of Διάκρισις Concept in Patristic Works

Priest Gleb Riabinin

Post-graduate student of the Department of Theology
of the Moscow Theological Academy
The Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Academy
Sergiev Posad, Moscow Region
141300, Russian Federation
gleb_rb@mail.ru

For citacion: Riabinin Gleb, A., priest. Methodological Problems in the Study of Διάκρισις Concept in Patristic Works. *Diakrisis*. 2019. № 2 (2). P. 112–132. DOI:10.54700/diakrisis.2019.2.2.006

Abstract

The report outlines the methodology used to study the concept of διάκρισις (the gift of discernment or discretion) in patristic works. The report provides an overview of the methodologies used in key research on this topic in the Catholic and Protestant traditions. The aspects of the philosophical level of the methodology concerning the hermeneutics of patristic texts are touched upon, including the process of gradual understanding of the concept behind the term διακρισις, and the influence of the researcher's confession on the setting of the problem, methodology and results. It combines activity and historical methods supplemented by several general scientific approaches. The methodology includes some stages. In conclusion the author shows how this methodology works for the analysis of the διάκρισις doctrine in Saint John Climacus teaching.

Keywords: Διάκρισις, the Gift of Discernment, concept, research methodology, Hermeneutic circle, Background knowledge, Historical method, Activity method.

РОМАН МИХАЙЛОВИЧ КОНЬ

ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ
ЧЕРТЫ ХРИСТОЛОГИИ
СОВРЕМЕННОГО БАПТИЗМА

Роман Михайлович Конь

кандидат богословия, доцент Московской духовной академии,
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
taurusmda@gmail.com

Для цитирования: Конь Р. М. Отличительные черты христологии современного баптизма // Диакрисиc. 2019. № 2 (2). С. 133–158. DOI:10.54700/diakriscis.2019.2.2.007

Аннотация

УДК 279-12

В современной России неопротестантские секты, в частности баптисты, стремятся выдать себя за протестантские конфессии и утверждают, что исповедуют общую с Православием христологию. Предметом исследования данной статьи является изучение специфических черт учения баптистов о соединении Божественной и человеческой природ в Ипостаси Христа, выявление особенностей баптистского представления об обмене свойств (перихоресисе, *communicatio idiomatum*), анализ баптистского учения о взаимном влиянии двух природ, в частности вопроса о ведении во Христе. Круг рассматриваемых дискуссионных вопросов включает в себя также связанные с христологией взгляды баптистов о непорочном зачатии и Приснодевстве Богородицы.

Ключевые слова: секта, ересь, баптизм, перихоресис, *communicatio idiomatum*, обмен свойств, несторианство, монофизитство, монофелитство, непорочное зачатие, Приснодевство, Богородица.

Введение

Полемика с сектами протестантского происхождения в русском сектоведении, в частности с баптизмом¹ изначально касалась круга вопросов, связанных с источниками вероучения, сотериологией и экклезиологией, рассматривавшихся преимущественно в библейском контексте на предмет того, что о той или иной истине веры говорится в Св. Писании. Вопрос представления этих сект о Лице Иисуса Христа почти никем не выносился в дореволюционном сектоведении на обсуждение, за исключением свт. Феофана Затворника¹, однако его методология полемики с ними долгое время не принималась во внимание русскими сектоведами.

Не входя в раскрытие причин такой направленности этой полемики, следует отметить, что в современном сектоведении рассматривается широкий спектр вопросов², однако христология этих сект в настоящее время практически мало кем обсуждается, исключение составляют лишь несколько православных авторов³. Многие считают, что в триадологии и христологии баптисты, адвентисты и пятидесятники, за исключением некоторых толков наподобие единственников-унитариев, разделяют общехристианскую веру в Богочеловечество Христа, что отражено в их официальных исповеданиях веры.

С другой стороны, сами баптисты полагают, что разделяют «с католиками, православными и другими протестантами многие базовые общехристианские доктрины... Причем в ряде случаев доктринальные воззрения баптистов, в частности в области христологии, практически

¹ См.: *Конь Р. М.* Сектоведческая тематика в трудах святителя Феофана Затворника // Русская патрология: Материалы академической конференции. Сергиев Посад: МДА, 2009. С. 283.

² См.: *Конь Р. М.* Православная миссия среди сект. Часть I // БВ. 2018. № 29. Вып. 2. С. 203–232; *Он же.* Православная миссия среди сект. Часть II // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 185–204.

³ См.: *Матаков К. А.* Православие и протестантизм: сравнительный анализ доктрин (Апокалипсис протестантского разума). Брянск, 2011; *Конь Р. М.* Представление баптистов о благодати // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 3. М., 2012. С. 81–94; *Кураев А, дьяк.* Протестантам о Православии. (Любая версия и год издания).

совпадают с теологией Римско-католической и Православной Церквей, в отличие от богословия нехалкидонских Церквей»⁴.

В данной статье будет предпринята попытка выявить особенности баптистской христологии и сравнить ее с православной. Надо отметить, что эта задача несколько усложняется отсутствием общепринятого вероучения в баптизме в силу баптистского представления об автономии христианской общины в вопросах веры. Баптизм весьма разнороден: в нем есть частные и общие баптисты, баптисты Седьмого дня, баптисты свободной воли, «Христианские баптисты» (отвергают Троицу), баптисты-тункеры (погружатели), баптисты шести принципов (необходимое для спасения сводят к Евр. 6:1–2), баптистская церковь Христа, «правильные баптисты», пятидесятствующие баптисты, примитивные и т.д. В баптизме в США сегодня 27 направлений⁵.

В качестве источников по данной теме выбраны тексты М. Эриксона, с привлечением У. Грудема, Л. Беркофа, Г. К. Тиссена, Ф. Л. Форлайнса и М. В. Иванова. Они используются российскими баптистами, а сочинения русских баптистов, как правило, представляют собой пересказ западных.

Статья состоит из трех тематических блоков. В первом кратко рассматривается представление баптистов о Божественной и человеческой природе Христа, во втором — об их ипостасном единстве во Христе, в третьем — о последствиях ипостасного единства, в частности проблема ведения во Христе.

ЧАСТЬ I

Представление баптистов о Божественной природе

Высказывания баптистов о Божестве Иисуса Христа в чем-то напоминают православное учение, но имеется принципиальное различие,

⁴ Иванов М. В. Источники богословия российского баптизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2011. № 3/4. С. 242.

⁵ См.: Подберезский И. В. Быть протестантом в России. М., 1996. С. 54.

обусловленное их учением о сущности и свойствах Божиих. Баптизм отождествляет сущность и свойства Божии, различая их только теоретически, что ведет к непреодолимой онтологической пропасти между Богом и творением. В отличие от них в Православии этот разрыв преодолевается благодаря нетварным Божественным энергиям, посредством которых Бог пребывает в мире, и в частности во святых⁶.

Нетварные Божественные энергии, согласно Православному учению, имеют источником Божественную сущность, реально от нее отличны, но неотделимы. Если Божественная сущность непреступна и несообщима, то нетварные энергии доступны и твари сообщимы, благодаря чему возможно освящение и обожение верующих.

Представление баптистов о человеческой природе

Данное представление внешне также напоминает Православное учение, однако имеет принципиальные отличия от Православия во многих аспектах, начиная от учения о непорочном зачатии до человеческой природы Воплощенного Логоса.

Наиболее непримиримого мнения в отношении непорочного зачатия придерживается М. Эриксон — он заявляет, что это учение лишено сотериологического предназначения.

Анализируя учение о непорочном зачатии, изложенное в Св. Писании, М. Эриксон исходит из того, что ни половой акт, ни супружеские отношения не являются грехом и в передаче греховной природы участвуют и мужчина, и женщина, которые порознь, сами по себе являются источниками греховной природы. Следовательно, сама женщина без мужчины может передать грех по наследству, но, чтобы этого не произошло, Дух Святой очистил Деву Марию, и от Нее к «Иисусу не передалось никакой порочности или вины»⁷. Если это было возможно в отношении Девы Марии, продолжает М. Эриксон, и «если Святой Дух предотвратил передачу

⁶ Об этом см., в частности: *Доброцветов П. К.* Таинственное присутствие Христа в святых по апостольскому и святоотеческому учению // *Материалы кафедры богословия МДА, 2010–2011 гг. Сергиев Посад, 2011. С. 228–282.*

⁷ *Эриксон М.* Христианское богословие / пер. с англ. СПб., 2002. С. 578.

Иисусу греховности от Марии», то Дух Святой мог бы «предотвратить ее передачу и от Иосифа»⁸.

Отсюда М. Эриксон делается ложный вывод о том, что «безгрешность Иисуса не зависела от непорочного зачатия»⁹ и идея непорочного зачатия якобы не имеет отношения к спасению. «Мы уже отмечали, что непорочное зачатие не упоминается в благовестнических проповедях Книги Деяний. Поэтому вполне возможно, что это учение не входит в число первоочередных (т.е. необходимых для спасения). Это вспомогательное или дополнительное учение, оно помогает создавать и поддерживать веру в главные учения или подкрепляет истины, изложенные в других учениях. Подобно воскресению, это историческое событие, учение и свидетельство одновременно»¹⁰.

В этих рассуждениях М. Эриксона, по меньшей мере, две ошибки. Одна из них в том, что он воспринимает зачатие (половой акт) в юридических категориях вины и греха и, не находя в нем ни того ни другого, не придает значения зачатию от семени как механизма передачи последствий прародительского греха, но ведь именно через него — с православной точки зрения — пораженная грехом природа сообщается людям¹¹, поэтому Воплощение Бога произошло через бессеменное зачатие¹².

Следующая ошибка в том, что если вина вменяется всем, то и Деве Марии, но тогда Воплощение было бы невозможно, ибо вмененная вина (вмененная вина личного греха Адама; об этом см. далее) всех делает врагами Божиими, *чадами гнева* (Еф. 2, 3) и в этой ситуации Бог не мог бы обратиться к Деве со словами: *Радуйся, Благодатная. Господь с Тобою, благословенна Ты между женами* (Лк. 1, 28). Но Дева оказывается не врагом Божиим, а благословенной, исполненной благодати еще до Воплощения, ибо Ее согласие на Воплощение и схождение

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 645.

¹⁰ Там же. С. 578.

¹¹ Об этом см.: *Леонов Вадим, прот.* Основы православной антропологии. М., 2016. С. 207–214.

¹² См.: *Сидоров А. И., проф.* Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению преподобного Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалласию», 61) // *Сидоров А. И., проф.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 5. М., 2017. С. 622–645.

на Нее Святого Духа было произнесено позже благовестия Архангела Гавриила: *Мария сказала: се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему* (Лк. 1, 38).

Если правы баптисты, то, согласно логике их учения о спасении, Дева должна быть в мире с Богом до Воплощения, а значит, предпочтенной от вины Адама, но тогда они возвращаются в русло католического учения о непорочном зачатии Девы Марии, которое они со всеми протестантами критикуют¹³.

Еще один довод М. Эриксона против непорочного зачатия построен на ложной предпосылке, состоящей в том, что, по мнению, М. Эриксона «Иисус вполне мог быть Богочеловеком при наличии двух человеческих родителей»¹⁴, поэтому «непорочное зачатие означает всего лишь, что нормальное человеческое существо было произведено на свет без участия человеческого отца. Это могло произойти без воплощения, как могло быть и воплощение без непорочного зачатия... Иными словами, Его сущность как Бога и человека не зависела от непорочного зачатия»¹⁵. Однако этот вариант не учитывает, что «в случае двух земных родителей была бы человеческая личность» во Христе, что ведет к явному несторианству¹⁶.

Идея о возможности рождения Христа от земных родителей без непорочного зачатия встречается и у У. Грудема, который предположил, что при таком ее осуществлении «на раннем этапе Его жизни [Христа]»¹⁷ к человечеству могло быть присоединено Божество. Единственное, что удерживает Грудема от этого варианта, так это чисто психологическое, а не сотериологическое объяснение. В таком случае, считает Грудем, людям «было бы сложно принять утверждение, что Иисус был вполне Богом, ведь Его происхождение во всем было бы подобно нашему»¹⁸.

¹³ См.: Всесвятая: Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сб. работ / вступ. ст., сост. и общ. ред. иерея Вадима Леонова. М., 2001. С. 77–155.

¹⁴ Эриксон М. Христианское богословие. С. 577.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Матаков К. А. Православие и протестантизм. С. 205.

¹⁷ Грудем У. Систематическое богословие / пер. с англ. СПб., 2004. С. 403.

¹⁸ Там же.

Разделяя учение о том, что мужчина и женщина одинаково являются источниками передачи греховной порчи (природы), У. Грудем отмечает, что «рождение от Девы» без отца прерывает наследование формальной вины Адама («вмененный [личный] грех» или «унаследованный [личный] грех» Адама всеми его потомками), а действие Святого Духа очищает Деву от последствий прародительского греха (греховности человеческой природы; иногда это называют «унаследованным грехом», «унаследованной испорченностью», «наследственным грехом»).

Та же доктринальная (вероучительная) мысль о роли непорочного зачатия в прерывании передачи вины встречается у Беркхофа: Иисус «был по своей сущности свободным от вины греха»¹⁹; «если бы Христос был рожден от человека, то Он был бы человеком, находившимся под заветом дел и по своей природе причастным к виновности всего человечества. Но поскольку Христос как субъект (как “я”, как личность) не происходит от Адама, Он не находится под заветом дел и свободен от вины за грех. А поскольку Он свободен от вины за грех, Его человеческая природа также избежала осквернения грехом и до, и после Его рождения»²⁰. Однако мнение о «прерывании передачи вины» находится в явном противоречии с представлением упомянутых баптистов о механизме передачи вины или «вмененного греха» — он передается не через рождение (не через семя отца), а непосредственно вменяется всем людям на том якобы основании, что они (все люди) пребывали в Адаме как семени²¹. Поэтому аргумент о «прерывании вины» в контексте баптистской

¹⁹ Беркхоф Л. Систематическое богословие / пер. с англ. Мн., 2014. С. 378.

²⁰ Там же. С. 379.

²¹ См.: Грудем У. Систематическое богословие. С. 377–379. «Осуждение и вина Адама вменяются нам без какого бы то ни было сознательного выбора с нашей стороны» (Эриксон М. Христианское богословие. С. 485). См. также: Форлайнс Ф. Л. Библейская систематика / пер. с англ. СПб., 1996. С. 144–145; Райри Ч. Основы богословия / пер. с англ. М., 1997. С. 256. В то же время надо отметить, что, по признанию самих неопротестантов, «не все евангельские богословы согласны с тем, что мы признаны виновными на основании греха Адама. Многие богословы, в особенности арминиане, считают, что это было бы несправедливо со стороны Бога, и не верят, что именно такое учение представлено в Рим. 5. См.: Грудем У. Систематическое богословие. С. 379.

юридической теории спасения несостоятелен, хотя формально придает вероучительный смысл непорочному зачатию как исключаящему семя отца в качестве механизма передачи вины Адама. С другой стороны, если вина вменяется всем, а значит, и Деве Марии, то Воплощение до искупления вины было бы невозможно (об этом см. выше).

И Эриксон, и Грудем учат о том, что Христос в Воплощении воспринял природу Адама до грехопадения²². И в то же время У. Грудем приписывает человеческой природе Христа то, что является следствием грехопадения, например страдания. «Иисус уставал, так же как и мы... Ему было знакомо чувство жажды <...> иногда Он ощущал физическую слабость»²³, а по Воскресении у Иисуса, согласно У. Грудему, было иное тело и оно «не было подвержено слабости, болезни и смерти»²⁴. Совсем перечеркивает его учение о воспринятой Христом природе Адама до грехопадения сопоставление тела Христа до Воскресения и после него. «Человеческое тело Иисуса до Его воскресения было во всех отношениях подобно нашему и... даже после воскресения оно оставалось человеческим телом с “плотью и костями”, однако стало совершенным, таким, какое обретем и мы, когда Христос возвратится и мы также воскреснем из мертвых»²⁵.

М. Эриксон прямо говорит, что Христос воспринял от Девы природу Адама до прародительского греха: «Ибо человеческая природа Иисуса была не человеческой природой грешных людей, а той, которой обладали Адам и Ева с момента их сотворения до грехопадения»²⁶. «До сих пор было только три чистых человеческих существа: Адам, Ева (до грехопадения) и Иисус. Все остальные люди — образчики испорченной, извращенной человеческой природы»²⁷.

В попытке снять это противоречие баптисты заявляют, что «места Писания, в которых говорится о слабости, неведении и страдании,

²² См.: *Грудем У.* Систематическое богословие. СПб., 2004. С. 404, 428–429.

²³ Там же. С. 405.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ *Эриксон М.* Христианское богословие. С. 628.

²⁷ Там же. С. 614. Православное понимание этого вопроса см.: *Леонов Вадим, свящ.* Антропологический идеал совершенства // Вестник ПСТГУ. Серия IV: «Педагогика. Психология». М., 2006. Вып. 2. С. 81–92.

следует понимать как подтверждение подлинности Воплощения. Иисус был в полной мере человеком»²⁸. Однако признание страдания и слабости во Христе противоречит их же учению о тождестве природы Христа Адаму до грехопадения, ибо тление — оброк греха.

В вопросе наследования человеческой природы у баптистов содержится важное расхождение с Православием, согласно которому Христос воспринял природу Адама не в ее первозданном состоянии, а подверженную безукоризненным страстям вследствие прародительского греха²⁹.

Лишив сотериологического смысла непорочное зачатие и сведя его к внешнему непреодолимому действию одного лишь Святого Духа, очистившего Деву от греха, М. Эриксон уничижительно высказывается о роли Девы Марии в Воплощении Бога, заявляя, что «в Марии не было ничего особенно выдающегося. По всей видимости, огромное число еврейских девушек могли бы родить Сына Божия». Многие баптисты, избегая вербальных оценочных суждений о подвиге Девы Марии, выражают их грамматически и пишут слово «Дева» со строчной буквы³⁰.

Пренебрегая свободным волеизъявлением Девы, М. Эриксон лишает Ее духовного подвига, превосходящего в святости все тварные ипостаси, чтобы только показать, что дело спасения совершено исключительно Богом без какого-либо участия человека. «Человек не только не способен обеспечить сам свое спасение, он не может даже ввести Спасителя в человеческое общество»³¹. Спасение, действительно, Божий дар, но оно, вопреки мнению сектантов, стало возможно только благодаря содействию человека.

Если баптисты сводят участие человека в деле Воплощения лишь к технической стороне предоставления природы человека Богу, то Матерью Бога могла стать любая девушка; почему Бог не воспользовался этой возможностью раньше — совершенно непонятно.

²⁸ Там же. С. 532.

²⁹ См.: *Давыденко О., прот.* Догматическое богословие. М., 2013. С. 364.

³⁰ См.: *Беркхоф Л.* Систематическое богословие. С. 377–378; *Иванов М. В.* Основы систематического богословия. Библиотека сайта Московской Центральной Церкви ЕХБ. С. 27–28. Режим доступа: <http://mbchurch.ru>

³¹ *Эриксон М.* Христианское богословие. С. 646.

Баптисты почти все признают, что Дева во время зачатия от Святого Духа была девственницей³², но, по мнению М. Эриксона, «не означает это и то, что рождение [Христа] было каким-то ненормальным», т.е. сверхъестественным. «Его [Христа] появление на свет в Вифлееме, хотя и при удивительных в некоторых отношениях обстоятельствах, тем не менее произошло через обычные для людей роды. При описании Его рождения используется та же самая терминология, что и в описаниях рождения обычных людей»³³. С ним согласен У. Грудем: «Он родился так же, как рождаются все земные младенцы (Лк. 2:7)»³⁴ и Л. Форлайнс: «Без сомнения, зачат Он был чудесным образом (Мф. 1, 18–25; Лк. 1, 26–35), но все же рождение Его было рождением человека»³⁵. Таким образом, баптисты считают, что Христос был *нетленно* зачат, но *тленно* рожден, поэтому они отрицают учение о девстве Марии после рождества³⁶. Тогда как с православной точки зрения нетленное бессеменное зачатие предполагает нетленное рождение Бога. Поскольку тление связано грехом, то Бог мог снизойти только в нравственно чистую утробу³⁷.

Кроме того, с мнением баптистов об обычных родах Девы Марии согласиться нельзя, поскольку евангелист Лука свидетельствует о том, что Дева *родила Сына Своего первенца и спеленала Его, и положила Его в ясли* (Лк. 2, 7). Обычные роды сопровождаются родовыми муками со всеми вытекающими последствиями, но ничего подобного в Евангелии нет, а в описании родов других людей в Писании нигде не подчеркивается, что какая-либо женщина «родила, спеленала, положила».

Лишенное сотериологического значения, учение о непорочном зачатии в баптизме рационализируется, и ему искусственно подыскивается предназначение. Поэтому М. Эриксон в рождении Христа от Девы видит указание на то, что спасение «исключительно дар» Божий, это чудо, свидетельствующее, что люди к своему

³² См.: Эриксон М. Христианское богословие. С. 632–633.

³³ Там же. С. 538.

³⁴ Грудем У. Систематическое богословие. С. 404.

³⁵ Форлайнс Ф. Л. Библейская систематика. С. 152.

³⁶ См.: Эриксон М. Христианское богословие. С. 633.

³⁷ Об этом см.: Величие Пречистой Девы Богородицы / вступ. ст. и общ. ред. иерея Вадима Леонова. М., 2005. С. 259–296.

спасению не имеют никакого отношения. Этому мнению придерживается и У. Грудем: «Рождение Христа от Девы — это напоминание о том, что спасение не может быть результатом человеческих усилий, оно должно быть деянием Бога. Наше спасение происходит лишь благодаря сверхъестественному труду Бога»³⁸. Российский баптизм в лице М. В. Иванова полностью разделяет эту мысль: «Даже само появление Спасителя в нашем мире обошлось без обычного человеческого участия в процессе зачатия»³⁹. Кроме того, «вера в непорочное зачатие, — по мнению М. Эриксона, — важна просто потому, что об этом факте говорит Библия... противоположная позиция означает молчаливое отвержение авторитета Библии <...> и [тогда] в принципе у нас уже нет оснований придерживаться других ее учений»⁴⁰. Аналогичное мнение высказывает У. Грудем: «Особенно мы или нет важные богословские аспекты этого учения, мы должны верить в него прежде всего потому, что это утверждается Писанием. Подобное чудо, безусловно, не было слишком сложным для Бога, сотворившего мир, — любой, кто утверждает, что рождение от Девы было “невозможно”, просто признается в своем неверии в Бога Библии. Если мы хотим правильно понимать библейское учение о личности Христа, то важно начать именно с утверждения этого учения»⁴¹.

ЧАСТЬ II

Ипостасное единение природ во Христе

Рассматривая различные варианты соединения двух природ в Ипостаси Логоса, М. Эриксон не соглашается с учением о том, что у человечества Христа не было конкретной человеческой личности. Отрицание во Христе человеческой ипостаси, по его мнению, ведет

³⁸ Грудем У. Систематическое богословие. С. 403.

³⁹ Иванов М. В. Основы систематического богословия. С. 27 // <http://mbchurch.ru>

⁴⁰ Эриксон М. Христианское богословие. С. 577.

⁴¹ Грудем У. Систематическое богословие. С. 404.

к тому, что Христос соединился со всем человеческим родом. Кроме того, «утверждение, что Иисус является личностью лишь в Своем Божественном аспекте, очевидным образом исключает важнейшие черты Его человечности. Отрицание человеческой индивидуальности Иисуса подразумевает преобладание в Нем божественного, а это отдает аполлинаризмом»⁴². Такое учение об ипостасном соединении природ предполагает существование человеческой ипостаси Иисуса до момента Воплощения и напоминает несторианский нравственный союз двух ипостасей⁴³. В итоге у М. Эриксона получается учение о Христе как человеке обожествленном, а не о Боге вочеловечившемся. В отличие от него У. Грудем признает, что во Христе было две сущности, две воли и «два центра сознания или мышления <...> [которые] *не требуют* наличия у Иисуса двух разных личностей»⁴⁴, т.е. во Христе была одна Личность (Ипостась). Этому же мнения придерживаются Л. Беркхоф⁴⁵, Г. К. Тиссен⁴⁶, Ф. Л. Форлайнс; российский баптизм, по крайней мере на примере М. В. Иванова⁴⁷, также не разделяет крайностей М. Эриксона.

Общение свойств двух природ Христа

К своему учению об ипостасном единстве некоторые баптисты присоединили Православное учение об общении свойств (перихоресис, или *communicatio idiomatum*)⁴⁸; некоторые хотя и не упоминают этих терминов, тем не менее рассуждают о следствии соединения природ в Ипостаси Христа. Однако с учетом их представления

⁴² Эриксон М. Христианское богословие. С. 559.

⁴³ См.: *Леонов Вадим, свящ.* Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005. С. 186–193.

⁴⁴ *Грудем У.* Систематическое богословие. С. 430.

⁴⁵ См.: *Беркхоф Л.* Систематическое богословие. С. 359–362.

⁴⁶ См.: *Тиссен Г. К.* Лекции по систематическому богословию. СПб., 1994. С. 244.

⁴⁷ См.: *Иванов М. В.* Основы систематического богословия. С. 28. Режим доступа: <http://mbchurch.ru>

⁴⁸ См.: *Леонов Вадим, свящ.* Бог во плоти. С. 193–194.

о благодати и свойствах Божиих от Православного учения о перихоресисе осталось лишь номинальное перенесение свойств и имен двух природ на одну Ипостась, сведя реальное участие человечества Христа в Его Божеских свойствах к риторике, что порождает вербальные конструкты, не имеющие отношения к спасению.

Представление баптистов об общении свойств исходит из их учения о том, что «соединение природ [во Христе] не связано с переходом атрибутов [свойств] от одной природы к другой <...> Общение природ означает, что свойства двух природ принадлежат одной Личности неслитно <...> и нераздельно <...> Атрибуты не переходят от одной природы в другую; *иначе* (выделено мной. — Р. К.) это означало бы изменение комплекса атрибутов, а тем самым и природы; например, если бы бесконечность перешла в человеческую природу, то Божественная природа утратила бы полноту Своей Божественности»⁴⁹. Поэтому Бог в баптизме может действовать только субстанционально или не действовать никак.

Такое понимание общения свойств позволяет баптистам сказать, что «Господь умер», или Распятого именовать *Господом славы* (1 Кор. 2:8), но для них абсолютно невозможно даже предположить, что бездыханное тело Христа во Гробе является источником бессмертия. «Его [Христа] тело было безжизненным, неспособным исцелять, поднимать из мертвых, успокаивать бури»⁵⁰. Баптизм признает единение природ в Ипостаси, но отрицает возможность их реального соединения и общения по нетварным энергиям, поэтому их учение об общении свойств представляет собою несторианство на природном (онтологическом) уровне, тогда как эта древняя ересь отрицала и ипостасное единение, и общение свойств.

Размытость учения об ипостасном соединении и его непоследовательное применение в богословии баптизма ведут к тому, что баптисты отказываются именовать Деву Марию Богородицею, полагая, что Бога по сущности нельзя родить, так как Он нерождаем. Приписывая рождение природе, а не Ипостаси, они совершают еще одну ошибку, когда не принимают учения об обожении человечества во

⁴⁹ Райри Ч. Основы богословия. С. 293–294.

⁵⁰ Эрикссон М. Христианское богословие. С. 658.

Христе, которое также является основанием для именованя Девы Марии Богородицей⁵¹.

Об ограниченности Божества человечеством

Соединение человеческой и Божественной природ ведет, по мнению М. Эриксона, к ограничению действия во Христе Его Божеской природы. В словах Иисуса Христа: *Отец Мой более Меня* (Ин. 14, 28) — он видит указание на то, что полнота Божества не могла проявиться в Лице Христа ввиду Ее «функциональной подчиненности» и «функциональных ограничений, которые Его человеческая природа наложила на Божественную»⁵². «Он [Христос] по-прежнему обладал способностью быть всюду (вездесущность). Однако, как воплощенное существо, Он был ограничен в реализации этой Своей способности человеческим телом»⁵³.

Аналогичным образом, по М. Эриксону, «обладание знанием и проявления его зависели от человеческого организма, который развивался и постепенно приходил к познанию всего, от физического окружения до вечных истин. Таким образом, лишь постепенно Его ограниченная человеческая “психе” (душа) осознавала, Кто Он такой и что пришел исполнить»⁵⁴. В отличие от Эриксона Тиссен считает, что Христос всегда сознавал Себя Богочеловеком. «Иисус, вполне очевидно, всегда сознавал Свое Божество в Своем Божественном самосознании. Оно всегда являлось самым оперативным, даже в Его детстве»⁵⁵.

Для иллюстрации своих представлений об ограниченности Божества, наложенной человеческой природой, М. Эриксон приводит

⁵¹ «Святая Дева мыслится и называется Богородицею не только по причине естества Слова, но и по причине обожествления человеческой природы» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. III, 12 (56). М., 2003. С. 103).

⁵² *Эриксон М.* Христианское богословие. С. 626–627.

⁵³ Там же. М.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ *Тиссен Г. К.* Лекции по систематическому богословию. С. 245.

в пример боксера, «у которого во время боя одна рука привязана за спиной <...> Подобным образом Воплощение Христа представляло собой добровольно наложенное Им на Себя ограничение. Он не обязан был принимать на Себя человеческую природу, но на время Воплощения Он сделал это»⁵⁶. По причине ограниченности человеческой природой «Иисус чувствовал Себя зависимым от Отца в вопросах водительства, обретения силы и защиты от зла»⁵⁷, поэтому Эриксон говорит: «Мы делаем вывод, что именно равенства с Богом, а не образа Божия лишился Иисус, уничтожая Себя. Хотя по Своей природе Он не перестал быть тем же, что и Отец, в период Воплощения Он стал функционально подчиненным Отцу»⁵⁸; «Второе Лицо Троицы уничтожило и лишило Себя равенства с Богом, добавив или приняв человеческую природу»⁵⁹, поэтому для «для проявления Своей силы Он должен был обращаться к Отцу. Для использования божественных свойств требовалась как Его воля, так и воля Отца»⁶⁰. Эта же мысль у Ф. Л. Форлайнса: «Обычно считается, что для реализации всеведения и всемогущества Иисуса были установлены произвольные ограничения: Иисус отказался от самостоятельной реализации этих свойств, чтобы осуществлять их в определенной зависимости. В осуществлении этих свойств во время Его земной жизни Он был в повиновении воле Отца»⁶¹.

Различные формулы о зависимости действий Христа от Отца, предполагающие потерю, хотя бы кратковременную, равенства с Отцом возрождают субординационистские тенденции в учении о Святой Троице. Что же касается воли, то она едина, поэтому внутритроичные отношения на уровне природы невозможны, но если у каждого Лица Святой Троицы своя воля, то это ведет к троебожию.

Хотя Г. К. Тиссен считает, что «Христос совершал дела Своей собственной, присущей Ему, силой»⁶², не соглашаясь с различными

⁵⁶ Эриксон М. Христианское богословие. С. 627.

⁵⁷ Там же. С. 657.

⁵⁸ Там же. С. 626.

⁵⁹ Там же. С. 587.

⁶⁰ Там же. С. 657.

⁶¹ Форлайнс Ф. Л. Библейская систематика. С. 160.

⁶² Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию. С. 237.

суждениями о том, что Христос в состоянии уничижения действовал силою Святого Духа, но и он эту силу Христа ставит в «функциональную подчиненность» Отцу и заявляет: «Он [Христос] добровольно предпочел не пользоваться преимуществами Своего Божества, такими как всемогущество, вездесущность и всеведение, чтобы облегчить Свой путь... чтобы отождествиться с человеком»⁶³. И далее: «Он остался всеведущим, всемогущим и вездесущим, но лишь в той мере, в какой Отец Его гарантировал Ему проявление этих свойств. Это и повлекло за собой отказ от той славы, которой Он обладал у Отца <...> Тот факт, что это истинный взгляд, вполне очевиден хотя бы из того, что Иисус говорит о вещах, которые Отец показал Ему (см. Ин. 5, 20; 8, 38), которым учил Его (см. Ин. 8, 28) и которые поручил Ему совершать (см. Ин. 5, 36), как из того, что Отец дал Ему определенную власть (см. Ин. 10, 38) и что Отец *Духом Святым и силою помазал Иисуса* (Деян. 10, 38), чтобы Он хотя бы порою изгонял бесов силою Духа Святого (см. Мф. 12, 28), чтобы Он силою Духа Святого дал заповеди и повеления Апостолам (см. Деян. 1, 2) и чтобы Он Сам Себя принес в жертву Богу посредством вечного Духа»⁶⁴.

Эта пространная цитата показывает всю противоречивость, непоследовательность и самое главное — вскрывает непонимание сотеариологической сути христологии. Например, когда Г. К. Тиссен заявляет, что уничижение Христа «повлекло за собой отказ от той славы, которой Он обладал у Отца», он не допускает мысли, что прошение Христа о даровании Ему славы относится не к Его Божеству, Которое превечно является ее источником, но к Его человечеству.

Рассуждения баптистов об ограничении всемогущества, вездесущия и всеведения Христа Его человеческой природой несостоятельны, ибо нетварное не может быть ограничено тварным. Стремление баптистов как-то выйти из этой логической ловушки, используя выражение «функциональное ограничение природы», неубедительно. Ведь природы без свойств или действий не бывает, а возможность природного ограничения в энергиях говорит о качественном изъяне или деградации одной сущности под действием другой.

⁶³ Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию. С. 238.

⁶⁴ Там же.

Настаивая на ограничении Божества человечеством, баптисты парадоксальным образом впадают в другую крайность и утверждают, что Божественная воля ограничивает человеческую в ее проявлениях. Божественная воля, по У. Грудему, может действовать через человеческую волю так, как считает нужным, подавляя ее; тем самым он обнаруживает монофелитскую тенденцию в христологии. На вопрос: мог ли Иисус согрешить? — У. Грудем отвечает: «Моральная сила Его божественной природы была своего рода “стопором”, который в любом случае предотвратил бы грех (и поэтому мы можем сказать, что Иисус не мог согрешить)»⁶⁵. Таким образом, они признают, что во Христе свободная воля, но она действует в конечном итоге под водительством Божиим; значит, это одна воля, т.е. скрытое монофелитство.

Одним из следствий ипостасного союза является, по Г. К. Тиссену, вездесущее Христа и по Телу. «Человечность Христа сосуществует с Его Божественностью на каждом месте», так как обе природы пребывают в неразрывном союзе⁶⁶. Наделение человечества Христа Божественными свойствами возможно лишь в монофизитском контексте, что сближает Тиссена с Лютером, аллегорически представлявшем соединение природ следующим образом: они «сварены, приготовлены и перемешаны» вместе⁶⁷.

ЧАСТЬ III

О ведении и неведении Христа

Частным вопросом вышеназванной проблемы является вопрос ведения во Христе. Баптисты считают, что Христос обладал удивительным интеллектуальным знанием. «Он знал прошлое, настоящее и будущее в такой степени, которая недоступна обычному человеку...

⁶⁵ Грудем У. Систематическое богословие. С. 610.

⁶⁶ См.: Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию. С. 246.

⁶⁷ См.: Luther's Works / J. Pelikan, H. T. Lehman, eds. 55 vol. St. Louis, 1955–1976. Vol. 23. P. 122. Цит. по: Дробот В. Г. Учение Жана Кальвина о Евхаристии в контексте межпротестантской полемики 50–60-х годов XVI столетия. М., 2014. С. 48.

Однако это знание не было безграничным. Иисус часто задавал вопросы, и евангельские рассказы оставляют впечатление, что Он спрашивал потому, что не знал ответа»⁶⁸. Представление М. Эриксона о знании и ведении во Христе приводит его самого к недоумению: Христос знал о количестве мужей у самарянки и времени их появления, знал о предательстве Иуды (см. Мф. 26, 25), об отречении Петра (см. Мф. 26, 34), но не знал, когда и в какое время у мальчика-эпилептика проявились первые признаки болезни. «Иисус не знал, как долго страдал мальчик, а эта информация была необходима для того, чтобы применить правильное средство исцеления»⁶⁹. Не знал Он и о времени Своего Второго пришествия. «Свидетельство Библии идет даже дальше. Есть, по крайней мере, один случай, когда Иисус ясно заявил, что не знает определенной вещи. При обсуждении вопроса о втором пришествии Он сказал: *О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13, 32). Это откровенное заявление о незнании ответа»⁷⁰. И в другом месте: «В течение Своего пребывания на земле во время первого пришествия Он действительно не знал времени Своего второго пришествия. Это не означает, что Он не был Богом, это означает, что Его Божественная природа реализовывалась и существовала лишь во взаимодействии и в согласии с Его человеческой природой»⁷¹.

Выход из этой проблемы М. Эриксон видит в предположении о том, что, «возможно, Он обладал таким знанием, которое было Ему необходимо для выполнения Его миссии; во всем прочем Он находился в таком же положении, как и мы»⁷². Или другое психологическое объяснение: «Можно сказать, что Иисус сохранял всеведение, но оно было в подсознательной части Его Личности, Он не мог сознательно пользоваться им без помощи Отца. Можно провести аналогию с психологом, помогающим пациенту (с использованием лекарств, гипноза или других приемов) вспомнить вещи, погребенные в подсознании»⁷³.

⁶⁸ Эриксон М. Христианское богословие. С. 541.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же. С. 604.

⁷¹ Там же. С. 593–594.

⁷² Там же. С. 604.

⁷³ Там же. С. 657.

Ф. Л. Форлайнс, который следует Г. К. Тиссену о всеведении, пишет: «Однако Мк. 13, 32, как нам представляется, отчетливо говорит, что Иисус не знает срока Своего второго пришествия. Некоторые пытались решить проблему, предлагая другие интерпретации данного стиха. Но, по всей видимости, лучше принять этот стих в его прямом смысле и сделать вывод, что всеведение Иисуса было ограничено определенными рамками во время Его земной жизни. Предположение, что Он не знал этого Своей человеческой природой, но знал Своей Божественной природой, представляется несостоятельным. Иисус не сказал, что Его человеческая природа не знает. Он сказал, что Сын не знает»⁷⁴. Эта цитата может интерпретироваться и как пример эволюции субординационизма в арианство. Ведь если Сын как Богочеловек чего-то не знает, то он не Бог.

М. Эриксон приходит к заключению: «Обладание знанием и проявления его зависели от человеческого организма, который развивался и постепенно приходил к познанию всего, от физического окружения до вечных истин. Таким образом, лишь постепенно Его ограниченная человеческая “психе” (душа) осознавала, Кто Он такой и что пришел исполнить»⁷⁵. Если первая фраза сама по себе амбивалентна, то ее разъяснения во втором предложении вполне несторианское. В этой последней фразе Христос предстает как человеческая личность, обладающая индивидуальным неведением, возрастающая от неведения к ведению, осознающая Себя и Свое мессианское предназначение. Христос лишь умозрительно мог не знать по человечеству, но знал все по Единству Ипостаси.

Однако никакого интеллектуального обучения знанию, ведению и психического процесса возрастания в совершенстве, подобно Адаму, через исполнение заповедей в человечестве Христа не было, потому как *прежде неже разумети Отрочати благое или злое, отринет лукавое, еже избрати благое* (Ис. 7, 16).

В человечестве Христа ведение, познание мира не было результатом приращения знания в результате интеллектуальной работы через обучение знанию, не было в Нем и процесса осознания Своей идентичности. В евангельских выражениях: *Иисус же преуспевал*

⁷⁴ Форлайнс Ф. Л. Библейская систематика. С. 160.

⁷⁵ Эриксон М. Христианское богословие. С. 626–627.

в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков (Лк. 2, 52) и Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на Нем (Лк. 2, 40) — слово «преуспевал» означает, что Он выявлял премудрость в соответствии с преуспеянием в телесном возрасте⁷⁶, а не приобретал премудрость, которую имел в Себе в результате какого-либо процесса обучения⁷⁷, не заимствовал ее извне⁷⁸. Иисус не обучался, подобно обычным людям, у каких-либо учителей — Писание об этом не говорит.

⁷⁶ «Выявление же в Нем совершенной человеческой премудрости в соответствии с преуспеянием в телесном возрасте считалось преуспеянием [в премудрости]» (Иоанн Дамаскин, *прп.* Беседа сарацина с христианином, 38 // Иоанн Дамаскин, *прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 113).

⁷⁷ «Иисус “возрастал” по телу. Хотя Он мог бы от самой утробы достигнуть в меру мужеского возраста, но тогда мог бы показаться призраком; поэтому Он растет мало-помалу. С возрастом проявлялась премудрость Бога Слова. Ибо Он был мудр не по успеху в учении; прочь такая мысль! Поскольку же Он прирожденную премудрость открывал мало-помалу, то говорится, что Он успевал и “укреплялся духом” сообразно с возрастом телесным. Ибо если б Он явил всю мудрость в самом первом Своем возрасте, то показался бы чудовищным. А теперь, обнаруживая Самого Себя, сколь можно, в соответствии с возрастом, Он исполнял Домостроительство, не приемля мудрости. Ибо, что было бы совершеннее совершенного из начала? Однако ж Он присущую мудрость обнаруживает мало-помалу» (Феофилакт Болгарский, *блж.* Толкование на Евангелие от Луки. Благовестник: В 4 т. 3-е изд. М., 2013. Т. 3. Толкование на Евангелие от Луки. С. 55). «Для объяснения того, что значит “преуспевать в премудрости”, евангелист присовокупляет: “и возрасте”, ибо преуспеяние “в возрасте” называет успехом “в премудрости”» (там же. С. 58).

⁷⁸ «Спрашивал ты меня, точно ли Самосушая Премудрость, Владыка вселенских Христос, единый, полный, совершенный и от начала ни в чем не имеющий недостатка, как пишет о Нем Лука, *преуспеваше возрастом, премудростию и благодатию* (Лк. 2, 52)? Сие понимать должно не так, будто бы Христос откуда-либо извне заимствовал премудрость, которую имел в Себе. Потому что по Божеству Он весь Премудрость, непостижимое ведение, и благодать, и сокровище неистощимых благодатных даров. Но должно понимать сие так, что с преуспеянием человеческого возраста обнаруживалось в Нем для людей проявление Божеской премудрости и благодати» (Нил Синайский, *прп.* Письмо 282. Ходатаю по делам Афанасию // Нил Синайский, *прп.* Письма. Кн. 1. М., 2010. С. 119).

Можно допустить возможность чисто умственного (мысленного) представления о неведении человеческого естества Христа, не переходящего в актуальность, но оно реально не проявляющегося по причине общения свойств⁷⁹. Если Адам постигал логосы твари непосредственно (см. Быт. 2, 19), то тем более не был этого лишен и Христос, но с учетом телесного возрастания, а не интеллектуального процесса. Объяснения возрастания Иисуса в премудрости в Православии и баптизме отличаются друг от друга своей перспективой, как изображение на иконе от живописной картины. С православной точки зрения Божественная премудрость выявлялась во Христе по мере телесного взросления, а в баптизме — Иисус приобретал знание в ходе интеллектуальной работы.

Выводы

Отбросив Православное Предание и подвергая решения Вселенских Соборов и богословие святых отцов бесосновательной критике, баптисты ввели многочисленные ложные мнения в свою христологию, в которой возрождаются несторианские, монофизитские, монофелитские мотивы. Поэтому их заверения в том, что они разделяют общую христологию с православными и не принимают христологию нехалкидонских церквей, бесосновательны.

Заблуждения баптистов в сфере в христологии опровергают один из основных тезисов баптизма — Писание как единственный и достаточный источник вероучения, где оно истолковывает само себя, и оно же есть критерий истины⁸⁰. Принципиальные различия в исходных установках при толковании Св. Писания у баптистов

⁷⁹ См.: *Сидоров А. И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа (Мф. 24,36; Мк. 13,32; Лк. 2,52; Ин. 11,34) и его решение в контексте святоотеческого предания // *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера). М., 2011. С. 302–348.

⁸⁰ Критику этого тезиса см.: *Конь Р. М.* Несостоятельность сектантского герменевтического принципа «Писание изъясняет само себя» (на примере баптизма) // Вопросы богословия. 2019. № 1. С. 140–157.

и святых отцов⁸¹ показывают, что богословская мысль в баптизме жестко скована буквализмом. Баптизм игнорирует опыт Предания Церкви, в котором содержится критика христианских ересей, появившихся «преимущественно из некорректного толкования новозаветных Писаний, как было в случае с гностицизмом, оригенизмом, арианством и христологическими ересями (несторианством, монофизитством и монофелитством)»⁸², и, более того, ставит его под сомнение, за исключением решений некоторых Вселенских Соборов. Отвергая опытное познание Истины и аскезу как необходимое условие очищения сердца и стяжания дара рассудительности и различения помыслов и духов⁸³, баптизм оказался беспомощным при решении богословских проблем, будь то христологических или принадлежащих иным областям богословского знания, например, эсхатологии⁸⁴.

Источники

Беркхоф Л. Систематическое богословие. Мн.: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2014.

Грудем У. Систематическое богословие / пер. с англ. СПб.: Мирт, 2004.

⁸¹ О святоотеческом подходе при истолковании Св. Писания на примере прп. Максима Исповедника см.: *Доброцветов П. К.* Священное Писание как предмет созерцания у прп. Максима Исповедника // Экзегетика и герменевтика Священного Писания: Сб. мат-лов I и II Богословских научных конференций, проходивших в МДА 27.10.2005 и 22–23.11.2006. Кафедра библеистики Московской православной духовной академии, 2007. Вып. 1. С. 63.

⁸² *Доброцветов П. К.* Учение о ступенях последовательного развития греха, добродетели и Богопознания в экзегетическом произведении прп. Максима Исповедника «Вопросы и затруднения» // Там же. С. 78.

⁸³ См.: *Рябишин Г. А., иерей.* Дар различения (διάκρισις) в учении преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Газского // Церковь и время. Т. 88. М., 2019. С. 49–67; *Он же.* Дар различения (διάκρισις) в учении преподобного Макария Великого (Макариевский корпус) // Церковь и время. Т. 90. М., 2020. С. 55–78.

⁸⁴ См.: *Веселов Е., свящ.* Ложные пророчества о будущем в свете Христовой истины: православная оценка эсхатологических доктрин баптистов, пятидесятников, адвентистов Седьмого дня и свидетелей Иеговы. М., 2019.

- Иванов М. В.* Основы систематического богословия // Библиотека сайта Московской Центральной Церкви ЕХБ. Режим доступа: <http://mbchurch.ru>
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры / пер. с греч. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / пер. с греч. М.: Мартис, 1997.
- Нил Синайский, прп.* Письма / пер. с греч. М.: Благовест, 2010.
- Райри Ч.* Основы богословия / пер. с англ. М.: Духовное возрождение, 1997.
- Тиссен Г. К.* Лекции по систематическому богословию / пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 1994.
- Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Луки. Благовестник: В 4 т. 3-е изд. / пер. с греч. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.
- Форлайнс Ф. Л.* Библейская систематика / пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 1996.
- Эриксон М.* Христианское богословие / пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 2002.
- Величие Пречистой Девы Богородицы / вступ. ст. и общ. ред. иерея Вадима Леонова. М.: Паломник, 2005.
- Всесвятая: Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сб. работ / вступ. ст., сост. и общ. ред. иерея Вадима Леонова. М.: Паломник, 2001.

Литература

- Веселов Е., свящ.* Ложные пророчества о будущем в свете Христовой истины: православная оценка эсхатологических доктрин баптистов, пятидесятников, адвентистов седьмого дня и свидетелей Иеговы. М.: Изд-во «У Никитских ворот», 2019.
- Давыденко О., прот.* Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
- Доброцветов П. К.* Священное Писание как предмет созерцания у прп. Максима Исповедника // Экзегетика и герменевтика Священного Писания: Сб. мат-лов I и II Богословских научных конференций, проходивших в МДА 27.10.2005 и 22–23.11.2006. Кафедра библеистики Московской православной духовной академии, 2007. Вып. 1. С. 62–75.
- Доброцветов П. К.* Таинственное присутствие Христа в святых по апостольскому и святоотеческому учению // Материалы кафедры богословия: 2010–2011 годы. Сергиев Посад: Московская Православная Духовная Академия, 2011. С. 228–282.
- Доброцветов П. К.* Учение о ступенях последовательного развития греха, добродетели и богопознания в экзегетическом произведении прп. Максима Исповедника «Вопросы и затруднения» // Экзегетика и герменевтика Священного Писания: Сб. мат-лов I и II Богословских научных

- конференций, проходивших в МДА 27.10.2005 и 22–23.11.2006. Кафедра библеистики Московской православной духовной академии, 2007. Вып. 1. С. 76–85.
- Дробот В. Г.* Учение Жана Кальвина о Евхаристии в контексте межпротестантской полемики 50–60-х годов XVI столетия: Дис. канд. богословия. М.: ПСТГУ, 2014.
- Иванов М. В.* Источники богословия российского баптизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 3/4. С. 242–246.
- Конь Р. М.* Несостоятельность сектантского герменевтического принципа «Писание изъясняет само себя» (на примере баптизма) // Вопросы богословия. 2019. № 1. С. 140–157.
- Конь Р. М.* Православная миссия среди сект. Часть I // БВ. 2018. № 29. № 2. С. 203–232.
- Конь Р. М.* Православная миссия среди сект. Часть II // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 185–204.
- Конь Р. М.* Представление баптистов о благодати // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 3 / Сретенская духовная семинария; Под. общ. ред. архим. Тихона (Шевкунова). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 81–94.
- Конь Р. М.* Сектоведческая тематика в трудах святителя Феофана Затворника // Русская патрология: Материалы академической конференции. Сергиев Посад: МДА, 2009. С. 267–309.
- Кураев А., диак.* Протестантам о Православии. Клин: Христианская жизнь, 2006.
- Леонов Вадим, свящ.* Антропологический идеал совершенства // Вестник ПСТГУ. Серия IV: «Педагогика. Психология». М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. Вып. 2. С. 81–92.
- Леонов Вадим, свящ.* Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М.: Драккар, 2005.
- Леонов Вадим, прот.* Основы православной антропологии. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016.
- Матаков К. А.* Православие и протестантизм: сравнительный анализ доктрин (Апокалипсис протестантского разума). Брянск: Ладомир, 2011.
- Подберезский И. В.* Быть протестантом в России. М.: Благовестник, 1996.
- Рябинин Г. А., иерей.* Дар различения (διάκρισις) в учении преподобного Макария Великого (Макариевский корпус) // Церковь и время. Т. 90. М., 2020. С. 55–78.
- Рябинин Г. А., иерей.* Дар различения (διάκρισις) в учении преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Газского // Церковь и время. Т. 88. М., 2019. С. 49–67.

Сидоров А. И. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа (Мф. 24:36; Мк. 13:32; Лк. 2:52; Ин. 11:34) и его решение в контексте святоотеческого предания // *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера). М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 302–348.

Сидоров А. И., проф. Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению преподобного Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалласию», 61) // *Сидоров А. И., проф.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 5. М.: Сибирская Благовонница, 2017. С. 622–645.

Key Features of the Modern Baptist Christology

Roman M. Kon'

PhD in Theology,
Associate Professor of Moscow Theological Academy,
141300 Sergiev Posad, The Holy Trinity-St. Sergius Lavra
taurusmda@gmail.com

For citation: Kon' Roman M. «Key Features of the Modern Baptist Christology». *Diakrisis*. 2019. № 2 (2). P. 133–158. DOI:10.54700/diakrisis.2019.2.2.007

Abstract

In modern Russia, Neo-protestant sects, Baptists in particular, aim to claim to be protestant denominations and state that they practice the same Christology as the Orthodox. The study object of this article is to investigate specific features of the Baptist doctrine on the connection of the Divine and Human nature in Christ hypostasis, to identify the specific features of the Baptist belief of the coinherence (perichoresis, *communicatio idiomatum*), and to analyse the Baptist doctrine on reciprocal influence of the two natures, in particular, the question of knowledge in Christ. The range of questions under discussion includes the baptists' views on the Virginal Conception and Ever Virginity of Godmother, that are also connected with Christology.

Key words: sect, heresy, Baptism, Perichoresis, *Communicatio idiomatum*, coinherence, Nestorianism, Monophysitism, Monothelism, Virginal Conception, Ever Virgin, Mother of God.

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВИЧ КОЦЮБА

АПОЛОГЕТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ
ПЕТЕРБУРГСКОГО ПЕРИОДА
СВЯТИТЕЛЯ ИННОКЕНТИЯ
ХЕРСОНСКОГО

Вячеслав Иванович Коцюба

доктор философских наук, доцент департамента философии
учебно-научного центра гуманитарных и социальных наук МФТИ
(Московский физико-технический институт (Государственный
университет))

Для цитирования: *Коцюба В.И.* Апологетические статьи петербургского периода святителя Иннокентия Херсонского // Диакрисиc. 2019. № 2 (2). С. 159–173. DOI:10.54700/diakriscis.2019.2.2.008

Анотация

УДК 27-29

В статье рассматриваются статьи свт. Иннокентия (Борисова) о бытии Божиим, о необходимости чудес для откровенной религии, написанные им для журнала «Христианское чтение» в период преподавания в Санкт-Петербургской духовной академии. Анализируются аргументы автора, их связь с традицией духовно-академической философии, близость с позицией Якоби, критика свт. Иннокентием рационализма в западной теологии, его подход к философии религии Канта.

Ключевые слова: русская патрология, богословие, духовно-академическая философия, чудеса, святитель Иннокентий (Борисов), Якоби, Кант, Фихте.

Святитель Иннокентий (Борисов), архиепископ Херсонский (1800–1857), после окончания в 1823 г. Киевской духовной академии был направлен в Санкт-Петербургскую духовную семинарию на должность инспектора и профессора церковной истории. Здесь 10 декабря 1823 г. он принял монашество с именем Иннокентий, в тот же день был рукоположен в диакона, а через три недели в иеромонаха.

В 1824 г. в журнале Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение» появилась статья иеромонаха Иннокентия (Борисова) «О бытии Божиим». Статья вышла без указания автора, но ее принадлежность святителю Иннокентию подтверждается его собственным признанием в письме Белюгину от 26 сентября 1824 г.¹ В этой статье, носящей апологетический характер, автор ставит перед собой задачу показать путь, прямо ведущий к живому убеждению в бытии Бога. К этому убеждению, согласно мысли автора, можно привести через:

- 1) историческое объяснение того, каким образом вера в бытие Божие стала всеобщей и постоянной;
- 2) философское рассмотрение силы и достоинства различных способов убеждения в бытии Бога;
- 3) предложение практических способов того, как можно удостовериться в истине бытия Божия и предохранить себя от неверия.

По первому пункту будущий святитель Иннокентий приводит суждения древних авторов о всеобщности распространения религиозных верований в Древнем мире. Эта всеобщность обусловлена тем, что человек имеет в душе идею о Боге как Существо самосущем, все совершенном, духовном. Поэтому последующие поколения людей не отвергали предание о бытии Бога. Подтверждение истинности бытия Бога люди находили:

¹ См.: Материалы для истории Киевской духовной академии // Киевская старина. 1882. Т. 1. № 3. С. 515. Кроме того, сохранился экземпляр указателя к журналу «Христианское чтение» за первые 12 лет, в котором профессором Вершинским были на полях указаны авторы некоторых статей, в том числе и статьи святителя Иннокентия (Борисова). См.: *Родосский А. С.* К истории редакции журнала «Христианское чтение» // ХЧ. 1896. № 9/10. С. 350.

а) в голосе совести. Отец Иннокентий приводит слова Сенеки из 41-го письма к Луцилию: «Бог близ тебя <...> Без Бога никто не может соделаться добродетельным... Святой Дух обитает в нас и следит за нашими поступками»². Понятие о совести есть не только у философов, но в языках самых разных народов. И в этом отношении, замечает будущий святитель, наш язык «более заключает в себе истинно философского духа, нежели сколько онаго содержится в сочинениях многих философов»³. Поскольку наряду с философами, которые, подобно Сенеке, готовы скорее согрешить против системы, чем против совести, есть немало таких, которые в угоду своим системам грешат против совести, отвергая бытие Бога;

б) в природе, поскольку, как отмечает отец Иннокентий, в порядке мироздания усматривается высший разум Бога. Примечательно, что будущий святитель делает акцент не столько на рациональном аргументе целесообразного устройства мироздания, сколько на разумном чувстве восхищения миром природы. Здесь, несомненно, сказывается личное отношение автора, которого впоследствии М. А. Максимович, лично знакомый со свт. Иннокентием, назовет «великим любителем природы и весны»⁴. В статье иеромонах Иннокений пишет: «Опыт научает, что идея Божества, быв изгнана из сердца слепыми умозрениями, снова исполняет и проникает душу, коль скоро обращают чистый взор ума на природу»⁵;

в) в уважении к здравому смыслу человеческого рода: вера в Бога была у всех народов во все времена, что свидетельствует о ее истинности, поскольку никто не может обманывать всех, замечает отец Иннокентий, снова ссылаясь на Сенеку.

Будущий святитель в качестве подтверждения истинности бытия Бога также указывает на

г) древнюю историю израильского народа;

² «...*Prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos... Bonus vero vir sine deo nemo est*» (Seneca. Ad Lucilium epistolae morales, 41, 2). Слова Сенеки переданы в переводе, содержащемся в статье свт. Иннокентия

³ *Иннокентий Херсонский, свт.* О бытии Божиим // ХЧ. 1824. Ч. 13. С. 154.

⁴ *Максимович М. А.* Письма о Киеве. М., 1869. С. 51.

⁵ *Иннокентий Херсонский, свт.* О бытии Божиим... С. 156.

д) историю христианства и его благотворное воздействие на человечество;

е) личные обстоятельства жизни человека, приводящие его к вере в Бога и к укреплению этой веры.

Далее он обращается ко второму пункту: к философским способам убеждения в бытии Бога, которые имеют место в силу несовершенства познания, опирающегося только на здравый смысл. Последний не всегда может защитить от сомнений. Отец Иннокентий указывает на наличие в человеке идеи Бога, на которую указывали философы начиная с древности (Сократ, Филон Александрийский, Цицерон и др.). Идея Бога, без которой нельзя было бы прийти к заключению о бытии Бога из познания природы, составляет, по мысли автора, как бы сущность ума, поскольку в сознании Божества как самосущего, вечного и невидимого начала всего сущего проявляется действие ума как способности. Очевидно, отец Иннокентий здесь имеет в виду, что ум как способность проявляет себя прежде всего в стремлении познать абсолютное первоначало всего. В то время подобные представления о значении идеи Бога в уме человека имели широкое распространение в курсах по философии духовных учебных заведений. В пору обучения в Киевской духовной академии будущий святитель изучал философию у о. Иоанна Скворцова (1795–1863), который определял философию как познание всеобщего, имеющее свое начало от идеи Существа Бесконечного⁶. В Московской духовной академии преподаватель философии В. И. Кутневич, указывая на умственное познание как основной источник знания в философии, отмечал, что разум «проникает мыслью в самого себя и созерцает идею абсолютного»⁷. «Только идея о Боге содействует человека действительным человеком»⁸, — пишет о. Иннокентий.

⁶ См.: *Скворцов И. М.* О связи между философией и богословием: Речь профессора философии и математики Ивана Михайловича Скворцова, сказанная 27 октября 1817 г. при открытии Киевской духовной семинарии (перевод с латинского подлинника) // Киевские епархиальные ведомости. 1893. № 8. С. 201.

⁷ *Кутневич В. И.* Вступительная философская лекция (по студенческой записи): [с краткими сведениями об авторе проф. Московской духовной академии] // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1864. Ч. 23. Кн. 5–6. С. 641.

⁸ *Иннокентий Херсонский, свт.* О бытии Божиим... С. 180.

Затем будущий святитель оценивает отношение философии своего времени к учению о бытии Бога и обращается к изображению исторического развития современной ему философской мысли, прошедшей, согласно мнению автора, последовательно три стадии. (1) Первую представляют такие философы, как Лейбниц, Вольф и Штаттлер⁹, которые употребляли все усилия, чтобы доказать бытие Бога математическим способом. Но это, как отмечает о. Иннокентий, было проявлением «безрассудной самонадеянности метафизики — доказать совершенно то, что превыше всех доказательств»¹⁰. Таким образом, первой стадией у о. Иннокентия оказывается время распространения и популярности школьной философии вольфианства в первой половине XVIII века, в котором философия излагалась по образцу основанного на ясных аксиомах и строгих доказательствах математического знания. В лице Христиана Вольфа, которого историки философии называют «последним великим схоластиком»¹¹ и вместе с тем «одним из родоначальников философского просвещения»¹², была предпринята попытка построить основанную на рациональных метафизических принципах грандиозную универсальную систему знания, включающего в качестве своей части *Theologia naturalis*. Но не случайно современники Вольфа указывали на несовместимость с религиозным требованием подчинения разума вере его притязаний все рационально обосновать¹³.

(2) Первый период, однако, продолжался недолго. Как отмечает будущий святитель, на смену философии, страстно желающей все доказывать, пришла философия, полагавшая для себя славу в разрушении того, что было доказано. В этой не названной автором по имени философии, «вводящей нравственность во святая святых, а религию

⁹ *Штаттлер Бенедикт (1728–1797)* — католический богослов-иезуит, профессор теологии Университета Иннсбрука, член Баварской академии наук, в философии сторонник Лейбница и Вольфа.

¹⁰ *Иннокентий Херсонский, свт.* О бытии Божиим... С. 187.

¹¹ *Bronisch J.* Was ist Aufklärung? Vernunft und Religion bei Christian Wolff // Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Heft 7. 2011. S. 255.

¹² *Жуков В. А.* Метафизика Вольфа и ее место в истории философии Нового времени // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. С. 8.

¹³ *См.: Li Juan.* Metaphysik zwischen Tradition und Aufklärung: Wolffs Theologia naturalis im Kontext seines Gesamtwerkes. Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades einer Doktorin der Philosophie. Marburg, 2014. S.14.

изгоняющей в преддверие»¹⁴, нетрудно узнать критическую философию Канта. Но дух критицизма, как пишет о. Иннокентий, «с его бедным *пособием предполагаемого* Божества, свободы и бессмертия совершенно не способен доставить успокоения сердцу, жаждущему света любви и жизни»¹⁵. Будущий святитель весьма точно охарактеризовал учение Канта о Боге и нравственности. В «Критике практического разума» Кант называет осуществление высшего блага в мире необходимым объектом воли. Высшее благо складывается из двух составляющих: нравственности (в идеале — нравственного совершенства, святости — полного согласия воли с нравственным законом) и счастья. Условием практического осуществления первого являются свобода воли и бессмертие души, поскольку, по мнению Канта, требуемое моральным законом нравственное совершенство недостижимо в чувственно воспринимаемом мире. Мы можем (и должны) только постоянно приближаться к нему на пути бесконечного прогресса, а это предполагает бесконечность нашего существования. Условием достижения счастья (когда все происходит согласно воле и желаниям человека) является бытие Бога как Творца природы, обладающего разумом и волей, желающего и способного привести природу в такое отношение к желаниям человека, какого этот человек заслуживает по своей нравственности, Бога, по справедливости вознаграждающего счастьем людей добродетельных как его достойных и наказывающего злых. Но Кант, следуя выводам «Критики чистого разума», не допускающим возможности признания реальности чего-либо сверхчувственного, не считает три названных условия реально существующими и называет только постулатами практического разума, подчеркивая, что «эти постулаты — не теоретические догмы, а предположения в необходимо практическом отношении»¹⁶. Таким образом, разум у Канта не приходит к признанию истинности свободы, бессмертия и бытия Бога, а субъективно постулирует их для нужд практической нравственной деятельности, оставаясь в неведении относительно того, есть они на самом деле или нет.

¹⁴ *Иннокентий Херсонский, свт.* О бытии Божиим... С. 188.

¹⁵ *Иннокентий Херсонский, свт.* О бытии Божиим... С. 189.

¹⁶ *Кант И.* Критика практического разума / пер. с нем. СПб., 1995. С. 234.

(3) Такая философия, как у Канта, отмечает о. Иннокентий, не могла дать успокоения сердцу человека, по природе имеющего врожденное стремление к религии. И потому фаза критицизма, стремившегося заменить религию учением о нравственности, не могла быть долгой. «Ум снова почувствовал влечение к раскрытию идеи Безусловного Существа <...>. Люди с гением почли обязанностью возвратить идеям ума то уважение, которым они донныне пользовались»¹⁷. Здесь будущий святитель, видимо, говорит о таких мыслителях, как Якоби и Фихте в поздний период его творчества, когда на него оказывал значительное влияние Якоби. Якоби выступал с критикой кантовской философии с позиций теизма и защищал учение об идеях разума. Обращение к религии и учение, аналогичное учению об идеях разума, возводящих человека к Богу, было характерно и для позднего Фихте. Так, в «Наставлении к блаженной жизни» Фихте описывает третью точку зрения на мир, а именно точку зрения «истинной и более высокой нравственности» сравнительно с нравственностью порядка и закона, характерной для Канта. Высшая нравственность хотя и признает закон высшим и реальным принципом, но закон творческий, имеющий целью сделать человечество тем, что оно есть по своему определению, — отображением, откровением Божества. Исходным пунктом этой точки зрения является признание того, что подлинно реальным является святое, доброе, прекрасное¹⁸. Эта точка зрения пролагает путь к более высокому религиозному взгляду на мир. Впоследствии свт. Иннокентий в лекциях «О религии вообще» будет прямо обращаться к философии Фихте, что показывает его хорошее знакомство с ней.

«Теперь все мыслящие видят, — пишет о. Иннокентий, — что Божество, будучи высочайшим предметом познания, не может быть выводимо ни из чего-либо высшего, которого в отношении к Нему нет и быть не может, ни из чего-либо низшего, которое есть только слабое отражение высочайшего; <...> оно для каждого здравого и не возмущенного страстями ума должно быть очевидным само по себе»¹⁹. Под мыслящими, возможно, подразумеваются мыслители,

¹⁷ *Иннокентий Херсонский, свт.* О бытии Божиим... С. 188.

¹⁸ См.: *Fichte J. G.* Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. Hamburg: Meiner, 2012. S. 68.

¹⁹ *Иннокентий Херсонский, свт.* О бытии Божиим... С. 189.

подобные Якоби. На это указывают последующие слова о. Иннокентия: «Все согласны в том, что умозрения не могут сообщить сердцу ощущения Божества и что для того, дабы сии умозрения сделать возможными по их началу, плодовитыми по следствиям, надлежит начинать и оканчивать исследования о Божестве ощущением оною в сердце»²⁰. В сказанном заметна близость к позиции «философии чувства и веры» Гамана и Якоби, противопоставляющей себя как рациональной теологии вольфианства, так и критицизму Канта. Будущий святитель подчеркивает апофатический характер познания беспредельного Бога, он уверен: никогда не увенчаются успехом попытки «все-изъясняющего догматизма» «измыслить такое начало Богопознания, коим бы разрешались все вопросы <...> рождающиеся из непостижимости Божественного естества»²¹. Непостижимость бесконечного Бога для ограниченного человеческого ума делает невозможным, согласно о. Иннокентию, и опровержение истины бытия Божия. Правильный подход в отношении бытия Бога автор видит в признании его неоспоримой истиной и в благоговейном сознании неизмеримости для человека глубин Божиих. Если же мыслитель предастся желанию постичь непостижимое, он будет принужден строить предположение за предположением, теорию за теорией, всегда идти вперед в своих умозрениях, не имея права прервать нить своих размышлений и вместе с тем всегда оставаясь на одном и том же месте, и в итоге так ни к чему и не придет. Между этими двумя подходами нет ничего среднего. «Тот, кто не соглашается принимать непостижимых истин, доколе не постигнет их совершенно, никогда не успеет постигнуть оных; никакие опыты исследования не удовлетворят его любопытству, а посему он никогда не будет в состоянии принять сих истин; он должен навсегда оставаться жертвою сомнений»²², — заключает будущий святитель. Отец Иннокентий представляет в статье четыре позиции в отношении к богопознанию, которые могут быть изображены следующей схемой:

²⁰ *Иннокентий Херсонский, свт.* О бытии Божиим... С. 189.

²¹ Там же. С. 191.

²² Там же. С. 196.

обнять созерцанием полноту Божества				
		можем (тогда либо, либо)		не можем (или, или)
позиция	Божество заключаем в пределы человеческого	человека возводим на степень Божества	признаем нечто постижимое и непостижимое в Боге	по причине непостижимости отвергаем в Боге и постижимое
следствие	но то, что заключено в эти пределы уже и не будет Божеством	такое созерцание не будет человеческим		
итог	безбожие	самонадеянность всеизъясняющего догматизма	правильный подход	отрицание познаваемости Бога

По мысли о. Иннокентия, о доказательстве бытия Божия можно говорить лишь в смысле демонстрации невозможности доказательств небытия Бога и в утверждении благоразумия признающих последнее. Автор полагает, что разум может и должен найти в самом себе побуждение к допущению бытия Бога, и притом как непостижимого для разума.

Одним из лучших путей к очевидности бытия Бога автор считает жизнь в Боге через устремление сердца к истинному, доброму, прекрасному, поскольку источником неверия является жизнь вне Бога (т.е. вне исполнения заповеданного Богом). В связи с этим будущий святитель в качестве практического средства уверения себя в бытии Бога предлагает следующий императив: «Поступай так, как ты должен поступать, если Бог действительно существует, — и ты никогда не будешь сомневаться в том, что Бог действительно существует»²³. Кто живет в Боге, тот имеет доказательство истинности своей веры в самом себе и не нуждается во внешних умственных доказательствах.

Объяснение значения чудес для религии. Побуждением к написанию статьи «О необходимости чудес для откровенной религии» для о. Иннокентия, как он сам пишет об этом, стало впадение

²³ *Иннокентий Херсонский, свт.* О бытии Божиим... С. 224.

многих христианских вероисповеданий его времени, после былого безрассудного пристрастия к чудесам, в другую крайность: тайное или явное отвращение от чудес, стремление исключить их из аргументов, доказывающих бытие Бога. Такое стремление, по мнению автора, слишком идеализирует современных людей. Бог стремится привлечь к себе грешников, чтобы спасти их. Такие люди, находясь в бедственном нравственном состоянии, невнимательны к духовным предметам, погружены в чувственные пороки, исполнены предрассудков. Они не способны поначалу оценить внутреннее нравственное достоинство истинной религии. Для них нужны такие признаки Божественного Откровения, которые и грубых людей могли убедить в том, что с ними говорит Бог. Таким убедительным аргументом для язычников и были чудеса. Но этот аргумент имеет силу и для просвещенных философов, убеждая их в том, что Откровение есть «дар неба, а не плод земли»²⁴. Несправедливо думать, пишет о. Иннокентий, что в просвещенном XIX веке чудеса стали не нужны. Богооткровенная религия содержит истины, таинственные для ума, как, например, учение о Святой Троице. В отношении к таким истинам философ столь же мало, как и простолюдин, понимает внутреннюю возможность их²⁵ и потому также нуждается в сверхъестественных свидетельствах Богооткровенности христианской религии. Без таких свидетельств религия Откровения не имела бы преимуществ перед естественной религией. Множество ложных чудес не может умалить силы чудес истинных, удостоверяющих происхождение определенного учения от Бога, как от наличия поддельных монет подлинные не теряют своей цены. «Тот, кто, убоившись труда различать истинные чудеса от ложных, принял бы за правило не принимать никаких чудес, поступил бы так же безрассудно, как и тот, кто, не желая озабочивать себя различием правильных умозаключений от софизмов,

²⁴ *Иннокентий Херсонский, свт.* О необходимости чудес для откровенной религии // ХЧ. 1830. Ч. 40. С. 221.

²⁵ Христиан Вольф, учение которого в течение полувека была основой преподавания философии в духовных академиях, полагал задачей философии изучение всего возможного, насколько оно возможно. См.: *Wolff Chr. Discursus praeliminaris de Philosophia in genere // Philosophia rationalis sive Logica... Francofurti-Lipsiae, 1732. § 29. P. 13.*

решился бы не верить никаким умозаключениям»²⁶. Отец Иннокентий вскрывает источник отрицательного отношения к чудесам в его время: последнее происходит от общего неприятия всего сверхъестественного. Есть люди, готовые принять веру в Бога, но отрицающие чудеса в принципе. Но таковые либо хотят под видом религии Богооткровенной ввести естественную, либо проявляют непоследовательность в суждениях. Таким людям автор указывает на то, что Христос и апостолы творили чудеса и ссылались на них и потому отвержение чудес есть неверие им.

В противовес отрицающим чудеса автор отмечает, что «лучшие из новейших философов <...> думали о значении чудес для откровенной религии совсем иначе»²⁷. Интересной особенностью данной статьи архим. Иннокентия является неожиданная для данной темы апелляция к взглядам Канта, которые автор противопоставляет позиции отрицателей чудес. Отец Иннокентий ссылается на те места в «Религии в пределах только разума», в которых Кант говорит о принципиальной возможности чудес с точки зрения разума и об украшении чудесами новой христианской религии, которые, правда, он советует ценить только в историческом отношении. Кант действительно высказывает аргумент в объяснение надобности чудес, в чем-то сходный с доводами о. Иннокентия: «Если религия, основанная только на культе и обрядности, придет к своему концу и затем должна будет появиться религия, основанная на духе и истине (морального образа мыслей), то учреждение последней, хотя она в этом и не нуждается, в истории будет сопровождаться и словно бы украсится чудесами, дабы возвестить конец первой, которая без чудес не имела бы никакого авторитета»²⁸. Кант допускает теоретическую возможность чудес, поскольку считает, что нельзя доказать их невозможность. Но далее он расходится с архим. Иннокентием, поскольку не желает допускать никакого практического участия сверхъестественного (силы и благодати Бога) в религиозной жизни человека, сводя последнюю

²⁶ *Иннокентий Херсонский, свт.* О необходимости чудес для откровенной религии... С. 226.

²⁷ Там же. С. 228.

²⁸ *Кант И.* Религия в пределах только разума // Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т.6. С. 90.

только к исполнению нравственного долга. Здесь явственно выражает себя отличие, можно сказать, онтологизма Православия, признающего реальность и надобность онтологического воздействия Бога на человека для его исправления и спасения — и морализма религиозного учения Канта, отвергающего всякое реальное взаимодействие между Богом и человеком.

Отец Иннокентий отмечает, что и те последователи Канта, которые проникли в дух его философии, также не отрицали чудес и не думали исключать их из доказательств Богооткровенной религии. Далее он приводит ссылки из «Опыта критики всяческого Откровения» Фихте и лекций Шеллинга о методах академического образования. Фихте в вышеназванном сочинении высказывает согласные с доводами архим. Иннокентия суждения относительно необходимости чудес для уверения далеких от нравственного совершенства людей в том, что Откровение исходит от Бога. Фихте пишет, что чистая религия разума и естественная религия основаны на моральном чувстве, а религия Откровения обращена к тем, кто утратил это чувство, и должна это чувство еще только сформировать. Поэтому Откровение должно привлечь внимание погруженных в чувственность людей привычными для них средствами, а именно путем чувственности, т.е. чего-то такого, что произвело бы впечатление на них²⁹.

Шеллинг в своих лекциях выступал с критикой современной ему теологии за то, что она далеко отошла от своей идеи, избегая всякого умозрения и непрестанно углубляясь во всевозможные филологические и исторические критические исследования. При которых, как отмечал Шеллинг, главное искусство состоит в том, чтобы постараться объяснить естественными причинами, филологически или психологически, как можно больше библейских чудес. Но что дает устранение таким образом из Библии многих чудес, если такую операцию невозможно проделать со всеми упоминаемыми в Библии чудесами? Шеллинг особенно критикует бессодержательный метод такой теологии, стремящейся в библейских высказываниях видеть одни обороты восточного красноречия и вкладывающей в них

²⁹ См.: *Fichte J. G. Versuch einer Kritik aller Offenbarung* / hrsg. J. Kirchmann. Berlin, 1871. S. 84 etc.

плоские понятия приятного ей здравого смысла, современной морали и религии³⁰.

Выводы. Апологетические сочинения свт. Иннокентия Херсонского в период его преподавания в Санкт-Петербургской духовной академии подтверждают свидетельства современников³¹ о его значительной эрудиции в области западной теологии и философии XVIII–XIX столетий. В статьях продуманно связываются в целях апологетики богословская и философская проблематика. При этом автор, используя аргументы известных философов, не становится их последователем. В данных работах ярко выражено негативное отношение будущего святителя к рационализму и критицизму в богословии, его тяготение к мистической и нравственно-аскетической составляющим Богопознания.

Источники

Кант И. Критика практического разума / пер. с нем. СПб.: Наука, 1995.

Кант И. Религия в пределах только разума // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. С. 5–222.

Кутневич В. И. Вступительная философская лекция (по студенческой записи): [с краткими сведениями об авторе проф. Московской духовной академии] // Прибавления к Творениям св. Отцов. М., 1864. Ч. 23. Кн. 5–6. С. 635–646 (1-я паг.).

Максимович М. А. Письма о Киеве. М.: Тип. М. П. Погодина, 1869.

Скворцов И. М. О связи между философией и богословием: Речь профессора философии и математики Ивана Михайловича Скворцова, сказанная 27 октября 1817 г. при открытии Киевской духовной семинарии (перевод с латинского подлинника) // Киевские епархиальные ведомости. 1893. № 8. С. 199–206.

Материалы для истории Киевской духовной академии // Киевская старина. 1882. Т. 1. № 3. С. 499–519.

Иннокентий Херсонский, свт. О бытии Божиим // ХЧ. 1824. Ч. 13. С. 147–225.

³⁰ См.: *Schelling F. W. J. von.* Vorlesungen über die Methode des academischen Studium. Tübingen, 1802. S. 203–204.

³¹ См.: *Ростиславлев Д. И.* Петербургская Духовная Академия до графа Протасова // Вестник Европы. 1872. Т. V. Кн. 9. С. 174–175.

- Иннокентий Херсонский, свт.* О необходимости чудес для откровенной религии // ХЧ. 1830. Ч. 40. С. 212–232.
- Fichte J. G.* Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. Hamburg: Meiner, 2012.
- Fichte J. G.* Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Hrsg. J. Kirchmann. Berlin, 1871.
- Schelling F. W. J. von.* Vorlesungen über die Methode des academischen Studium. Tübingen, 1802.
- Wolff Chr.* Philosophia rationalis sive Logica: methodo scientifica pertractata et ad scientiarum atque vitae aptata. Francofurti; Lipsiae, 1732.

Литература

- Жучков В. А.* Метафизика Вольфа и ее место в истории философии Нового времени // Христиан Вольф и философия в России. СПб.: Изд-во РГХИ, 2001. С. 8–106.
- Родосский А. С.* К истории редакции журнала «Христианское чтение» // ХЧ. 1896. № 9/10. С. 343–361.
- Ростиславлев Д. И.* Петербургская Духовная Академия до графа Протасова // Вестник Европы. 1872. Т. V. Кн. 9. С. 152–207.
- Bronisch J.* Was ist Aufklärung? Vernunft und Religion bei Christian Wolff // Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Heft 7. 2011. S. 251–256.
- Li Juan.* Metaphysik zwischen Tradition und Aufklärung: Wolffs Theologia naturalis im Kontext seines Gesamtwerkes. Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades einer Doktorin der Philosophie. Marburg, 2014.

Apologetic Articles of the Petersburg Period of Saint Innocent of Kherson

Viacheslav I. Kotsyuba

DSc in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy
Moscow Institute of Physics and Technology
9 Institutskiy per., Dolgoprudny, Moscow Region
141701, Russian Federation
vk1993@mail.ru

For citation: Kotsyuba, Viacheslav I. «Apologetic Articles of the Petersburg Period of Saint Innocent of Kherson». *Diakrisis*. 2019. № 2 (2). P. 159–173. DOI:10.54700/diakrisis.2019.2.2.008

Abstract

The article examines the articles of St. Innocent (Borisov): on the existence of God, on the necessity of miracles for the religion of revelation, written by him for the magazine «Christian reading» during his teaching at the St. Petersburg Theological Academy. The author analyzes the arguments of St. Innocent, their connection with the tradition of ecclesiastical-academic philosophy, closeness to the position of Jacobi, criticism of rationalism in Western theology by St. Innocent, his approach to the philosophy of religion of Kant.

Keywords: Russian patrology, theology, Ecclesiastical-academic philosophy, miracles, St. Innocent (Borisov), Jacobi, Kant, Fichte.

ДИАКРИСИС

№ 2 (2) • 2019

Научный журнал
Московской духовной академии
С 2021 г. — Сретенской духовной академии

ISSN 2713-1130

Редакция журнала «Диакрисис» сердечно благодарит руководство Фонда свт. Василия Великого и лично учредителя Фонда К. В. Малофеева за предоставленную возможность публикации серии избранных глав из трактата «Амфилохии» свт. Фотия Константинопольского в переводе профессора МГУ Д. Е. Афиногенова, выполненном по гранту данного Фонда.

Также редакция сердечно благодарит приход храма Живоначальной Троицы в Старых Черемушках г. Москвы и его настоятеля — благочинного Андреевского церковного округа г. Москвы, члена Редакционного совета журнала «Диакрисис» протоиерея Николая Карасева за финансовую помощь в издании журнала.

Обложка М. А. Михальчук
Литературный редактор И. В. Леонтьева
Переводчик на английский Е. Е. Карчевская
Выпускающий редактор А. Н. Доброцветова
Корректор О. В. Грецова, И. В. Леонтьева
Верстка Г. Н. Иванова

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: diakrisis.red.mda@list.ru

Формат 70x100/16. Печ. л. 11.
Подписано в печать 12.04.2021

Отпечатано в типографии
ПАО «Т8 Издательские Технологии»
www.t8print.com, e-mail: tv@t8print.ru
Москва, Волгоградский пр-т, 42, корп. 5, «Технополис Москва»
Тел.: 8 499-322-38-30