

Научный журнал  
Сретенской духовной академии

# ДИАКРИСИС

2020

№ 1 (5)

Сретенская духовная академия  
Москва  
2022



Scientific Journal  
of Sretensky Theological Academy

# DIAKRISIS

2020  
№ 1 (5)



Sretensky Theological Academy  
Moscow  
2022

ISSN 2713-1130

Рекомендовано к публикации  
Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р22-201-0001

Диакриси́с: Научный журнал / Сретенская духовная академия. — М., 2022. —  
№ 1 (5). — 176 с.

ISSN 2713-1130

«Диакриси́с» (Diakrisis) — научный журнал Сретенской духовной академии, издаваемый Научным центром патрологических исследований им. проф. А. И. Сидорова при кафедре богословия СДА. 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

- © Сретенская духовная академия, 2022
- © Научный центр патрологических исследований  
кафедры богословия Сретенской духовной  
академии им. проф. А. И. Сидорова, 2022
- © П. К. Доброцветов, 2022

# РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

## **Главный редактор:** Павел Кириллович Доброцветов

кандидат богословия, кандидат философских наук,  
доцент Сретенской духовной академии,  
руководитель Научного центра патологических исследований  
кафедры богословия СДА им. проф. А. И. Сидорова

## **Научные редакторы:** Вячеслав Иванович Коцюба

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

## **Роман Михайлович Конь**

кандидат богословия, доцент Сретенской духовной академии

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

**Алексей Иванович Сидоров**

профессор Сретенской духовной академии,  
доктор церковной истории, руководитель Научной школы  
патологических исследований кафедры богословия МДА

*Сергий Правдолюбов, протоиерей*

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

*Вадим Леонов, протоиерей*

кандидат богословия, ректор Сретенской духовной академии,  
доцент СДА

*Николай Карасев, протоиерей*

доктор богословия, кандидат философских наук

*Алексей Михайлович Белов*

доктор филологических наук,  
доцент МГУ им. М. В. Ломоносова,  
профессор Сретенской духовной академии,  
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 Московского физико-технического института,  
доцент Сретенской духовной академии

# EDITORS

## **Chief editor:** Pavel Kirillovich Dobrotsvetov

PhD in Theology, PhD in Philosophy,  
Associate Professor of Sretensky Theological Academy,  
Professor of Perevinsky Theological Seminary,  
Head of the Patrological Researches Scientific Center of the Theology  
Department of Sretensky 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 Sretensky Theological Academy

## EDITORIAL BOARD

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

*Alexey Ivanovich Sidorov*, Professor of Sretensky 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*, Doctor of 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 Sretensky Theological Academy, 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 syr. 24 (19-й трактат)**

Издание, предисловие, примечания и приложение  
иером. Никона (Скарги)

- 31      **Свт. Фотий Константинопольский**

**Амфилохии. 76, 78–80**

Перевод с греческого и примечания Д. Е. Афиногенова

- 62      **Блж. Августин Гиппонский**

**Толкование на Послание Иоанна к Парфянам.**

**Рассуждение 8**

Перевод с латинского и примечания В. М. Тюленева

ИССЛЕДОВАНИЯ

- 78      **Павел Кириллович Доброцветов**

**Аллегореза и символизм в «Ареопагитиках» (Часть II)**

- 97      **Священник Василий Бобров**

Исторический обзор употребления понятия  
«бесстрастие» в античной философии и святоотеческой  
письменности I–VIII веков

- 128     **Иеромонах Иоанн (Пахачев)**

Значение пребывания в келье для духовной жизни  
монаха по учению «Apophtegmata Patrum»

- 142     **Олег Игоревич Ласточкин**

Персоналистическое богословие архим. Софрония  
(Сахарова) в свете Православного Предания

- 160     **Роман Михайлович Конь**

К вопросу о проблематике теории познания Р. Штейнера

- 168     **Священник Илья Горюнов**

Сравнительный анализ методов исследования  
западного эзотеризма в концепции Антуана Февра  
и в Православной традиции

# CONTENTS

- 11 List of Abbreviations

## EDITIONS AND TRANSLATIONS

- 12 An Orthodox Syrian Manuscript of Isaac of Nineveh's  
1st Volume, Sinai Syr. 24 (Treatise 19)  
Edition, Foreword, and Comments by hieromonk Nikon (Skarga)

- 31 **St. Photius of Constantinople**  
Amphilochia. 76, 78–80  
Translated from Greek and Notes by D. E. Afinogenov

- 62 **St. Augustine of Hippo**  
Tractates on The Epistle of Saint John to Parthians  
Tractate 8  
Translated from Latin into Russian and Comments by M. V. Tyulenev

## RESEARCHES

- 78 **Pavel K. Dobrotsvetov**  
Allegorism and Symbolism in Corpus Areopagiticum (Part II)
- 97 **Priest Vasily Bobrov**  
Historical review of the use of the concept of “apatheia”  
in ancient philosophy and patristic writings of the I–VIII  
centuries
- 128 **Hieromonk John (Pakhachev)**  
The importance of staying in a cell for the spiritual life of a  
monk according to the teachings of “Apophtegmata Patrum”
- 142 **Oleg Lastochkin**  
The Personalist Theology of archimandrit Sophrony  
(Sacharov) in the Light of Orthodox Tradition
- 160 **Roman M. Kon’**  
The Problematics of Rudolph Steiner’s Theory of Cognition
- 168 **Priest Ilya Goryunov**  
Comparative analysis of the methods of research of Western  
Esotericism in the Conception of Antoine Febvre and the  
Orthodox Tradition

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник
- 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  
(19-й трактат)

ИЗДАНИЕ, ПРЕДИСЛОВИЕ, ПРИМЕЧАНИЯ  
И ПРИЛОЖЕНИЕ

**Иеромонах Никон (Скарга)**

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

**Для цитирования:** *Исаак Сирина, прп.* Православная сирийская рукопись 1-го тома прп. Исаака Сирина, Sinai syr. 24 (19-й трактат) / издание, предисловие, примечания и приложение иером. Никона (Скарги) // Диакрисиc. 2020. № 1 (5). С. 12–30. DOI:10.54700/diakriscis.2020.1.5.001

**Аннотация**

УДК 27-29(82-091)

В публикации представлен сирийский текст 19-го трактата рукописи Sin. syr. 24. В предисловии говорится о наличии трактатов Синайской рукописи, которые не вошли в греческий перевод. Указываются текстологические особенности публикуемого трактата, которые поддерживают другие рукописи, как западно-сирийской, так и восточно-сирийской редакции, что позволяет говорить об определенной зависимости двух указанных редакций от Синайского списка. В приложении предложен экзегетический и сравнительный анализ 19-го трактата восточно-сирийской редакции. Проведенный текстологический и экзегетический анализ показывает, что данный трактат, находящийся не во всех рукописях восточно-сирийской традиции, дошел до нас в испорченном виде и может быть отнесен к разряду сомнительных текстов, приписываемых прп. Исааку Сирину.

**Ключевые слова:** Исаак Сирина, Феодор Мопсуестийский, Библиейская экзегеза, 19-й трактат восточно-сирийской редакции, новые переводы.

## Предисловие

В Синайской рукописи<sup>1</sup> присутствуют шесть трактатов, которые не были переведены на греческий язык и, соответственно, не вошли в так называемый 1-й том прп. Исаака Сирина. Согласно последовательному расположению в Синайской рукописи, эти трактаты имеют следующую нумерацию: 19, 21, 22, 24, 27, 29<sup>2</sup>.

В 2019 г. перевод этих трактатов был выполнен М.Г. Калининым, и в качестве приложения они были включены в книгу прп. Исаака Сирина «Слова подвижнические»<sup>3</sup>. В предисловии к этому изданию<sup>4</sup> сообщается о том, что из 14 переведенных трактатов пять

<sup>1</sup> См. таблицу соотношений трактатов: *Никон (Скарга) иером.* Православная сирийская рукопись 1-го тома прп. Исаака Сирина, Sinai syr. 24 (18-й трактат) // Диакрисиc. 2019. № 1 (1). С. 20–49; [Miller]. The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Boston, 2011. P. 575.

<sup>2</sup> В издании Беджана они соответствуют трактатам: 20–21, 23, 24, 26, 29, 31.

<sup>3</sup> См.: *Калинин М.Г.* Приложения // *Исаак Сирин, прп.* Слова Подвижнические. [Сергиев Посад,] 2019. С. 526–580. На наш взгляд, странным представляется начало приложения, в котором помещаются новопереведенные тексты. На первой странице представлена фотография листа из православной рукописи X в., тогда как в самом приложении публикуется перевод, сделанный с несторианской рукописи XIII в. Еще более удивляет, почему М.Г. Калинин (думаю, что для сиролога это не может быть простой ошибкой) выбрал лист, в котором, как сам он считает, содержится текст, приписываемый монофизитскому писателю Филоксену.

<sup>4</sup> См.: От редакции. С. 5–8. Важно отметить, что самым древним памятником, содержащим 1-й том прп. Исаака Сирина, является Синайская рукопись Sin. syr. 24, VIII–IX в. В противовес этой рукописи М.Г. Калинин указывает другую несторианскую рукопись, Vat. syr. 367, которую некоторые ученые датируют VIII веком. Однако по палеографическим признакам эта рукопись близка к рукописям VIII–IX вв. (см.: *Кессель Г.М.* Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исаака Ниневийского // *Исаак Сирин, прп. (Мар Исхак Ниневийский).* Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А.В. Муравьева. М., 2016. С. 72) и фактически выступает ровесницей Синайскому списку. К тому же ватиканская рукопись сильно повреждена и содержит неполный том: 25 трактатов из 82. По замечанию Г.М. Кесселя, в исследовании Шабо эта рукопись рассматривалась в разряде неаутентичных текстов (см.: *Кессель Г.М.* Рукописная традиция... С. 57, примеч. 184): скорее всего, Шабо имел в виду поврежденность рукописи. При наличии этих фактов рукопись Vat. syr. 367 может выступать в качестве первоисточника рукописной традиции (восточно-сирийской редакции) наряду с Синайским списком.

присутствуют в православных (мелькитских) рукописях<sup>5</sup>. К сожалению, перевод был выполнен М.Г. Калининым с поздней некритически изданной несторианской рукописи Mardin 46 (XIII в.). Хронологический промежуток между этой рукописью и Синайским списком насчитывает пять веков. По этой причине, как мы полагаем, нельзя с достаточной уверенностью считать, что Мардинский список объективно передает оригинальный текст первоначальной рукописной традиции<sup>6</sup>.

Текстологические особенности 19-го трактата заключаются, в частности, в том, что в Синайской рукописи 19-й трактат представлен как один и не разбит на два отдельных, в отличие от изданного

<sup>5</sup> М.Г. Калинин допускает ошибку: в мелькитской традиции известны не пять, а семь (вернее будет сказать, шесть) из переведенных трактатов: 20-й и 21-й трактаты (по нумерации, введенной Беджаном) в мелькитских рукописях представлены как один трактат. См.: Sin. syr. 24, fol. 6r–6v; Vat. syr. 125, fol. 11r–11v.

<sup>6</sup> Опубликованный Беджаном текст не совсем точно передает оригинальную рукопись. Беджаном были внесены неоговоренные эмэндации. Присутствующие на полях исправления вносились им в основной текст без всякого комментария (см.: *Кессель Г.М.* Рукописная традиция... С. 65). Очень часто Беджаном вносились эмэндации в основной текст, а основной текст вносился в аппарат (см. там же. С. 64). Вообще, издательская деятельность этого католического ученого вовсе не безупречна. По выражению отечественного сиолога Г.М. Кесселя, «издания сирийских текстов Беджана зачастую далеки от норм критической работы с текстом» (там же. С. 57). Соответственно, и переводы с этих текстов уже не могут восприниматься как в полном смысле воспроизведение оригинала. Намного лучше было бы, если бы свои переводы М.Г. Калинин сделал с оригинальной рукописи, — тогда они имели бы совсем другой научный интерес. И еще небольшое замечание, скорее даже пожелание. Для православного читателя в первую очередь не только интересными, но и востребованными являются те слова прп. Исаака Сирина, которые находятся в православных (мелькитских) рукописях 1-го тома и которые не были переведены на греческий язык. С перевода этих слов, как нам представляется, и нужно было начинать знакомить русского православного читателя. И перевод этих слов нужно было делать не с несторианской рукописи XIII в., а с Синайской Sin. syr. 24 (VIII в.), переписанной в том же монастыре св. Саввы Освященного, в котором и был сделан греческий перевод на рубеже VIII–IX вв. Тогда, безусловно, перевод этих слов гармонично вписался бы в общий контекст 1-го тома и внес бы ту полноту, которую недосадили греческие переводчики.

П. Беджаном сирийского текста<sup>7</sup>. В таком же виде трактат находится и в другой мелькитской рукописи — Vat. syr. 125, а также в монофизитской Vat. syr. 562 и несторианской Berolin. or. quart. 1159. В Синайской рукописи при сопоставлении текста с другими рукописями обнаруживается лакуна, которая, по всей видимости, связана с опиской переписчика. Эта же лакуна отражена и в вышеперечисленных трех рукописях, что может указывать на определенную их зависимость от Синайского списка.

<sup>7</sup> В этом издании это мемры 20 и 21. См.: *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa* / Ed. P. Bedjan. Paris; Leipzig, 1909. P. 161–163.







למלך קדושה ורחוקה \* למלך גב ושיאם כגובה  
 והוא יעמוד. מנצחם כפינה נחלתם למלך יבנה  
 מלך ורחוקה מלך: והפיהם לשתעבדם \* חן זינה  
 ורחוקה ורחוקה. והחלם והחלם והחלם למלך למלך.  
 למלך גב והוא מלך והחלם כחיון והחלם: והחלם  
 והחלם והחלם והחלם והחלם והחלם והחלם.

## Приложение

### 19-й ТРАКТАТ ВОСТОЧНО-СИРИЙСКОЙ РЕДАКЦИИ

19-й трактат, принадлежащий к восточно-сирийской редакции, отсутствует в древних мелькитских (православных) рукописях и во всех списках западно-сирийской редакции; кроме того, он также отсутствует в одной древней несторианской рукописи Brit. Add. 14632, fol. 45r. Сразу после 18-го трактата (если следовать нумерации, введенной Беджаном) находится 20-й трактат. Такое же расположение трактатов имеют и другие несторианские рукописи: Berolin. or. quart. 1159 и Berolin. or. oct. 1258. В последней из них 19-й трактат вынесен в конец корпуса. В другой несторианской рукописи из Британской библиотеки Brit. Add. 14633, этот трактат сопровождается глоссой, в которой говорится, что эту вставку сделали несториане<sup>1</sup>. Возможной причиной этому, как мы понимаем, является частое упоминание в этом трактате Феодора Мопсуестийского. Действительно, в 19-м трактате присутствуют три отсылки к «Блаженному толкователю». В первой мы видим крайне восторженную, как выражается Г. Биккель, похвалу Феодору Мопсуестийскому. Во второй имеется отсылка на комментарий Феодора к книге Деяний апостолов. В третьей — отсылка к толкованию на Книгу Иова. Разберем все три фрагмента.

<sup>1</sup> Fol. 43v. Отметим, что немецкий сиролог Густав Биккель к первым двум фрагментам сделал свое замечание. Так, он пишет: «Однако одна монофизитская пометка на полях объясняет эту связь как несторианскую интерполяцию; на самом же деле она лишь подчеркивает бесполезность этой связи (она не является цитатой как таковой, а лишь дополнением после как-то ничего не значащей заметки о том, что и Феодор в своем комментарии Деяний апостолов и во всех своих сочинениях высказывался так же) и никак не подтверждает связь Исаака с Феодором Мопсуестийским, а лишь является чрезмерно напыщенной похвалой в его адрес». *Bickell G. Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, zum ersten Male aus dem Syrischen übersetzt. Kempten, 1874. S. 280).*

## Первый фрагмент цитации

Относительно первого цитирования необходимо отметить, что в этом «похвальном» фрагменте перечисляются библейские книги, в которых Феодор говорил о «чине откровений»: Бытие, Книга Иова, 12-ти пророков, Деяния апостолов и Евангелие от Матфея. Однако автор 19-го трактата только отчасти использует примеры из этих книг. Например, пророчества и откровения из 12-ти пророков вовсе не используются. Станным становится также и то, что автор 19-го трактата чаще приводит примеры из тех книг, которые у Феодора не перечисляются. Так, примеры из апостольских Посланий приводятся двенадцать раз, Книга Исход цитируется восемь раз и т.п. Кроме того, можно наблюдать, как фрагмент, состоящий из похвалы Феодору, разрывает повествование: «... потому, что он был в изумлении, как говорит Писание. [Фрагмент похвалы.] Ибо шесть видов откровений упоминает Писание»<sup>2</sup>.

Обращает на себя внимание также одна особенность. Автор 19-го трактата, несмотря на присутствующие отсылки к Феодору, заметно вступает в противоречие с экзегетическим методом Мопсуестийского толкователя. Например, то, что автор 19-го трактата относит к «чину высоких прозрений и знания о естестве Божиим»<sup>3</sup>: *Ты Христос, Сын Бога живого* (Мф. 16, 16) и *Который есть образ невидимого, через Которого и веки сотворил* (Кол. 1, 15–16; Евр. 1, 1–2). В толковании этих фрагментов Феодор Мопсуестийский говорил обратное, а именно что в этих фрагментах не открывается «знание о естестве Божиим». В своем толковании на Евангелие от Матфея (см. Мф. 16, 16) Феодор пишет: «Как Нафанаил через такое исповедание не представляет имеющим познание о Божестве, так и Марфа через такое исповедание не доказывает своего познания о Божестве, а равно и блаженный Петр»<sup>4</sup>. Об этом же свидетельствует и Раввула, еп. Эдесский, в письме

<sup>2</sup> Калинин М.Г. Приложение... С. 528.

<sup>3</sup> Там же. С. 532.

<sup>4</sup> *Theodorus Mopsuestenus. Ex libro primo de incarnatione [actio IV, XXV] // Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Concilii actiones VIII / Ed. J. Straub. Berlin, 1971 (ACO; [T. IV], vol. I). P. 55. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. Константинопольский 2-й. Вселенский V. СПб., 1996. Собрание 4-е, § 25. С. 324.*

свт. Кириллу Александрийскому: «Он (Феодор) говорит, что и апостол не признавал Христа за Бога (см. Мф. 16, 16), но что на вере, которая в человеке, создана Церковь»<sup>5</sup>. В толковании второго фрагмента Феодор также исключает «знание о естестве Божиим». По свидетельству прп. Исихия Иерусалимского, опираясь на указанные фрагменты, Феодор говорил, «что Он — не воплотившееся Слово, но человек, через возвышение жизни и совершенство страданий соединенный с Богом Словом»<sup>6</sup>. В толковании на первые стихи Послания к Евреям (см. Евр. 1, 1–2) Феодор пишет: «<...> подлинно, под этим надобно разуметь воспринятого человека <...> совершенно не имеющего ничего общего с Богом Словом»<sup>7</sup>.

Подобное противоречие можно встретить и в «четвертом чине пророчества». Автор 19-го трактата утверждает, что откровения «бывали пророкам, которые за много веков предсказывали будущее»<sup>8</sup>, тогда как известно, что Феодор исключал подобную возможность пророкам предсказывать события «за много веков» и все пророчества ограничивал той эпохой, в которой жил тот или иной пророк<sup>9</sup>.

Стоит отметить, что классификация шести видов откровения у автора 19-го трактата имеет несколько искусственный и условный характер и создает немалую путаницу. Так, например, к откровению посредством чувств автор относит «лествицу Иакова», тогда как это откровение, по библейскому повествованию, было во сне (см. Быт. 28, 12) и, соответственно классификации 19-го трактата, должно быть отнесено к шестому виду откровений — «во сне». Явление «купины» не может быть отнесено к откровению посредством стихий, так как огонь, который не опалял купину, был нематериальный. Откровение о «скинии», скорее, можно отнести ко второму виду откровений, но автор 19-го трактата относит его к первому виду — посредством

<sup>5</sup> *Rabbula Edessenus*. Epistola ad sanctum Cyrillum contra impium Theodorum [actio V] // Concilium Universale Constantinopolitanum. P. 89. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. Собрание 5-е. С. 356.

<sup>6</sup> *Hesychius Hierosolymitanus*. Ab Ecclesiastica historia [actio V] // Concilium Universale Constantinopolitanum. P. 90. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. Собрание 5-е. С. 357.

<sup>7</sup> Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. Собрание 5-е. С. 349.

<sup>8</sup> *Калишии М.Г.* Приложение... С. 531.

<sup>9</sup> См.: *Тимофеев Борис, свящ.* Типология в толковании пророчеств у Феодора Мопсуестийского // ХЧ. 2016. № 2. С. 206.

чувств. В явлении трех Ангелов Аврааму содержится пророчество, и, по сути дела, это главная причина откровения, но автор 19-го трактата об этом даже не упоминает и относит это явление к откровению посредством чувств.

В конце трактата наш автор совсем запутался в предложенной им же самой классификации пророчеств. Так, например, в начале 19-го трактата автор утверждает, что «чин откровения» выше человеческого знания<sup>10</sup>, в конце же трактата, напротив, считает, что «откровения не являются точным [знанием] об истине <...>. Также и действия [Божии], и чудеса в тех откровениях не должно называть знанием и истиной»<sup>11</sup>, — и далее: «От них ведь невозможно получить [познание] о предведении Божиим, или о непостижимости естества Его, или понимание тайн воли Его о людях и прочее, что достигается здравым знанием о Нем»<sup>12</sup>. Здесь мы видим, что «здравое знание о Нем», т.е. о Боге, является более точным свидетельством, чем само «откровение и действие Божие»<sup>13</sup>. Такое странное утверждение автора 19-го трактата содержит несколько противоречий с мыслями, содержащимися как в самом 19-м трактате, так и в писаниях прп. Исаака Сирина.

Например, из того же 19-го трактата нам известно, что в откровении сообщаются «знания о вещах мира грядущего и о чине воскресения и изменения тел человеческих, и так далее <...> а также и знания о естестве Божиим»<sup>14</sup>, но, как мы видим, это же утверждение отвергается автором 19-го трактата: от этих откровений «невозможно получить познание о предведении Божиим или о непостижимости естества Его»<sup>15</sup>. Также можно видеть, что и в следующем, 20-м трактате прп. Исаак утверждает, что, напротив, именно в откровении сообщается знание «о естестве сущности Его»<sup>16</sup>. Возможно, такие явные противоречия и стали причиной тому, что переписчик рукописи *Verolinum* *or. oct.* 1258 не стал включать эти фрагменты в рукопись.

<sup>10</sup> См.: *Калинин М.Г.* Приложение... С. 527.

<sup>11</sup> Там же. С. 534.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же. С. 532.

<sup>15</sup> Там же. С. 534.

<sup>16</sup> Там же. С. 535.

## Классификация откровений у Феодора Мопсуестийского

Теперь необходимо уточнить, действительно ли Феодор в своих книгах говорил о шести видах откровений. У Мопсуестийского толкователя можно встретить некоторую классификацию откровений, но она носит характер скорее обобщения, нежели распределения. Так, Феодор отождествляет такие понятия, как «видение» и «слово Господне». «Писание, — пишет Феодор, — называет “словом Господним” такое действие, по которому пророки через духовное дарование получали познание о будущем, а “видением” оно называет то же самое действие, именно Божественное откровение, по которому им общалось познание о неизвестном. Так как пророки, с одной стороны, невыразимым образом получали чрез благодатное воздействие на их душу Духа Божия некоторые умосозерцаемые представления, а с другой — они воспринимали и познание о будущем как бы от кого-то говорящего, по воздействию на них Святаго Духа, то Писание поэтому и называет оное видением и словом Господним»<sup>17</sup>.

В другом месте Феодор снова объединяет откровения, полученные в экстатическом состоянии, с откровениями, полученными во время сна. Так, в комментарии на книгу пророка Наума он пишет: «Все пророки познание о неизреченных тайнах получали в экстатическом состоянии, ибо нужно было, чтобы умы их находились далеко от настоящего мира и были через это способны возвыситься исключительно к одному созерцанию открываемых предметов. Подобно тому как мы не в состоянии бываем вполне постигнуть слова учителя, если не отрешимся от всего стороннего и не направим нашего внимания только на его слова, так точно и пророки в состоянии ли были понять те грозные и неизреченные Божественные откровения, если бы их дух не отрешился от всего земного? <...> И как во сне мы, отрешаясь от настоящего состояния тела, воспринимаем открывающиеся нашему духу образы, так и пророки созерцают открывающееся им, когда их ум поставляется под благодатное действие Святаго

<sup>17</sup> *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Abdiam prophetam // PG. 66. Col. 308.*  
Рус. пер.: Гурьев П.В. Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890. С. 211.

Духа»<sup>18</sup>. В этом месте Феодор отождествляет откровение во сне и откровение наяву, что не соответствует классификации 19-го трактата.

В целом у Феодора нельзя встретить той классификации шести видов откровения, которые предлагает автор 19-го трактата, ссылаясь на учение Феодора. Также у Феодора есть пример откровения, который не приводится в 19-м трактате. «Иногда пророкам казалось, что Господь как бы рукою касался их ума, чтобы передать им необходимое учение. Отсюда и получило свое начало употребление в Писании выражения: “и была на мне рука Господня”»<sup>19</sup>. И еще один пример откровения посредством «восхищения»: «Иногда же пророки испытывали внезапное восхищение своего духа Духом Божиим к получению откровений о будущем. В таком, например, состоянии находился пророк Наум при получении им откровения о Ниневии и обозначил это состояние словом “восхищение”<sup>20</sup>. Однако пример «мысленного восхищения» у автора 19-го трактата восходит не к пророку Науму, а апостолу Павлу (см. 2 Кор. 12, 2–4). «Поэтому, собственно, было два главных способа получения ими (пророками. — *и. Н.*) Божественных откровений: один — непосредственное сообщение им Божественных истин и определений в просто бодрственном состоянии, а другой — откровение им неизвестного в экстатическом состоянии»<sup>21</sup>. Такое делает заключение П.В. Гурьев в разделе «Учение Феодора Мопсуестийского о пророчествах».

## Второй фрагмент цитации

Перейдем к рассмотрению фрагмента толкования на Деяния апостольские. По свидетельству Густава Биккеля, это место «не является цитатой как таковой»<sup>22</sup>. По мнению издателей текста, трудно определить, где заканчивается предполагаемая цитата<sup>23</sup>. Если следовать за наблюдением Биккеля, то можно предположить, что отсылку

<sup>18</sup> *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Nahumum prophetam* // PG. 66. Col. 401–404. Рус. пер.: Гурьев П.В. Феодор, епископ Мопсуестский. С. 211–212.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Гурьев П.В. Феодор, епископ Мопсуестский. С. 212.

<sup>22</sup> *Bickell G. Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates. S. 280.*

<sup>23</sup> См.: Калинин М.Г. Приложение... С. 530, примеч. 4.



на «Блаженного Толкователя» сделал не автор 19-го трактата, а переписчик, который заметил параллель и решил закрепить это место цитацией. В самом деле, при внимательном прочтении этого фрагмента можно обнаружить вмешательство переписчика. В этом фрагменте находится несколько противоречий, обнаруживающих несогласованность внутри самой цитаты и несогласованность ее с библейским текстом. В стихе сказано: *И те, кто шли с Павлом по пути, стояли в оцепенении, слыша голос, а никого не видя* (Деян. 9, 7). Акцент делается на том, что шедшие с Павлом «слышали голос, а никого не видели». В толковании же, приписываемом Феодору, повторяется этот тезис, но затем опровергается: «В молчании и без слов, охваченные сомнением, поскольку чувственно восприняли голос, который говорил с ним, и видели свет, который явился ему, насколько возможно им было видеть, они видели<sup>24</sup>, — чтобы Савлу потом не показалось, что он выдумал то, что произошло и на него подействовало, тогда как никто из бывших с ним не слышал и не видел, поскольку они никого не видели»<sup>25</sup>. Наличие таких противоречий и размытость границ цитаты могут свидетельствовать об интерполяции в этом фрагменте.

### Третий фрагмент цитации

И наконец, рассмотрим третье место в 19-м трактате, где имеется ссылка на «Блаженного толкователя». В 5-м параграфе говорится, что «все откровения, которые для научения людей и наставления их о вещах дает Бог», и далее следует утверждение, что «это ясно показывает Блаженный толкователь в томе втором на Иова»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Последняя фраза опущена в переводе М.Г. Калинина, тогда как в переводе митр. Илариона она сохраняется, что соответствует сирийскому тексту. (См.: *Bedjan*, 1909. P. 157). Необходимо добавить, что после слов «и они видели» в сирийском тексте стоит точка, которая может указывать на конец предполагаемой цитации. Переводчики нарушают эту пунктуацию, в результате чего действительно становится трудно определить границы цитаты.

<sup>25</sup> *Калинин М.Г.* Приложение... С. 530. См. также перевод митр. Илариона (Алфеева): *Исаак Сирийский, прп.* О Божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты. СПб., 2013. С. 293–294.

<sup>26</sup> Там же. С. 295. См. также: *Калинин М.Г.* Приложение... С. 533.

Здесь возникает следующий вопрос. Если Феодор действительно учил, что в книге Иова были разного рода Божественные откровения, то из этого следует, что эта книга боговдохновенна, так как через нее Бог открывал Себя людям «для научения людей». А если в книге Иова присутствуют истинные откровения, то это значит, что они были даны для кого-то и кому-то. Таким образом, признается историческая действительность этой книги, что вступает в противоречие с тем общеизвестным фактом, что Феодор считал книгу Иова басней, лишённой исторической действительности, и к тому же книгой небоговдохновенной, полагая, что через нее Бог не открывал Себя. Да и самого блаженного Иова Феодор считал «человеком необразованным»<sup>27</sup>. Эта книга была «чужда и непонятна Феодору Мопсуестийскому — тому, кто еретически “рассек” Христа “надвое”, разделив Его на два лица, исказив истину о Нем»<sup>28</sup>. По этой причине Феодор изъяснял эту книгу из библейского канона<sup>29</sup>. Итак, очередное противоречие снова заставляет предположить вмешательство переписчика, который, очевидно, внес имя «Блаженного толкователя» вместо кого-то другого, потому как Феодор в таком ключе не мог толковать книгу Иова.

### Классификация откровений у прп. Исаака Сирина

Необходимо также добавить, что если сопоставить метод трактовки шести видов откровения с писаниями прп. Исаака, то желаемого тождества обнаружить не удастся. В 21-м Слове русского издания вопрос об откровениях и видениях поднимается несколько раз<sup>30</sup>: «Одно ли и то же — видение и откровение или нет?» Автор отвечает:

<sup>27</sup> См.: *Theodorus Mopsuestenus. Ex Commentario in Iob [actio IV, LXVI] // Concilium Universale Constantinopolitanum. P. 67.* Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. Собрание 4-е. § 66. С. 334.

<sup>28</sup> *Малков П.Ю.* Возлюбивший Христа. Святоотеческие толкования на Книгу Иова. М., 2014. С. 791–792.

<sup>29</sup> См.: *Гурьев П.В.* Феодор, епископ Мопсуестский... С. 92–93; *Саврей В.Я.* Антиохийская школа. М., 2012. С. 104.

<sup>30</sup> Интересно отметить, что 21-е Слово не так далеко отстоит от 19-го трактата; исходя из этой логики, можно было бы ожидать отсылку вопрошающего об откровениях к 19-му трактату или, по крайней мере, встретить повтор

«Нет. Они различны между собою». И затем прп. Исаак описывает способы видения: «В изображениях и образах, как бывало древле ветхозаветным, в глубоком сне или в бодрственном состоянии и иногда со всею точностию, а иногда как бы в призраке и несколько неясвенно, почему и сам имеющий видение часто не знает, в бодрственном ли состоянии видит он или в сонном»<sup>31</sup>. Здесь мы видим, что классификация имеет всего три способа: в образах, во сне и в бодрственном состоянии; возможен и четвертый способ — в некотором смешанном состоянии, полусне. Одной из основных причин видений и откровений, которую указывает прп. Исаак и которая отсутствует как у автора 19-го трактата, так и у Феодора Мопсуестийского, есть «непорочность и порочность именно совести»<sup>32</sup>, а также состояние «духовной молитвы»<sup>33</sup>.

Как мы видим, классификация шести видов откровений, предложенная автором 19-го трактата, отсутствует как у Феодора Мопсуестийского, так и у прп. Исаака Сирина. Все такие противоречия и несогласованности свидетельствуют о том, что 19-й трактат, находящийся только в несторианской версии 1-го тома, дошел до нас в испорченном виде.

## Основные итоги

Итак, учитывая тот факт, что 19-й трактат присутствует не во всех рукописях восточно-сирийской редакции, а также наличие явных противоречий в этом трактате, можно с большей долей вероятности говорить, что в данном трактате присутствуют интерполяции, внесенные несторианским переписчиком.

На вопрос, принадлежит ли 19-й трактат прп. Исааку Сирину, мы с уверенностью не можем ответить по следующим причинам. Как было

тех же мыслей, которые изложены в 19-м трактате и относятся к теме. Но ни первого, ни второго в 21-м Слове мы не наблюдаем.

<sup>31</sup> Sermo I, 35 // *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa* / Ed. P. Bedjan. Paris; Leipzig, 1909. P. 347. Рус. пер.: *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. С. 135. Нумерация страниц дается по тому же изданию, в котором находится приложение.

<sup>32</sup> См.: *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. С. 134.

<sup>33</sup> См. там же. С. 99–100.

сказано выше, этот трактат отсутствует в западно-сирийской и мелькитской рукописных традициях. Отсутствует он также и в ранних восточно-сирийских рукописях, чему подтверждением служит несторианская рукопись X в. Brit. Add. 14632. Появление его в несторианской рукописи XI–XII в. сопровождается глоссой, в которой говорится, что трактат носит следы интерполяции<sup>34</sup>. В поздних рукописях восточно-сирийской редакции, например Berolin. or. oct. 1258, трактат 19-й находится уже в конце корпуса и содержит лакуны<sup>35</sup>.

Нам представляется, что этот трактат был внесен в рукописи в позднее время (ок. XII–XIII в.) и закрепился в восточно-сирийской традиции. В силу вышеперечисленных причин 19-й трактат восточно-сирийской редакции нужно относить к разряду сомнительных текстов, приписываемых прп. Исааку Сирину.

### Источники

Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. Константинопольский 2-й. Вселенский V. СПб.: Воскресение, 1996.

*Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: Типография СТСЛ, 1911.

*Исаак Сирин, прп.* О Божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / Пер. с сир., примеч., предисл. и послесл. митр. Илариона (Алфеева). СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013.

*Исаак Сирин, прп.* Слова Подвижнические. [Сергиев Посад:] СТСЛ, 2019.

*Hesychius Hierosolymitanus.* Ab Ecclesiastica historia // Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Concilii actiones VIII / Ed. J. Straub. Berolini: In aedibus Walter de Gruyter & Co., 1971 (ACO; [T. IV], vol. I). P. 90–91.

*Mar Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa / Ed. P. Bedjan. Paris; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1909.

*Rabbula Edessenus.* Epistola ad sanctum Cyrillum contra impium Theodorum // Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Concilii actiones VIII / Ed. J. Straub. Berolini: In aedibus Walter de Gruyter & Co., 1971 (ACO; [T. IV], vol. I). P. 89.

<sup>34</sup> Можно заметить, что к этой пометке немецкий исследователь Густав Биккель отнесся без особой критики и даже с некоторым доверием. См.: *Bickell G.* Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates... S. 280.

<sup>35</sup> См.: *Кессель Г.М.* Рукописная традиция... С. 69, 78.

*Theodorus Mopsuestenus. Ex libro quinto commenti de creatura // Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Concilii actiones VIII / Ed. J. Straub. Berolini: In aedibus Walter de Gruyter & Co., 1971 (ACO.; [Т. IV], vol. I).*

## Литература

- Гурьев П.В.* Феодор, епископ Мопсуестский. М.: Типография Л. и А. Снегиревых, 1890.
- Каввадас Н.* Мир идей Мар Исхака. Антиохийское основание богословия Исхака // *Исаак Сирин, прп. (Мар Исхак Ниневийский)*. Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А.В. Муравьева. М.: Издательский дом «Яск», 2016. С. 137–142.
- Калинин М.Г.* Приложения // *Исаак Сирин, прп.* Слова Подвижнические. [Сергиев Пасад:] СТСЛ, 2019. С. 526–580.
- Кессель Г.М.* Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исхака Ниневийского [Вступительная часть] // *Исаак Сирин, прп. (Мар Исхак Ниневийский)*. Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А.В. Муравьева. М.: Издательский дом «Яск», 2016.
- Малков П.Ю.* Возлюбивший Христа. Святоотеческие толкования на Книгу Иова. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2014.
- Муравьев А.В.* Мир идей Мар Исхака. Источники и контекст // *Исаак Сирин, прп. (Мар Исхак Ниневийский)*. Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А.В. Муравьева. М.: Издательский дом «Яск», 2016.
- Саврей В.Я.* Антиохийская школа в истории христианской мысли. М.: Издательство Московского университета, 2012.
- Тимофеев Б., свящ.* Типология в толковании пророчеств у Феодора Мопсуестийского // ХЧ. 2016. № 2. С. 193–207.
- Хагман П.* Аскетизм как политическое богословие: подвижник как таинство у св. Исаака Ниневийского // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие: Материалы Первой Международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: [Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия], 2014. С. 259–273.
- Bickell G.* Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, zum ersten Male aus dem Syrischen übersetzt. Kempten, 1874.
- [*Miller*]. The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Boston: Holy Transfiguration Monastery, 2011.

**An Orthodox Syrian Manuscript  
of Isaac of Nineveh's 1st Volume, Sinai syr. 24  
(A Publication of Scattered Parts)**

Edition, Foreword, Afterward and Comments  
Hieromonk Nikon (Skarga)

**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 Isaac of Nineveh's 1st Volume, Sinai syr. 24 (A publication of scattered parts). Edition, Foreword, and Comments by hieromonk Nikon (Skarga) // *Diakrisis*. 2020. № 1 (5). P. 12–30 (in Russian). DOI:10.54700/diakrisis.2020.1.5.001

**Abstract**

The article focuses on the 19th treatise's Syrian text belonging to the Sin. Syr. 24 manuscript. The introduction claims that there are some treatises in the Sinai manuscript which have not been covered by Greek interpretation. Also, the article highlights the treatise's textual features common with manuscripts of both western-Syrian and eastern-Syrian versions. Therefore, the above fact allows to speculate on a certain correlation between the mentioned manuscripts and the Sinai copy. On the other hand, the appendix offers the exegetic and comparative analysis of the 19th treatise in the version of eastern-Syrian edition. According to the analysis, not all the manuscripts of eastern-Syrian tradition include the treatise in question and, what is more, it has reached these days in a misrepresented manner. With this in mind, the treatise under review can be regarded as a dubious text attributed to Saint Isaac the Syrian.

**Keywords:** Isaac the Syrian, Theodor of Mopsuestia, Biblical exegete, the 19th treatise in eastern-Syrian version, new interpretations.

СВТ. ФОТИЙ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ  
АМФИЛОХИИ. 76, 78–80

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 76, 78–80* / Пер. с греч., предисл. и примеч. Д. Е. Афиногенова // Диакрисиc. 2020. № 1 (5). С. 31–61. DOI:10.54700/diakrisc.2020.1.5.002

**Аннотация**

УДК 27-1(271.2-726.1)

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 разобранным вопросам, но иногда уточняет и пересматривает свои взгляды.

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

## St. Photius of Constantinople Amphilochia 76, 78–80

Trans. 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  
32a, Leninskiy prospect, Moscow, 119334  
logotheta@mail.ru

**For citation:** Photius of Constantinople, St. «Amphilochia 76, 78–80» / translated from Greek into Russian, Introduction and Notes by Dmitry E. Afinogenov // *Diakrisis*. 2020. № 1 (5). P. 31–61 (in Russian). DOI:10.54700/diakrisis.2020.1.5.002

### 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.  
РАССУЖДЕНИЕ 8

ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО И ПРИМЕЧАНИЯ  
В.М. ТЮЛЕНЕВА

**Владимир Михайлович Тюленев**

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

**Для цитирования:** *Августин Гиппонский, блж.* Толкование на Послание Иоанна к Парфянам. Рассуждение 8 / Пер. с лат. и примеч. М. В. Тюленева // Диакрисис. 2020. № 1 (5). С. 62–77. DOI:10.54700/diakrisis.2020.1.5.003

**Аннотация**

УДК 27-277.2 (821.124)

Внимание 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.

## Рассуждение 8

**[Р. 338]** 1. Любовь — сладкое слово, но дела [любви] еще слаще. Мы не можем говорить о ней постоянно, ибо у нас много дел и различные заботы увлекают нас, так что язык наш не имеет возможности постоянно говорить о любви, хотя нет ничего более сладкого для него. Впрочем, пусть и нельзя говорить о любви постоянно, можно, однако же, постоянно хранить ее. Посмотрите, всегда ли мы поем «Аллилуйя», как поем ее сейчас? Мы поем «Аллилуйя» непостоянно, но через короткие отрезки времени, а потом переходим к другому. «Аллилуйя» же, как вам известно, означает «Славьте Бога». Тот, кто славит Бога посредством языка, не может это делать постоянно, а вот тот, кто славит Бога нравами, может это делать беспрестанно. Милосердие в поступках, чувство любви и сострадания, полное целомудрие, неизменную трезвость — всё это следует проявлять постоянно: и когда мы на людях, и когда мы дома, и когда мы на виду у людей, и когда мы в закрытой комнате. Говорим ли мы или молчим, заняты ли чем-то или свободны от дел — всё это следует проявлять постоянно, ибо все те добродетели, которые я назвал, находятся внутри нас. Но кто в состоянии перечислить их все? Они словно бы войско Императора, Который пребывает в твоём разуме. Ибо как император с помощью своего войска добивается того, что ему угодно, так и Господь наш Иисус Христос, поселившись в нашем внутреннем человеке, то есть в душе нашей через веру (ср. Еф. 3, 17), использует эти добродетели в качестве Своих слуг. И с помощью этих добродетелей, которые нельзя увидеть глазами и которым, когда их называют, воздают хвалу (их не славили бы, если бы их не любили; не любили бы, если бы не видели; да, именно так: их не любили бы, если бы не **[Р. 340]** видели, но видят их иным оком, а именно очами сердца, которое внутри нас), так вот, с помощью этих невидимых добродетелей члены [тела] видимым образом приводятся в движение. Ноги, чтобы они ходили. Но куда? Туда, куда ведет их добрая воля, которая служит доброму Императору. Руки, чтобы делали. Но что? То, что приказывает любовь, которая внутри вдохновлена Святым Духом. Так вот, члены видны, когда они приведены в движение, а Тот, Кто приказывает внутри, не виден. Кто же приказывает внутри, об этом знает только Тот, Кто приказывает, и тот, кому внутри дается приказание.

2. В самом деле, братья, вы только что это слышали, когда читалось Евангелие; слышали, разумеется, если слушали не только телесным ухом, но и ухом сердца. Что говорит Евангелие? *Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас* (Мф. 6, 1). Неужели [Господь] хотел нас призвать к тому, чтобы всё, что мы делаем доброго, мы скрывали от взоров людских и боялись быть увиденными? Если ты боишься тех, кто тебя увидит, то у тебя не будет подражателей, поэтому необходимо, чтобы тебя видели. Но творить доброе ты должен не ради того, чтобы тебя видели. Целью должна быть не радость для тебя; устремлением должно быть не ликование твое, чтобы ты подумал вдруг, что ты собрал все плоды твоего доброго дела, когда тебя увидели и похвалили. Это — ничто. Не обращай внимания на то, когда тебя хвалят, пусть Того хвалят, Кто действует через тебя. Поэтому не ради похвалы себе твори добро, но ради хвалы Тому, благодаря Кому ты способен творить доброе. Сам по себе ты способен творить злое, благодаря Богу ты способен творить доброе. С другой стороны, посмотрите на превратных людей, сколь они бестолковы. То, что они совершают хорошего, они стремятся вменить себе; если же что-то они делают плохое, в этом хотят обвинить Бога. Откажитесь от этого извращенного, так сказать, и нелепого хода мысли, который всё ставит с ног на голову, переворачивает всё вверх дном: то, что было внизу, ставит наверх, а что наверху — вниз. Неужели ты хочешь поставить Бога вниз, а себя наверх? Ты вместо того, чтобы подняться, низвергаешь себя, ибо Он всегда наверху. Что же? Ты поступаешь хорошо, а Бог плохо? Напротив, если ты хочешь сказать более точно, то скажи так: **[Р. 342]** «Я поступаю плохо, а Он — хорошо; то, что я делаю хорошего, это от Него; ибо всё, что я делаю сам по себе, есть зло». Это исповедание укрепляет сердце и создает прочный фундамент любви. Ведь если мы должны скрывать наши добрые дела, чтобы их не видели люди, что же делать с высказыванием Господа, которое Он произнес в ходе Нагорной проповеди? Там же, где Он сказал об этом<sup>1</sup>, Он чуть ранее произнес: «Да сияют дела ваши добрые перед людьми» (ср. Мф. 5, 16). Но Он не остановился на этом и не завершил на этом, но прибавил: «...и пусть прославляют Отца вашего Небесного» (ср. Мф. 5, 16).

<sup>1</sup> То есть о том, что не следует творить милостыню перед людьми. — *Пер.*

А что говорит апостол? *Церквам Христовым в Иудее лично я не был известен, а только слышали они, что гнавший их некогда ныне благовестует веру, которую прежде истреблял, — и прославляли за меня Бога* (Гал. 1, 22–24). Посмотрите, каким образом он сам, при том что стал известен таким вот образом, веру свою поставил не во славу себе, но во славу Божию. И то, что касается себя самого, он признал, что был опустошителем Церкви, полным ненависти и злобы гонителем. И мы не упрекаем его за это. Павел любит, чтобы мы говорили о грехах его, чтобы слава тем самым возносилась Тому, Кто исцелил его от такой болезни. Ибо рука Врачевателя вскрыла ту огромную его рану и исцелила. Это глас небесный низверг гонителя и поднял проповедника, убил Савла и оживил Павла (см. Деян. 9, 4–8). Ведь Савл<sup>2</sup> был гонителем святого мужа (см. 1 Цар. 19). Поэтому [Павел] и носил это имя, когда преследовал христиан, а потом из Савла сделался Павлом (см. Деян. 13, 9). А что значит «Павел»? «Малый» (*Modicus*). Так вот, когда он был Савлом, он был гордым, высокомерным; когда стал Павлом (*Paulus*), стал смиренным, малым. Ведь мы как говорим? «Чуть позже (*paulo post*) я увижу тебя», то есть «спустя малое время». Послушай о том, что он стал малым: *Ибо я наименьший из Апостолов* (1 Кор. 15, 9). *Мне, наименьшему из всех святых* (Еф. 3, 8), — говорит он в другом месте. Так он и был среди [Р. 344] апостолов, словно край одеяния, но Церковь язычников коснулась его, как та женщина, что страдала кровотечением и исцелилась (ср. Мф. 9, 20–22).

3. Так вот, братья, вот что я хотел бы вам сказать, вот что я говорю, вот о чем, если я бы мог, не умолчал бы: занимайтесь вы и этими делами, и другими, в зависимости от времени, в зависимости от часа, в зависимости ото дня. Неужели всегда нужно говорить? Неужели всегда нужно хранить молчание? Неужели всегда — отдыхать телом? Неужели всегда — поститься? Неужели всегда — давать хлеб голодному? Неужели всегда — одевать нагого? Неужели всегда — посещать больных? Неужели всегда — примирять спорящих? Неужели всегда — погребать умерших? Нет, сейчас одно нужно делать, потом другое. Всякое такое дело начинается и прерывается. Но [наш внутренний] император не начинается и не должен прерываться. Пусть

<sup>2</sup> В русском переводе Ветхого Завета — Саул. — *Пер.*

не прерывается любовь внутри нас, пусть исполняется долг любви всегда. Как написано: *братолюбие да пребывает* (Евр. 13, 1).

4. Но, возможно, некоторых из вас с того самого момента, как мы начали рассуждать об этом Послании блаженного Иоанна, стал смущать такой вопрос: почему он не говорит столь настойчиво ни о чем другом, кроме братской любви? *Кто любит брата* (1 Ин. 2, 10), — говорит он. И: «заповедь нам дана, *чтобы мы любили друг друга*» (1 Ин. 3, 23). Вновь и вновь он говорит о братской любви, но о Божией любви, то есть о той любви, которой мы должны любить Бога, он не говорит постоянно, хотя и не хранит о ней молчание. О любви же к врагу он молчит практически на протяжении всего Послания. Несмотря на то что [Р. 346] он горячо проповедует нам и упрочивает в нас любовь, он не призывает нас к тому, чтобы мы любили недругов, но говорит нам, чтобы мы любили братьев. Но только что, когда читалось Евангелие, мы услышали: *Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари?* (Мф. 5, 46). Так почему же апостол Иоанн говорит нам о братской любви как о чем-то важном, что ведет нас к совершенству, а Господь говорит, что недостаточно нам того, чтобы мы любили братьев, но должны распространить любовь настолько, чтобы обратить ее и к врагам? Тот, кто доходит до любви к врагам, не перестает любить братьев. Любовь, как огонь: она должна сначала охватить то, что находится ближе, и таким образом распространиться на то, что находится дальше. Брат ближе для тебя, нежели неизвестно какой человек. С другой стороны, тот ближе к тебе, кого ты хотя и не знаешь, но не враждебен тебе, чем недруг, который проявляет к тебе враждебность. Распространи любовь свою на ближних, но не называй это расширением любви, ибо если ты любишь тех, кто близок к тебе, то всё равно что любишь себя самого. Распространи ее на незнакомых тебе, которые не сделали тебе ничего плохого. Превзойди и это; достигни того, чтобы полюбить врагов. Именно это предписывает Господь. Но почему апостол умолчал о любви ко врагу?

5. Всякая любовь (*dilectio*), даже та, которая называется плотской и на самом деле любовью не является, но, скорее, должна называться жадой (*amor*), — ибо слово «любовь» (*dilectio*) обычно используется, когда речь идет о высоких чувствах, которые обращены к чему-то высокому, — так вот, всякая любовь (*dilectio*), возлюбленные братья, предполагает некое благоволение перед теми, кого любят.

Ибо мы не должны так любить людей и не можем их так любить или жаждать, — ведь именно это слово употребил Господь, когда говорил: Пётр, *любишь ли ты Меня?* (Ин. 21, 17)<sup>3</sup>, — не так мы должны [Р. 348] любить, как любят еду люди, падкие на нее, говоря при этом: «Я люблю дроздов». Ты спрашиваешь, почему [не так мы должны любить]? Потому что те их хотят убить и съесть. Такой человек говорит, что он любит их, но любит он их так, что готов убивать, так, что стремится их истребить. Что бы мы ни любили в качестве пищи, наша любовь к этому состоит в том, чтобы это съесть и подкрепиться этим. Неужели такова должна быть любовь наша к людям, чтобы их есть? Нет, но существует некоторое чувство благоволения, благодаря которому мы в то или иное время хотим что-то дать тем, кого мы любим. Но что делать, если у нас нет того, что можно было бы дать? Для любящего достаточного одного благоволения.

В самом деле, мы должны стремиться к тому, чтобы не было несчастных, чтобы мы могли упражняться в делах милосердия. Ты даешь хлеб голодному, но лучше было бы, если бы никто не испытывал голода и тебе некому было бы давать. Ты даешь одежду нагому: о, если бы все люди были одеты и не было бы такой нужды! Ты погребашь умерших: о, если бы наступила когда-нибудь та жизнь, когда никто не будет умирать! Ты примиряешь враждующих: о, если бы когда-то наступил тот вечный Иерусалим, когда никто не будет враждовать! Но всё это необходимые обязанности. Убери несчастных, и прекратятся дела милосердия. Дела милосердия прекратятся, но погаснет ли огонь любви? К счастливому человеку, которому тебе нечего дать, ты проявляешь любовь с большей искренностью. Это будет более чистая любовь и совершенно неподдельная. Ведь если ты даешь что-то несчастному, то, возможно, стремишься возвыситься над ним и хочешь подчинить себе того, кто является причиной того добра, что ты совершил.

<sup>3</sup> В данном отрывке блж. Августин рассуждает о различии двух слов, имеющих сходное значение, — *dilectio* и *amor*, понимая под первым любовь главным образом в духовном смысле, а под вторым, скорее, любовь в плотском значении. Но, несмотря на разные смысловые оттенки, эти слова могут употребляться в качестве равных по значению, как в приведенной в данном случае цитате из Евангелия от Иоанна, где использован глагол *amas*. Буквально эту фразу можно было бы перевести: «Пётр, жаждешь ли ты Меня?» — *Пер.*

Он нуждался, ты ему дал и, поскольку сделал ему добро, кажешься сам себе как бы более могущественным, чем тот, которому ты помог. Стремись к тому, чтобы вы были равны, чтобы вы оба были подчинены Тому, Кому ничего нельзя дать.

6. Ибо здесь горделивая душа преступает меру и некоторым образом становится жадной, ведь именно жадность — *корень всех зол* (1 Тим. 6, 10). А еще сказано: *начало* всякого греха [Р. 350] — *гордость* (Сир. 10, 15). И мы порой спрашиваем, как согласуются между собой эти два изречения: «*корень всех зол есть жадность*» и «*начало* всякого греха — *гордость*». Если начало всякого греха — гордость, то и корень всех зол — гордость. Разумеется, корень всех зол — это жадность, и мы обнаруживаем жадность в гордыне, ибо человек в ней преступил меру. Ведь что значит быть жадным? Значит выйти за пределы достаточного. Адам пал из-за гордыни. Ибо сказано: *начало* всякого греха — *гордость*. Но разве не из-за жадности? Кто более жаден, чем тот, кому было недостаточно предоставленного Богом? Ведь мы читаем, братья, что человек был создан *по образу и подобию Божию*. И что Бог сказал о нем? «Да имеет он власть *над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким скотом*, который ходит *по земле*» (Быт. 1, 26). Неужели Он сказал: «Да имеет он власть над людьми»? «Да имеет власть», — сказал Он. Он дал ему естественную власть (*potestatem naturalem*). Над кем он должен иметь власть? *Над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким скотом*, который ходит *по земле*. Почему власть человека над всем этим естественная? Потому что человек обладает этой властью в силу того, что был создан по образу Божию. Но в чем он был создан по подобию Божию? В том, что обладает разумом, умом, внутренним человеком; в том, что понимает истину, различает праведное и неправедное, знает, Кем он был сотворен, способен уразуметь Создателя своего, восхвалять Создателя своего. У него есть это понимание, потому что есть благо-разумие. Поэтому, когда многие в результате злых похотей истерли в себе образ Божий и посредством превратных нравов погасили в себе это, так сказать, пламя разумения, Он воззвал к ним в Писании: «*Не будьте как конь, как лошак*, которые не имеют разума» (ср. Пс. 31, 9). То есть: «Я поставил тебя над конем и лошаком, [Р. 352] Я сотворил тебя по подобию Моему, Я дал тебе власть над ними. Почему? Потому что они не имели разумения; ты же посредством разума воспринимаешь истину, понимаешь, Кто выше тебя. Подчинись Тому, Кто

выше тебя, и будут подвластны тебе те [твари], над которыми ты поставлен». Но, поскольку вследствие греха человек покинул Того, Кому должен быть подвластен, он оказался подвластен тем, над кем должен был быть [господином].

7. Обратите внимание на то, что я говорю: Бог, человек, скоты. А именно: Бог — над тобой, скоты — под тобой. Признай Стоящего над тобой, чтобы признали тебя находящиеся под тобой. Ведь поскольку Даниил признал Бога, стоящего над ним, то и львы признали, что сам Даниил выше их (см. Дан. 6, 16–22). Если же ты не признаешь Того, Кто над тобою, то презираешь горнее и подчиняешь себя дольнему. В самом деле, каким образом была попраана гордыня египтян? С помощью жаб и мух (см. Исх. 8). Бог мог бы наслать на них и львов, но льва может испугаться всякий, даже великий человек<sup>4</sup>. Но настолько они были горделивы, что заставить согнуть их свои презренные шеи должны были самые что ни на есть ничтожные и гнусные существа. Но Даниила признали львы, потому что он был подвластен Богу.

Что же? Неужели мученики, которые были брошены зверям и растерзаны зубами сих зверей, не были под Богом? Разве не были рабами Божиими три мужа, и Маккавеи разве не были рабами Божиими? Огонь признал в трех мужах рабов Божиих и не сжег их, и одежд их не повредил (см. Дан. 3, 50). А в Маккавеях разве не признал? Признал и в Маккавеях! Признал, братья, и их (см. 2 Мак. 7). Но необходим был некий бич с позволения Господа, изрекшего в Писании: *бьет всякого сына, которого принимает* (Евр. 12, 6). Неужели вы думаете, братья, что железо вонзилось бы в члены Господни, если бы Он Сам не позволил этого, или что Он оказался бы повешенным [Р. 354] на древе, если бы не пожелал этого? Что же, не признало бы Его собственное Его творение? Или Он дал образец терпения верующим Своим? Так вот, кого-то Бог освободил явно, кого-то освободил неявно; но духовно Он освободил всех, духовно Он никого не оставил. Кажется, что некоторые явно были оставлены, а некоторые, казалось, явно были спасены. Для того Он некоторых спас, чтобы ты не подумал, будто Он не мог спасти. Он засвидетельствовал, что может, чтобы там, где Он этого не делает, ты видел сокровенную волю и не думал, что это трудно Ему было сделать. Но что же, братья? Когда мы

<sup>4</sup> То есть встреча со львом и испуг перед ним не уняли бы гордыню. — Пер.



избавимся от всех этих пут тленности, когда пройдут времена искушений, когда истечет река этого века и мы вновь обретем то изначальное одеяние, то бессмертие, которое мы, согрешив, утратили, когда тленное это облечется в нетление, то есть когда эта плоть облечется в нетление и смертное это облечется в бессмертие (ср. 1 Кор. 15, 53–54), — тогда совершенных уже детей Божиих, когда не будет нужды ни искушать их, ни бичевать, признает всякое творение. Всё будет подвластно нам, если мы будем подвластны здесь Богу.

8. Поэтому христианин должен быть таким, чтобы не возноситься во славе над другими людьми. Ибо дал тебе Бог быть над зверями, то есть быть лучше, чем звери. Это у тебя от природы; ты всегда будешь лучше зверей. Если же ты хочешь быть лучше другого человека, то неизбежно будешь презирать его, когда увидишь его равным себе. Ты должен желать того, чтобы все люди были равны тебе, а если ты кого-то превосходишь разумением, то должен стремиться к тому, чтобы и он был разумен. Пока он неразумен, он учится у тебя; пока он необразован, он нуждается в тебе, и ты видишь себя учителем, а его — учеником; стало быть, ты выше, потому что ты — учитель, а он — ниже, потому что ученик. Но если ты не хочешь, чтобы он был равен тебе, то ты всегда стремишься видеть **[Р. 356]** его учеником. Если же ты будешь стремиться всегда видеть его учеником, то окажешься завистливым учителем. Если ты будешь завистливым учителем, то чему ты его научишь? Молю тебя, не учи его своей зависти. Послушай апостола, говорящего о недрах любви: *желаю, чтобы все люди были, как и я* (1 Кор. 7, 7). Почему он хотел, чтобы все были равны ему? Потому что он был выше всех и по любви своей желал, чтобы все были равны. Так вот, человек преступил меру, когда захотел быть более жадным в том, чтобы быть выше остальных людей, будучи созданным выше скотов, а это — гордыня.

9. И посмотрите, сколь великие дела творит гордыня! Отложите в ваших сердцах, насколько схожими она творит их с делами любви и как бы даже равными им. Любовь кормит голодного, и гордыня кормит! Любовь — чтобы восславить Бога, гордыня — чтобы восславить себя. Любовь одевает человека, лишенного одежды, и гордыня одевает; любовь соблюдает пост, и гордыня соблюдает пост; любовь хоронит умерших, и гордыня хоронит. Все добрые дела, которые хочет совершать любовь и которые она совершает, в свою очередь совершает и гордыня и словно бы подгоняет своих коней. Но любовь живет

в сердце и не оставляет места гордыне, которая устремлена к дурному; она не совершает дурное, но устремлена к дурному. Горе человеку, чьим возничим выступает гордыня! Ибо она неизбежно увлечет его в пропасть!

Но кто знает, нет ли гордыни в совершаемых добрых делах? Кто это видит? Каким образом? Мы видим поступки: любовь кормит, и гордыня кормит; любовь принимает странника, и гордыня принимает странника; любовь заступается за бедняка, и гордыня вступается за него. И что же? Мы не видим разницы в поступках. Осмелюсь кое-что сказать, и даже не я. Это Павел сказал. Любовь умирает, то есть умирает человек, имеющий любовь, он исповедует имя Христа и претерпевает мученичество; и гордыня исповедует и претерпевает мученичество. Но один имеет любовь, а другой не имеет. И пусть послушает апостола тот, кто не имеет любви: *если я раздам [Р. 358] все имущество мое беднякам и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы* (1 Кор. 13, 3). Так вот, Божественное Писание призывает нас обратиться внутрь, отвратившись от внешней помпезности; от этого внешнего проявления, которым похваляются перед людьми, оно призывает нас к тому, что находится внутри. Обратись к своей совести, спроси ее. Не обращай внимания на те цветы, которые видны всем, но обрати внимание на корень, что в земле. Укоренилось вожделение в твоём сердце? Дела его могут выглядеть как хорошие, но истинно добрыми делами они не могут быть. Укоренилась любовь? Будь спокоен, не случится ничего дурного. Высокомерный льстит, любящий суров. Тот одевает, этот бьет. Но тот одевает, чтобы понравиться людям, а этот бьет, чтобы исправить через строгость. Лучше принять удары со стороны любви, чем милостыню со стороны гордыни. Так вот, обратись внутрь себя, братья, и всякий раз, что бы вы ни делали, думайте о Боге, Свидетеле вашем. Обратите внимание, с каким намерением вы это делаете. Если сердце ваше не упрекает вас в том, что вы совершаете это ради тщетной славы, то это хорошо, будьте спокойны. Однако не пугайтесь, что, когда вы совершаете доброе, вас увидит другой человек. Страшись того, как бы ты не совершил этого для того, чтобы тебя похвалили. Пусть увидит тебя другой, чтобы хвала была вознесена Богу. Ведь если ты скрываешь [свои добрые дела] от человеческих глаз, то скрываешь от того, чтобы им подражали люди, и лишаешь Бога похвалы. Есть два человека, которым ты подаешь милостыню, оба они алчут: один

хлеба, другой правды. Между этими двумя голодными людьми, ибо сказано: *Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся* (Мф. 5, 6), стоишь ты между этими вот двумя голодающими и совершаешь доброе дело; если любовь будет проявлена к одному, то милость будет проявлена к обоим, любовь поможет обоим. В самом деле, один ищет, чего съесть, другой ищет, чему подражать. Ты насыщаешь одного и даешь пример другому; ты обоим подал милостыню, одного ты заставил благодарить тебя за избавление от голода, другого — подражать тебе, став ему примером. **[Р. 360]**

**10.** Так вот, имейте сострадание, как люди милосердные, ибо в том, что вы любите врагов, вы любите также и братьев. Не думайте, что Иоанн не дал нам никакого наставления относительно любви к врагу, потому что не переставал он говорить о братской любви. [Во врагах] вы любите братьев. Как же, спрашиваешь ты, мы любим [в них] братьев? Давай подумаем, в чем должна быть твоя любовь ко врагу, в чем она? Ты хочешь, чтобы он был здоров в этой жизни? А что, если это не принесет ему пользы? Чтобы он был богат? А что, если он окажется ослеплен своим богатством? Чтобы он женился? А что, если из-за этого жизнь его станет горькой? Чтобы он имел детей? А что, если они окажутся злы? Так вот, всё, что ты хочешь пожелать своему врагу в знак любви своей, неопределенно. Всё это неопределенно. Пожелай ему, чтобы он вместе с тобой обрел вечную жизнь, пожелай ему, чтобы он стал твоим братом. Если ты в своей любви ко врагу будешь желать того, чтобы он стал твоим братом, то, проявив любовь к нему, ты полюбишь уже брата. Ибо ты полюбишь в нем не то, что он собой представляет, а то, чем бы ты хотел, чтобы он стал.

Я говорил как-то вам, возлюбленные, если не ошибаюсь: вот лежит бревно у всех на виду, добрый плотник видит в нем еще не обработанное дерево, срубленное в лесу, и уже любит его и хочет что-нибудь сделать из него. При этом он любит его не так, чтобы оно оставалось таким всегда. Он своим взглядом мастера видит, чем оно станет, а не просто любит то, что оно собой представляет в данный момент. Он возлюбил то, что сделает из него, а не то, чем оно является. Так и Бог возлюбил нас, грешников. Мы говорим, что Бог возлюбил грешников, потому что сказано: *не здоровые имеют нужду во враче, но больные* (Мф. 9, 12). Неужели Он возлюбил нас, грешников, так, чтобы мы оставались грешниками? Он увидел нас, как плотник увидел дерево, принесенное из леса, и в помыслах своих имел то, что из него

он сделает, а не дерево, каким оно было. Так и ты видишь своего врага, настроенного против тебя, ярящегося, уязвляющего тебя словами, осыпающего бранью, изрыгающего ненависть; [Р. 362] ты видишь в нем, что он человек. Ты видишь, что всё плохое совершено человеком, и ты видишь в нем то, что он создан Богом. То, что он создан человеком, — дело рук Божиих. А то, что он ненавидит тебя, — это дело его собственных рук. То, что он презирает тебя, — это дело его рук. А что ты говоришь в душе своей? «Господи, помилуй его, отпусти ему грехи; всели в него страх, измени его». Ты любишь в нем не то, чем он является, но то, чем бы ты хотел, чтобы он стал. Так вот, когда ты любишь врага, ты любишь [в нем] брата.

Поэтому совершенная любовь — это любовь ко врагу, и эта совершенная любовь заключена в братской любви. И пусть никто не говорит, что апостол Иоанн увещевал нас меньше, а Господь Христос увещевал нас больше: дескать, апостол Иоанн увещевал нас любить братьев, а Христос увещевал нас любить также врагов. Уразумейте, в каком смысле Христос увещевает тебя любить врагов. Неужели ты должен любить их так, чтобы они оставались врагами? Если Он увещевал тебя в том смысле, чтобы они оставались тебе врагами, то ты ненавидишь врага, а не любишь его. Посмотрите, как Он Сам возлюбил нас, а именно так, что Он желал, чтобы мы не оставались гонителями. Он сказал: *Отче! прости им, ибо не знают, что делают* (Лк. 23, 34). Он хотел, чтобы те, за кого Он просил о прощении, изменились, чтобы те, чьего изменения Он желал, удостоились стать из врагов братьями, и воистину такими Он их и сделал. Он был убит, был погребен, воскрес, вознесся на небо, ниспослал Святой Дух на учеников; они начали с надеждой проповедовать имя Его, они творили чудеса во имя Распятого и Убитого; и увидели это те убийцы Господа, и вот, те, кто в ярости проливали кровь Его, с верою стали пить ее.

**11.** Я сказал вам это, братья, несколько пространно, тем не менее, поскольку о любви следовало говорить вам, возлюбленные, со всей серьезностью, так и было мною сделано. Ибо если в вас совершенно нет любви, значит, мы ничего не сказали. Если же она пребывает в вас, значит, мы некоторым образом добавили масла в огонь, и в ком ее не было, возможно, [Р. 364] она оказалась зажжена посредством слов. В ком-то возросло то, что уже было, в ком-то стало проявляться то, чего не было. Так вот, ради того мы говорили обо всем об этом, чтобы вы не медлили возлюбить врагов своих. Гневается на тебя человек?

Он гневается, а ты молись за него; он ненавидит тебя, а ты прояви сострадание. Тебя ненавидит лихорадка души его, пусть он выздоровеет и возблагодарит тебя. Как лекари любят тех, кто болен? Неужели они не любят больных? Но любят ли они больных таким образом, что хотят, чтобы они всегда оставались больными? Нет, они любят их не таким образом, чтобы они оставались больными, но таким образом, чтобы из больных они стали здоровыми. Сколько хлопот им приходится терпеть от находящихся в бреду! Сколько оскорблений! Сколь часто их избивают! Но лекарь борется с лихорадкой и прощает человека. Что же мне сказать, братья? Любит ли больной человек врага своего? Нет, он ненавидит врага своего — болезнь; он ненавидит именно ее, но любит человека, который его уязвляет; он ненавидит лихорадку его. Ведь кто его уязвляет? Болезнь, недуг, лихорадка. Он устраняет то, что враждует с ним, чтобы осталось то, за что его отблагодарят. Так и ты. Если тебя ненавидит враг твой, и ненавидит тебя несправедливо, уразумей, что похоть мира царит в нем, потому-то он тебя и ненавидит. Если и ты ненавидишь его, то воздаешь злом за зло. К чему приводит воздаяние злом за зло? Я оплакивал больного, который ненавидел тебя; теперь я оплакиваю уже двоих, если и ты ненавидишь. Но он хочет захватить твое имущество, он отнимает у тебя нечто, что ты имеешь на земле, поэтому ты и возненавидел его, что он стеснил тебя на земле. Не терпи стеснение, вознеси себя на небо, там будет твое сердце, где простор, так что ты не будешь иметь никакого стеснения в надежде на вечную жизнь. Подумай о том, что то, что он отнял у тебя, он не отнял бы у тебя, если бы не попустил этого Тот, Кто бьет всякого сына, которого принимает (Евр. 12, 6). Сам враг твой — в некотором роде орудие в руках Божиих, посредством которого ты можешь быть исцелен. Если Бог знает, что для тебя полезно, чтобы он ограбил тебя, Он попускает это. Если Он знает, что для тебя полезно, чтобы он избил тебя, он попускает, чтобы он тебя избил. Посредством него Он заботится о тебе, думай о том, чтобы и он был исцелен. [Р. 366]

**12.** *Бога никто никогда не видел* (1 Ин. 4, 12). Смотрите, возлюбленные: *Если мы будем любить друг друга, то Бог в нас пребудет, и любовь Его будет совершенна в нас* (1 Ин. 4, 12). Начни любить, и станешь совершенен. Ты начал любить? Тогда в тебе начал пребывать Бог; люби Того, Кто начал в тебе пребывать, чтобы благодаря более совершенному пребыванию Он сделал тебя совершенным. *Что мы*

*пребываем в Нем и Он в нас, узнаём из того, что Он дал нам от Духа Своего* (1 Ин. 4, 13). Это хорошо, благодарение Богу. Мы узнаём, что Он пребывает в нас. А откуда мы узнаём то, что мы ведаем о Его пребывании в нас? *Из того*, как сказал сам Иоанн, *что Он дал нам от Духа Своего*. Откуда мы знаем, *что Он дал нам от Духа Своего*? То, *что Он дал нам от Духа Своего*, откуда ты знаешь? Спроси свое сердце — если оно исполнено любви, то ты имеешь Дух Божий. Откуда мы знаем, что именно так ты узнаёшь, что Дух Божий пребывает в тебе? Спроси об этом апостола Павла: *потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам* (Рим. 5, 5).

**13.** *И мы видели и свидетельствуем, что Отец послал Сына Спасителем миру* (1 Ин. 4, 14). Будьте покойны, больные. Пришел такой Врачеватель, и при этом вы отчаиваетесь? Велики были страдания, неизлечимы были раны, болезнь была безнадежна. Неужели ты видишь размеры горя твоего и не видишь Всемогущего Врачевателя? Ты в отчаянии, но Он — Всемогуц; те свидетельствуют о Нем, кто первыми были исцелены и возвестили о Врачевателе. И всё же они были исцелены более в надежде, чем на деле. Ведь так сказал апостол: *ибо мы спасены в надежде* (Рим. 8, 24). Стало быть, мы начали исцеляться в надежде, но спасение наше будет совершенным, когда тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие (ср. 1 Кор. 15, 53). Это принадлежит надежде, **[Р. 368]** а не реальности. Но тот, кто радуется в надежде, обретет также и реальность, а кто не имеет надежды, не сможет достичь реальности.

**14.** *Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге* (1 Ин. 4, 15). Давайте скажем об этом несколько слов. *Кто исповедует* — не на словах, а на деле, не языком, а жизнью. Ведь многие исповедуют это на словах, а делами своими отрицают. *И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее* (1 Ин. 4, 16). И опять же, откуда ты это узнал? *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 16). Это [апостол] уже изрек выше и вот произносит это снова. Он не мог придать ей большей значимости иначе, как назвав ее Богом. Возможно, ты готов презреть дар Божий. Но презришь ли ты Бога? *Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4, 16). Взаимно пребывают друг в друге — и Тот, Кто пребывает, и в ком Он пребывает. Ты пребываешь в Боге, но ради того, чтобы Он пребывал в тебе. Бог пребывает в тебе, но ради того, чтобы удержать тебя, чтобы ты не пал. Чтобы ты не воображал себе,

что ты становишься домом для Бога таким образом, каким дом твой содержит плоть твою, [уразумей]: если дом, в котором ты живешь, рухнет, ты упадешь, но, если ты рухнешь, Бог не падет. Если ты оставишь Его, Он останется невредимым; когда ты возвратишься к Нему, Он будет таким же. Ты исцеляешься, но ничего Ему не даешь; только ты очищаешься, ты восстанавливаешься, ты исправляешься. Он есть лекарство для больного, правило для превратного, свет для покрытого тьмой, обитель для бездомного. Итак, всё предоставляется тебе. Смотри, не думай, будто что-то ты даешь Богу: когда ты приходишь к Нему, даже себя не отдаешь ты в собственность. Так что же, у Бога не будет рабов, если ты не захочешь и если вообще никто не захочет? Богу не нужны рабы, но рабам нужен Бог. Потому и сказано в псалме: *Я сказал Господу: Ты — Бог мой* (Пс. 15, 2). Он есть истинный Господь. И что добавляет [псалмопевец]? Потому что *блага мои Тебе не нужны* (Пс. 15, 2). Ты нуждаешься в благе со стороны раба твоего. Раб твой нуждается в благе с твоей стороны, чтобы ты кормил **[Р. 370]** его. И ты нуждаешься в благе со стороны раба твоего, чтобы он помогал тебе. Ты не можешь принести себе воды, ты не можешь приготовить себе еду, ты не можешь вести лошадь, не можешь ухаживать за животными. Ты видишь, что нуждаешься в благе со стороны своего раба, нуждаешься в присутствии его. Стало быть, ты не истинный господин, если нуждаешься в подчиненном. Тот есть истинный Господь, Который ничего не ищет от нас, и горе нам, если мы не ищем Его. Он ничего не ищет от нас; но Он искал нас, когда мы не искали Его. Заблудилась одна овца, Он нашел ее и с радостью взял на ее на плечи (ср. Лк. 15, 4–5). Неужели это овца нужна была Пастырю, а Пастырь был нужен овце?

Чем больше мне хочется говорить о любви, тем меньше мне хочется, чтобы послание сие заканчивалось. Нет послания более яркого, где бы говорилось о любви. Нет ничего более сладостного для проповедования вам, нет ничего более спасительного, что вы можете испытать, но при том лишь условии, что благочестивой жизнью вы будете утверждать в себе дар Божий. Не оставайтесь неблагодарными за столь великую благодать Того, Кто, имея Единственного Сына, не захотел, чтобы Он был один, но пожелал, чтобы у Него были братья, и усыновил тех, кто вместе с Ним обретут жизнь вечную.

**St. Augustine of Hippo**  
**Tractates On The Epistle Of Saint John To Parthians**  
**Tractate 8**

Translated from Latin into Russian and commentaries  
by M.V. Tyulenev

**Vladimir M. Tyulenev**

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

**For citation:** Augustine of Hippo, St. «Tractates On The Epistle Of Saint John To Parthians. Tractate 8» / Translated from Latin into Russian and Comments by M.V. Tyulenev // *Diakrisis*. 2020. № 1 (5). P. 62–77. (in Russian). DOI:10.54700/diakrisis.2020.1.5.003

**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

# АЛЛЕГОРЕЗА И СИМВОЛИЗМ В «АРЕОПАГИТИКАХ» (ЧАСТЬ II)

**Павел Кириллович Доброцветов**

кандидат богословия, кандидат философских наук,  
доцент кафедры богословия Сретенской духовной академии  
107031, Москва, ул. Большая Лубянка, 19, с. 3  
agathantos@list.ru

**Для цитирования:** *Доброцветов П.К.* Аллегореза и символизм в «Ареопагитиках». Часть II // Диакрисиc. 2020. № 1 (5). С. 78–96. DOI:10.54700/diakrisis.2020.1.5.004

## **Аннотация**

УДК 27-1

В статье дается обзор символизма и аллегорической образности «Ареопагитского корпуса». Автор выясняет основания для применения символизма и аллегорезы в «Ареопагитиках», элементы, лежащие в основе символизма и аллегорезы, рассматривает символично-аллегорическую терминологию, частные виды применения символизма и образности, исследует онтологические и антропологические основания для применения аллегорезы, реконструирует иерархию аллегорико-символических образов и касается вопроса процедуры истолкования образов.

**Ключевые слова:** «Ареопагитики», Дионисий Ареопагит, символ, символизм, аллегория, аллегореза.

### Символизм богословский

Как стало видно в предыдущей части нашей публикации, в связи с делением в ней аллегорезы и символизма в «Ареопагитиках» на различные виды, всякий символизм этого произведения в принципе можно обозначить как *богословский*, как имеющий своим предметом Бога (и мир Ангелов — существ духовных и бестелесных). Ибо, несмотря на строгую иерархичность, весь дионисиевский универсум «скрепляется» воедино как единством Божественного замысла и Промысла о мире, так и проникновением Божественного присутствия в виде Божественного Света и логосной структуры мира на всех его уровнях.

То, что обозначено в нашей статье под названием «богословский символизм» не представляет по своей сути какого-то единого явления, но сводится воедино благодаря своему объекту — Богу. Он включает в себе довольно пестрый перечень явлений и приемов Ареопагитского корпуса. О Боге в нем свидетельствуют:

- 1) Промыслительное устройство мира и его «логосная» структура;
- 2) сотворение человека по образу и подобию Бога;
- 3) символы церковной иерархии;
- 4) физические аналогии, заимствованные из платонической традиции для выражения Божественной реальности, недоступной в полной мере для выражения понятийными средствами и требующей образа в качестве ее иллюстрации. Эти аналогии связаны прежде всего с образами света и солнца, и их источник можно усмотреть и в платонизме (в платоновском «Государстве»), и в новозаветной письменности (знаменитый пролог к Евангелию от Иоанна), а также в святоотеческой письменности (свв. Иустин, Василий Великий, Афанасий Великий);
- 5) образы и символы Св. Писания, традиционно толкуемые иносказательно, как аллегории;
- 6) «подобные» имена и образы катафатического богословия;
- 7) «неподобные» имена и образы апофатического богословия.

В своей книге «О Божественных именах» автор «Ареопагитик» объявляет непосредственное богопознание уделом будущей (т.е. после разлучения с телом) жизни: «тогда мы будем исполняться видимого богоявления в пречистых видениях»<sup>1</sup>, подобно небесным Ангельским

<sup>1</sup> Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 1, 4.

чинам. Нынешним же уделом людей является богопознание посредством различных символических покровов, и прежде всего в рамках так называемого символического богословия: «ныне же мы, насколько нам возможно, пользуемся, говоря о Божественном, доступными нам символами»<sup>2</sup>. Но цель этого «пользования символами» находится за пределами самих символов, они лишь только средство по мысли Дионисия: «А от них по мере сил устремляемся опять же к простой и соединенной истине умственных созерцаний»<sup>3</sup>. Здесь Дионисий, очевидно, имеет в виду катафатическое богословие с его осмысленными, истолкованными и очищенными от «материальности» образами и именами. И наконец, «после всякого свойственного нам разумения боговидений прекращаем умственную деятельность и достигаем, по мере возможности, сверхсущественного света... каковой ни помыслить, ни описать, ни каким-либо образом рассмотреть не возможно, поскольку он за пределами всего, сверхнепознаваем и сверхсущественно содержит в себе прежде осуществления границы всех осуществленных разумов и сил и всё вообще непостижимой для всего пребывающей выше сверхнебесных умов силой»<sup>4</sup>.

В данном фрагменте вкратце изложена вся теоретическая программа богопознания «Ареопагитик» со всеми соответствующими ей ступенями — символической, катафатической и апофатической. Предполагается, что весь путь богопознания «Ареопагитик» основан на диалектическом методе превосходения посредством отрицания предыдущих ступеней, а также на образности и символизме.

— Образность и символизм присутствуют практически на всех уровнях данной схемы Дионисия и подвергаются этой негативной диалектической процедуре наравне с понятиями (за исключением символики церковных Таинств)<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Дионисий *Ареопагит*. О Божественных именах 1, 4.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> «Основное напряжение применимое и к символическому богословию тоже, позитивное и негативное, и постоянно диалектическое, одновременно и утверждения и отрицания, которые Дионисий применяет к каждому имени или символу, обсуждаемому в корпусе. К каждому символу, за исключением, что наиболее показательно, ἀκριβής εἰκὼν церковной иерархии. Здесь диалектика прекращает вступать в конфликт с церковной литургией» (*Golitzin*. P. 73).

— Содержание каждого предыдущего этапа в этой схеме оказывается последовательно диалектически «снятым» как всего лишь образы (скорее, в смысле аллегорий в современном значении этого слова) на пути апофатико-мистического восхождения в богопознании.

Все приведенные нами типы аллегорезы и символизма так или иначе вписываются, на наш взгляд, в следующую дионисиевскую схему:

1) Антропо- и зооморфизмы Св. Писания, а также стоящие несколько в стороне (по своей специфике) элементы церковного богослужения и материальные символы церковного искусства оказываются принадлежащими уровню символического богословия.

2) Вышеупомянутые физические аналогии, «подобные» имена и образы, а также открытый только посвященным, но вербализуемый (хотя бы отчасти) возвышенный смысл истолкованных богослужения и Писания занимают уровень катафатического богословия.

3) На уровне апофатического богословия находятся:

а) на его собственно апофатическом подуровне отрицательные имена и определения, а также «неподобные» образы;

б) на его мистическом подуровне, высшем, умолкает всякий язык и всякая образность, и человеческий ум входит в общение с Невыразимым и пресущественным Божеством.

Теперь нам необходимо определить, какое именно знание о Боге на этом тройственном символично-диалектическом пути доставляет каждая из его ступеней.

### 1. Символическое богословие

Основой для данного уровня может служить фрагмент из книги «О церковной иерархии»<sup>6</sup>, где приводится цитата из несохранившегося произведения «Об умственно и чувственно постигаемом»: «Существующее чувственно является священным отображением (ἀπεκκοίσηματα) умопостигаемого, руководством и путем к нему, а умопостигаемое — началом (ἀρχή) и знанием (ἐπίστήμη) подлежащего чувственному, соответствующему иерархии восприятию». Эта глубокая по своему смыслу цитата открывает широкое пространство для истолкования всякой материальной и образной (т.е. и символической) действительности как, с одной стороны, указание

<sup>6</sup> См.: Дионисий *Ареопагит*. О церковной иерархии 2, 1, 2.

на действительность высшую, духовную, а с другой стороны, служащей средством истолкования и достижения, т.е. «руководством и путем»<sup>7</sup> к познанию мира духовного, невидимого, могущим давать такое знание.

Уровень символического богословия оказывается неоднородным и, что самое главное, в своем роде самодостаточным. Самодостаточность его проявляется в самом характере некоторых символов церковной иерархии (а именно церковных Таинств, которые Дионисий также называет символами), позволяющих верным совершать *ἀναγωγή* и приобщение к обоживающим энергиям и светодаяниям Божества «напрямую», т.е. минуя все прочие стадии катафатико-апофатического богословия, как теоретические, так и индивидуально-мистические<sup>8</sup>. «Для общего же священнодействия это передано богодухновенными иерархами не в неприкровенных мыслях, но в священных символах»<sup>9</sup>. Это «общее священнодействие» действует на своих участников — членов церковной иерархии, хотя и не без интеллектуального осмысления,

<sup>7</sup> См.: *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии 2, 1, 2.

<sup>8</sup> В этом ярко проявляется церковность автора «Ареопагитик», не выходящая вне Церкви спасения и обожения. Также здесь содержится и указание на особый характер знания, содержащегося под оболочкой символа — знания невербализуемого, получаемого в созерцании и переживании символа и образа, а не только в его интеллектуальном аналитическом осмыслении. Кроме того, сравнивая литургию и Писание, Дионисий говорит о способе передачи сокровенного предания о совершении Таинств как о «более не-вещественном руководстве, близком некоторым образом небесной иерархии, из ума в ум, посредством слова... минуя Писание» (*Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии 1, 4). Это дает основания прот. Э. Лауту вслед за некоторыми другими исследователями (например, Paul Rorem, который оценивает литургическое действие как способ выражения вечного через действия, разворачивающиеся во времени, тогда как для платоников, как это ясно еще из диалога Платона «Тимей», время важнее, чем пространство, и ближе к Божественному) говорить о превосходстве литургии над Писанием (см.: *Louth A. Denis The Areopagite*. London, 1989. P. 30). Это косвенно подтверждает и наше предположение о самодостаточности символического богословия как имеющего не только гносеологическую — информативную — функцию, но и онтологическую основу — в Божественном, с одной стороны, и в материальном — с другой, и вследствие этого способного приводить участвующих в нем (т.е. в литургической жизни) к обожению — высшей цели человека по Дионисию.

<sup>9</sup> *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии 1, 4.

но прежде всего через веру, освящение, подражание и богоуподобление в ходе литургического действия. Таким образом, символическое богословие в его литургическом аспекте оказывается тесно связанным с мистическим богословием как высшим уровнем богопознания<sup>10</sup>.

Символ *символического богословия* присутствует не только в иерархии церковной, но и в низшей — так называемой законной иерархии (т. е. ветхозаветной Церкви)<sup>11</sup>: «Богоначалие <...> младенцам даровало законную иерархию — в смутных образах истинного и в наиболее удаленных от архетипов отображениях, в трудно поддающихся растолкованию гаданиях, в формах, не дающих легкой возможности созерцать окутываемый ими соответствующий свет, — для немощных глаз безвредно воссияв»<sup>12</sup>. Целью этой законной иерархии автор «Ареопагитик» называет «возведение к духовному служению»<sup>13</sup>. Подразумевается, что реализация этой цели в полной мере осуществлена только в иерархии церковной как следующей за законной «составляющей» *символического богословия*<sup>14</sup>. Таким образом, иерархическое поступенчатое устройство<sup>15</sup> характеризуется онтологически — усилением степени материальности или

<sup>10</sup> И данный момент оказывается несколько не удивителен в общем контексте христианской мысли, центром которой является «снисхождение» к человеческому роду Бога, т. е. Его Воплощение и Крестная смерть, а не просто призыв, как в большинстве античных и эллинистических философских школ, восходить к высотам духа, что доступно лишь немногим. В этом проявляется и определенный «демократизм» христианской веры, где к спасению призваны не единицы, а все люди.

<sup>11</sup> Здесь Ареопагит находится в рамках христианской — как святоотеческой, так и новозаветной — традиции, рассматривающей содержание Ветхого Завета как образы и символы, обозначающие реальность новозаветную (типология), что предохраняет от определения его как чистого платоника.

<sup>12</sup> *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии 5, 2.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Иерархическая степень характеризуется еще и степенью способности к умному созерцанию, которая сильнее всего проявляется на уровне иерархии Небесной и слабее всего — на уровне иерархии законной (см.: *Louth A.* P. 53). Хотя хронологически ветхозаветная законная иерархия предшествует церковной, она более зависима от чувственных изображений, и церковная оказывается выше ее, так как лучше введена в духовную экзегезу (см.: *Roques R.* Introduction. *Denys L'Areopagite*. Hiérarchie Céleste // SC. № 58. Paris, 1958. P. 20).

<sup>15</sup> Рассматриваемое сверху вниз.

чувственности образов, а гносеологически — уменьшением силы созерцательной способности членов иерархии.

## 2. Катафатическое богословие

Полноценное позитивное, дискурсивное и рациональное познание о Боге, в собственном смысле *бого-словие*, оказывается возможным только на уровне катафатического — утвердительного — богословия, главным предметом которого являются множественные проявления или энергии, Божества в мире (означаемое) и возвышенные и «подобные» имена, позаимствованные из Св. Писания и «подобные» образы и возвышенные физические аналогии, приводимые самим Ареопагитом (означающее).

Главным, практически исключительным источником богопознания на этом уровне Дионисий полагает высказывания Св. Писания. Все же прочие элементы этого уровня — скорее, плоды интеллектуальной деятельности человека по осмыслению и выражению в адекватной форме Божественного присутствия в мире и носят, скорее, иллюстративно-поясняющий характер («подобные» образы церковного искусства и возвышенные физические аналогии). Дионисий в своей книге «О Божественных именах» подвергает анализу и истолкованию, как минимум, тридцать восемь «имен Бога» (в основном взятых из Писания) или выражений, которые он склонен рассматривать как таковые.

**2.1. Божественные имена.** По интересному и верному замечанию иером. Александра Голицына, эти Божественные имена есть не что иное как «понятийные образы» Бога (или «иконы» — *notional ikons*)<sup>16</sup>. Основанием для «подобного» богоименования у Дионисия

<sup>16</sup> См.: *Hieromonk Alexander (Golitzin)*. Et Introibo Ad Altare Dei. The Mystagogy Of Dionysius Areopagita, With Special Reference To Its Predecessors In The Eastern Christian Tradition. Θεσσαλονίκη, 1994. P. 71. В отношении Божественных имен Дионисий использует термин τὸ ἄγαμα (мн.ч. — τὰ ἀγάλματα) — статуя, образ (Ср. языч. поклонение отвергнутое христианами, статуя Христа, метафорич. — изображения тел, тела Христа в противоположность языческим изображениям, образ души, мысленные и духовные образы, образы, с помощью которых Божественные вещи представлены человеку, образ Божий в человеке (=εἰκὼν) (см.: *Lampe*. P. 6). «Дионисий использует слово τὸ ἄγαμα как синоним слов εἰκὼν, σύμβολον, τύπος и др. В «О небесной иерархии» (2, 5) он относит ἀγάλματα к Писанию, там же в 3, 2 члены

является то, что к Богу как Единственной Причине всего тварного бытия в его многообразии подходит всякое имя, а как сверхсущественно превышающей всё сущее — полная безымянность<sup>17</sup>. «Ее (т.е. Причину. — П.Д.) называют <...> всем сущим и ничем из сущего»<sup>18</sup>. «Итак, Бог как Промышление в Своих энергиях поддерживает как весь мир в целом, так и каждый элемент творения. Как Промышление Бог также дарует и Откровение в Св. Писании. Наконец, в Лице Иисуса Христа Бог дарует нам высший Символ Самого Себя, поклонение Церкви, направляющее к созерцанию Его Славы»<sup>19</sup>. И каждое из возвышенных имен может выступать образом Бога, но, как замечает иером. А. Голицын на основе текстов трактата «О небесной иерархии»<sup>20</sup>, всякое из возвышенных изображений остается неадекватным своему Первообразу в смысле подобия<sup>21</sup>, вследствие трансцендентности этого Первообраза всякой сущности и всякому образу. А. Голицын указывает на один важный момент, отличающий Дионисия от Прокла в вопросе статуса множественных именовании Божества и соответствующих им Божественных энергий в мире (и тем самым — на важную богословскую проблему): «Интеллигибельные имена не есть вещи и не имеют отношения к объективно и независимо бытийствующим сущностям, но являются, скорее, окнами, открывающимися в смысл и реальность Божественного Присутствия в силах и энергиях»<sup>22</sup> в мире. Также и Э. Лаут, отмечая, с одной стороны, общность тематики Божественного именовании у неоплатоников и Дионисия, указывает на то же кардинальное различие между ними: «Для неоплатоников божественные имена были именами богов, а боги, к которым эти божественные имена атрибутировались с помощью аллегории — были богами греческой мифологии»<sup>23</sup>. У неоплатоников эти боги в рамках политеистической системы передавали

иерархии — ἀγάματα Божественного света, в трактате «О церковной иерархии» (2, 3, 3) ἀγάματα относятся к движениям епископа, а в 4, 3, 1 Таинство Мира — ἄγαλα Божественной красоты (см.: *Golitzin*. P. 74).

<sup>17</sup> См.: *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах 1, 7.

<sup>18</sup> *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах 1, 6.

<sup>19</sup> *Golitzin*. P. 72–73.

<sup>20</sup> *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии 2, 1–5.

<sup>21</sup> См.: *Golitzin*. P. 74.

<sup>22</sup> *Ibid*. P. 75.

<sup>23</sup> *Louth A. Denis The Areopagite*. London, 1989. P. 84.



низшим уровням сущего *бытие*, т. е. самостоятельно творили. Дионисий, по словам Лаута, коренным образом изменяет данные пункты неоплатонического учения: во-первых, он корректирует понятие эманации, настаивая на том, что *бытие* (на всех уровнях. — П.Д.) проистекает только от одного Бога, а во-вторых, он обращает учение об именах богов в учение о Божественных атрибутах (т. е. атрибутах Единого Бога). Заимствованные же у неоплатоников идеи иерархий и зависимости членов низших уровней от высших он переосмысляет исключительно с точки зрения сообщения высшими низшим *просвещения*, проистекающего от Бога, а не *бытия*, единственный источник которого — Сам Бог<sup>24</sup>.

Таким образом, Божественные энергии, обозначаемые Божественными именами, не имеют самостоятельного бытия в качестве отдельных сущностей и имеют свое ипостасное бытие во Святой Троице. Но «причастие, которое они дарят, — реально, так как Бог истинно присутствует в Своих Исхождениях, хотя в то же время они не могут вести нас в глубины Его Бытия»<sup>25</sup>. И поэтому, хотя Бог и присутствует реально в Своих энергиях в мире, имена катафатического богословия оказываются всего лишь образами, изображениями, в абсолютной перспективе неадекватными своему Первообразу, но неадекватными уже с точки зрения последующей — более высокой ступени богопознания — апофатического богословия. Сами же Божественные имена, по интересному наблюдению Шелдон-Уильямса, подводящего итог данному учению Дионисия, относящиеся к Божественной Благодати, которая сама по себе невыразима, делают ее познаваемой на уровне ума как Бытие, Жизнь и Ум; на уровне души как Мудрость, Силу и Мир; в физическом мире — как Святое Святых, Господь господствующих, Царь царей и Бог богов<sup>26</sup>. Все эти имена суть имена утвердительные, катафатические, «подобные».

**2.2. Физические аналогии.** Дионисий в качестве иллюстративного средства для изображения действий Бога в мире и вообще для описания роли Бога в судьбах мира (Творец, Промыслитель и Цель),

<sup>24</sup> См.: *Louth A. Denis The Areopagite*. P. 85.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> См.: *Sheldon-Williams I.P. The Pseudo-Dionysius and the Holy Hierotheus // Studia Patristica*. № 8. 1966. P. 114.

а также в попытке наглядно изобразить тайну Троичности Божества прибегает к образам, не позаимствованным из Св. Писания.

**2.2.1.** Аналогия солнца<sup>27</sup>. Здесь Дионисий рассматривает «солнечный свет сам по себе», т. е. как тварную сущность. Для Дионисия, как и для платоников, неоплатоников и многих отцов Церкви, образ солнца служил часто прекрасной иллюстрацией действия в мире Высшего Принципа (Бог, Единое)<sup>28</sup>.

«Это великое всеосвещающее вечносветлое солнце <...> освещает всё способное быть ему причастным и имеет избыточный свет, распространяя по всему видимому космосу во все стороны сияние своих лучей <...> и нет ничего из видимого, чего бы оно — при чрезмерном количестве своего сияния — не достигало. Оно содействует также и рождению чувственных тел, подвигает их к жизни, питает их, растит, совершенствует, очищает и обновляет <...> свет собирает и обращает к себе всё зрящее, движущееся, освещаемое, согреваемое, все, что содержится под его сиянием <...> и всё чувственное в нем нуждается, стремясь или видеть, или двигаться, или быть освещаемым и согреваемым, и вообще, пребывать в свете»<sup>29</sup>.

Данный пространственный фрагмент описывает свойства солнца и его света как сущности тварной, но принадлежащей к числу самых возвышенных, могущественных и загадочных явлений природы<sup>30</sup>. Дионисий признает величие солнца, но сразу дает понять, что оно его интересует в данном случае лишь как «образ», «образ Благости» (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος), т. е. Бога. Солнце оказывается образом для архетипа — Благости Творца, в каковом образе Он проявляется как оригинал в образе (ὡς ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον ἐκφαίνόμενον).

Какое же подобие обнаруживает Дионисий между этим образом и его Первообразом? Подобно чувственному солнцу, «Благость

<sup>27</sup> См.: Дионисий *Ареопагит*. О Божественных именах 4, 4.

<sup>28</sup> Замечательно употребляется аналогия солнца в платоновском «Государстве», где Сократ изображает с помощью нее идею Высшего Блага, дарующую миру бытие и знание, а также и в прокловской «Платоновской теологии». И хотя Дионисий не говорит, что солнце дарует чувственному миру и бытие, всё же очень любит данную аналогию. См.: Louth A. Denis The Areopagite. London, 1989. P. 85–86.

<sup>29</sup> Дионисий *Ареопагит*. О Божественных именах 4, 4.

<sup>30</sup> Дионисий оговаривается, что, по его мнению, конечно, солнце — это не бог, а тварь.

запредельной для всего Божественности (ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης) доходит от высочайших и старейших существ до низжайших, и притом остается превыше всего, так что ни высшим не достичь ее превосходства, ни низшим не выйти из сферы достижимого Ею, а также просвещает все имеющее силы, и созидает и оживляет, и удерживает, и совершенствует, и пребывает и причиной, и целью»<sup>31</sup>.

Знание о Боге, проявляющееся посредством данного солярного образа, может быть следующим: Бог — Творец и Промыслитель мира, Его энергии, как солнечный свет, доходят до всех частей мира (но не только чувственного, как в случае с солнцем, но в первую очередь — умопостигаемого) и животворят и поддерживают бытие существ, и Он является единственной и истинной причиной и целью бытия тварей. В то же время, несмотря на всеобщую причастность всего сущего этому Благу, Оно Само не растворяется в тварном мире, но пребывает трансцендентным миру. Поэтому образ солнца, используемый Дионисием, ясно и наглядно изображает важный пункт восточнохристианского богословского учения — о различении в Боге сущности и энергий, а также о Промысле по отношению к тварному миру. Как и во всяком образе, здесь присутствует как момент подобия<sup>32</sup> (без чего образ не был бы образом) первообразу, так и момент неподобия, без которого образ мог бы слиться в тождестве со своим первообразом. И Дионисий ясно подчеркивает данный момент неподобия. Само солнце, этот высочайший и могущественный элемент видимого космоса, для Дионисия остается всего лишь образом Тетархии (гносеологически — как изящная и всеохватывающая тварная Ее иллюстрация, а онтологически — как всякая часть сущего, причастная Ей и выступающая образом Ее благодати). Дионисий подчеркивает этот онтологический аспект образности и бесконечного бытийного отстояния этого тварного образа от Первообраза-Творца,

<sup>31</sup> *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах* 4, 4. Всякий образ несет в себе некоторое сходство со своим первообразом, и данная аналогия также показывает определенное сходство, которое обнаруживается прежде всего в *сходстве действий*. Особенно ярко это проявится у прп. Максима Исповедника в его «Мистагогии».

<sup>32</sup> Или подражания — «мимесис».

называя чувственное солнце «ничтожным отзвуком Добра»<sup>33</sup> (κατὰ πολλοστὸν ἀλήχημα τὰγαθοῦ)<sup>34</sup>.

**2.2.2.** Следующей возвышенной физической аналогией, которую мы встречаем у Дионисия, является аналогия трех светильников и единого света<sup>35</sup>, наглядно изображающая собой посредством «примера из чувственной и близкой нам сферы» (ἵνα αἰσθητοῖς καὶ οἰκείοις χρήσωμαι παραδείγμασιν) тайну нераздельного единства и неслиянной троичности Святой Троицы.

**2.2.3.** Последней такой аналогией, которую использует Дионисий, является аналогия молитвы — корабля, суть которой — в том, что, находясь на корабле и притягивая канат на себя, мы движем не скалу, но корабль вместе с собой; так и молитва, по мысли автора «Ареопагитик», не Бога сводит с небес, но, возвышая самих нас, делает ближе к Нему.

Физические аналогии играют, может быть, не решающую, как более важные элементы дионисиевской системы, такие как катафатическое и апофатическое богословие, но всё же существенную вспомогательную роль. Развернутые высказывания, содержащие изложение и размышления по поводу данных образов, органично входят в структуру мысли Корпуса. Они являются иллюстрациями, позаимствованными из чувственной реальности, хотя и взятыми из самых «чтимых» явлений чувственного мира, в чем и проявляется определенно их принадлежность к катафатическому уровню. В то же время Дионисий, с одной стороны, подчеркивает не иллюзорный характер этих образов как явлений, показывая, что они имеют онтологическую укорененность в реальности как причастной Божественным энергиям, а с другой стороны — их всего лишь онтологическую образность как далеко отстоящих по своему подобию от трансцендентного Образа.

### 3. Апофатическое богословие

Данный уровень в «Ареопагитиках» разделяется, на наш взгляд, по крайней мере логически, еще на два других частных уровня в силу его определенной сложности:

<sup>33</sup> В этом — четкое отличие Ареопагита как христианина, например, от язычника Юлиана, сочинявшего гимны Солнцу (Гелиосу) как богу, к тому же высшему.

<sup>34</sup> См.: *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах* 4, 4.

<sup>35</sup> *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах* 2, 4.

1) собственно апофатического богословия, выполняющего негативную, «очистительную» функцию по отношению к катафатическим определениям и «подобным» образам;

2) мистического богословия, на котором прекращается всякое богословие в смысле позитивного и негативного логического рассуждения о Боге.

В этом разделе интересны отрицательные определения и «неподобные» образы апофатического богословия, их суть, структура, роль и функции в общем процессе богопознания, изложенном в «Ареопагитиках», а также то знание о Боге, которое они в себе призваны нести.

Апофатический подход в философии и богословии не является собственным изобретением Дионисия, но применялся еще начиная с Платона<sup>36</sup>. Апофатическое богословие как в целом у Дионисия, так и вообще на своем специфическом «отрицательном» подуровне является последней, высшей стадией богопознания, однако еще имеющей хотя бы формальное отношение к символическому и катафатическому методам богословствования, связанным не с чистым умственным соприкосновением с Божественной реальностью «в себе», а опосредованным различными покровами и образами. Но Дионисий на этом уровне концептуально намеренно «истончает» эту образность, делает ее самопротиворечивой, даже абсурдной и тем выявляющей всю свою иллюзорность как всего лишь образность и инструментальность по отношению к той Реальности, к которой предстоит приближение и единение и по отношению к которой на следующем, самом высоком уровне богопознания и единения с Абсолютом умолкает, становясь неадекватным своему Обозначаемому, всякое слово и всякий образ. Суть определений апофатического богословия заключается в отрицании в отношении Бога всех самых прекрасных и возвышенных эпитетов и смыслов, обретенных на предыдущем уровне — богословия катафатического.

<sup>36</sup> У Платона в «Пармениде», «Пире» и VII письме; в Халдейских Оракулах; у Нумения, Ямвлиха, Прокла (об этом см. подробнее: *Des Places É. La théologie négative du Pseudo-Denys, ses antécédents platoniciens et son influence // Studia Patristica. XVII, 1. 1982*). В христианской мысли апофатическая тенденция в богословии особенно проявилась в Александрийской школе (Климент, Ориген), а также у Каппадокийцев (особенно у Григория Нисского), в «Ареопагитиках» и у прп. Максима Исповедника.

Правда, здесь же делается существенная оговорка в смысле демонстрации «диалектической синтетичности» использования всего этого понятийно-логического арсенала, когда отрицаемые катафатические утверждения, к которым прибавляется приставка «не» (ἀ-) в, возможно, благочестивых целях (во избежание неверных толкований), приводятся к третьему виду определений, сопровождаемых уже приставкой «сверх» (ὕπερ-), показывающей превосходство над определениями как катафатики, так и над взятыми в отрыве от общего контекста апофатическими отрицаниями. Но всё это выглядит у Дионисия как всего лишь поправка, так как на выстраиваемом параллельно дискурсивному «ряду» образности церковного искусства<sup>37</sup> и образности Писания переход от образов «подобных» (т.е. возвышенных и прекрасных) катафатического уровня к образам «неподобным» (т.е. низким и нелепым) апофатического не сопровождается таким же, как и на понятийном «ряду», примиряющим синтезом. Ибо если слова языка выдерживают диалектическую «перестановку приставок» как хотя бы попытку указать по направлению Запредельного, то никакого диалектического синтеза в сфере образности между образами «подобными» и «неподобными» представить себе невозможно. Таковым «образным» синтезом может лучше всего служить «эпохэ» Божественного Мрака неведения, в который, подобно Моисею на горе Синай, вступает тот, кто достиг этого уровня так называемого мистического богословия. Главная функция «неподобных» образов и отрицательных определений апофатики оказывается двойной:

1) с одной стороны, показать всю относительность и неадекватность образности катафатического уровня в отношении их способности выразить что-либо существенное о Невыразимом и пребывающем превыше всякой сущности;

2) с другой стороны, противоречивостью и нелепостью (т.е. «неподобием» образов и выражений) лишить разум последних свойственных ему «опор» (в виде слов и чувственных образов), чтобы он смог совершить этот шаг во Мрак Божества<sup>38</sup> (подобно Моисею на горе Синай) и неизреченно соединиться с Богом в акте веры и любви.

<sup>37</sup> Пусть хотя и не реализованной на практике, но заявленной и обоснованной теоретически.

<sup>38</sup> Об этом подробнее см.: *Louth A. Denis The Areopagite*. London, 1989. P. 100–101; *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.,

Суть «неподобных» образов заключается в их нелепом, шокирующем, противоречивом, «низком», а отнюдь не величественном характере, не позволяющем задерживаться на них умом, а побуждающих ум двигаться всё дальше и дальше по пути восхождения<sup>39</sup>. Цель «неподобных» образов — дать понять человеческому уму неадекватность всяких образов и слов как всего лишь средств на этом высшем этапе богопознания, а вернее — единения с Абсолютом.

Но всё же на этом предпоследнем «подуровне» — апофатическом, эти отрицательно-неподобные предикаты тем не менее дают уму определенное вербализуемое знание о Боге, причем знание весьма важное для христианского учения. Если на предыдущем — катафатическом уровне Бог открывался в Своих многочисленных силах и проявлениях как Творец и Промыслитель мира, как Красота и Свет<sup>40</sup>, то здесь приобретает понятие о трансцендентности Божества. Посему на этом предпоследнем этапе — уровне апофатического богословия, Бог открывается не только как множественность «разделений», т.е. Его энергий в мире, но и как Единая Сущность, только здесь уже даются основания христианского монотеизма, не взятые из Откровения и умозрительные, а опытные. Здесь Бог Сам дает обнаружить Себя как Единый личный и ипостасный<sup>41</sup> Источник всех «разделений» и «сил», являющихся неличными и неипостасными. Таким образом, только здесь Бог и открывается для человеческого ума как подлинное единство и как подлинно Единый (в трех Лицах). И только

1991. С. 20–36; *Минин П.* Мистицизм и его природа. Киев, 2003. С. 86–87; *Rorem P.* Moses as The Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius // *Studia Patristica.* XVIII. 2. 1989.

<sup>39</sup> См.: *Louth A.* P. 45.

<sup>40</sup> И можно подумать, что на этом уровне остановились все, кроме платонизма и неоплатонизма, предшествующие христианству языческие системы мысли, логически провозглашая пантеизм и политеизм, первый — в силу неспособности подняться выше красот и величия мира видимого, второй же — в силу явной множественности и несводимости друг к другу «сил», проявляющихся в мире, логично принимаемых за богов (в патристической письменности данные идеи были ярко выражены в «Слове о Вочеловечении Бога Слова» свт. Афанасия Великого. Поэтому и автор «Ареопагитик» призывает не задерживаться на катафатическом уровне как могущем вне контекста следующего уровня — апофатического, привести к идолопоклонству (в широком смысле) и к двум вышеуказанным заблуждениям.

<sup>41</sup> А еще точнее сказать, в трех Лицах, или трех Ипостасях, Святой Троицы.

на этом уровне богословствующему уму становится очевидным различие между трансцендентной миру сущностью и пребывающими в мире энергиями Божества.

Следующий важный, и последний, богословский момент, открывающийся здесь, — это непознаваемость Бога в Его сущности. Это не значит, что Откровение — ложно, а «силы» и энергии — иллюзорны; скорее, можно говорить о бесконечно превосходящей интенсивности Божественных сущностных свойств по сравнению с их проявлениями в мире, ведь мир мог бы и не выдержать соприкосновения с Богом в силу своей тварности. Можно говорить также и о неспособности тварного ума познать сущность Божества в силу своей ограниченности.

Таким образом, «сверхсущественная Сущность» — вот предельное дискурсивное понятие, которое рациональный богослов может получить на этом уровне, после чего ему придется или остановиться на этой последней ступени дискурсивного познания, или продолжить дальнейшее восхождение уже путем гносеологического апофатического «эпохэ», а также экстаза и любви в мистическом богословии<sup>42</sup>. И стоит отметить еще раз, что данный этап диалектически «снимает» собой всякое образно-концептуальное содержание апофатического уровня, снимает его как противоречивый и неподобный образ, как неадекватную аллегорию, как ставший уже ненужным инструмент познания и выражения. Аллегореза здесь умолкает<sup>43</sup>, и ум вступает в область чистого Означаемого.

<sup>42</sup> Дионисий противопоставляет намеченное еще у Платона (λόγος — μῦθος) и отмеченное Аристотелем по поводу Елевсинских мистерий (De philosophia, fr. 15) различие между двумя способами сообщения истины: первый способ — в терминах философии с помощью разума (λόγος) — «научение» (μαθεῖν) и второй — мистическое переживание, или «претерпевание» (παθεῖν) (см.: Louth A. Denis The Areopagite. London, 1989. P. 25). По-видимому, при переходе к этапу μυστική θεολογία у Дионисия первый способ уступает место второму.

<sup>43</sup> «Превосхождение символов и понятий интерпретируется Дионисием (О мистическом богословии, 1) как акт любви, в котором мы покидаем *знаки* Божией любви — символы и понятия, которые открывают нам Его и Его любовь, — и движемся к тому, чтобы принадлежать Самому Богу <...> таким образом, путь отрицаний апофатического богословия становится путем экстатической любви, отвечающей на экстатическую любовь Бога к Его творениям» (Louth A. P. 106).



### Символизм космологический

Данный небольшой параграф рассматривает проблематику образности, аллегорезы и символизма у Дионисия в ее отношении к устройению «мира сущих», т. е. мира тварного. Так же как весь мир во всём его многообразии на разных уровнях является единым образом Благости Творца, теофанией — проявлением Бога и Его Любви вовне, так и в соответствии со сложным и иерархическим устройством мира можно признать его и как *систему* образов, систему теофаний Абсолюта. Весь мир является образом Творца благодаря тому, что он творится по вечным идеям — «образцам» (*παράδειγμα*)<sup>44</sup> Божественного Ума, которые составляют «логос» (*λόγος*) (т. е. идеальный принцип деятельности и структуры) и образуют сущность всякой твари. Иерархия таких тварных образов выстроена по степени нарастающего и всё более адекватного отражения в себе Абсолюта, по степени увеличивающегося подобия этих образов своему Первообразу. Поэтому наиболее «подобной» оказывается иерархия небесных умов — Ангелов, отражающих в себе без какого бы то ни было посредства и передающих дальше Божественный Свет, просвещающий и оживающий. Наиболее «подобной» она оказывается в силу своей близости к Теархии и нематериальности<sup>45</sup>. Другим, не только духовным, но и материальным образом Теархии, и прежде всего через посредство иерархии небесной, а не «напрямую», служит иерархия церковная, содержащая в себе во всей полноте Истины учение и средства, ведущие ко спасению или к обожению. Так называемая «законная» (т. е. ветхозаветная) иерархия служит, в свою очередь, ее менее совершенным, менее подобным и еще более «материальным» изображением, имея лишь образы Истины, вести о событиях Боговоплощения и Таинств иерархии церковной. Но по сравнению с существами

<sup>44</sup> Как отмечает Э. Лаут, «парадигмы» играют двойную роль: во-первых, они являются Божественными атрибутами, воспринимаемыми в их отношении к твари, и как таковые открывают собой аспекты Божества; во-вторых, они являются архетипами для тварной реальности (см.: *Louth A. P.* 94).

<sup>45</sup> Дионисий не делает сильного акцента на том, что небесная иерархия является образом Теархии. Но из самой идеи о подражании следующей по порядку нисхождения иерархии — церковной или «нашей» (как называет ее чаще всего автор «Ареопагитик») в отношении иерархии небесной и тем самым — Богу, можно сделать обоснованное заключение, что и сама небесная иерархия является образом Теархии.

неживыми и неразумными, составляющими «ниже» человечества весь остальной спектр мироздания, хотя и сотворенного по Божественным образцам, существа разумные — члены церковной и небесной иерархий, призваны к еще большему уподоблению себя как образов своему Первообразу, т.е. обожению. И этот динамизм и является их характерной особенностью, отличающей разумные сущности от неразумных в универсуме Дионисия. Это движение к большему уподоблению осуществляется в рамках иерархий посредством прохождения трех ступеней<sup>46</sup>: 1) очищение (κάθαρσις); 2) просвещение (φωτισμός); 3) совершенство (τελείωσις)<sup>47</sup>. Частным случаем символизма космологического (по классификации данного исследования) выступает символизм антропологический вследствие «встроенности» в тварный универсум человека как находящегося на ступени между миром неразумным и Ангелами.

### Литература

- Дионисий (Шленов), иером.* Ареопагитики // ПЭ. Т. 3. М.: ЦНЦ ПЭ, 2001. С. 193–213.
- Доброцветов П.К.* Аллегореза и символизм в «Ареопагитиках». Часть I // Диакрисис. 2019. № 4 (4). С. 84–108.
- Доброцветов П.К.* Аллегореза и символизм как богословско-философский метод «Ареопагитик»: Дипломная работа. Сергиев Посад: МДС, 2008.
- Доброцветов П.К.* Аллегореза как философский метод поздней патристики («Ареопагитики», преп. Максим Исповедник): Дис. ... канд. филос. наук. М.: МГУ, 2006.
- Golitzin Alexander, Hieromonk.* Et Introibo Ad Altare Dei. The mystagogy Of Dionysius Areopagita, With Special Reference To Its Predecessors In The Eastern Christian Tradition. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών 1994.
- Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Louth A.* Denys the Areopagite. London: Geoffrey Chapman, 1989.
- Parsons S.C.* The “Hierarch” in the Pseudo-Dionysius and its place in the history of Christian Priesthood // Studia Patristica 18, 1 / Ed. E.A. Livingstone (Kalamazoo, 1989). P. 187–190.
- Roques R.* Introduction. Denys L’Areopagite. Hiérarchie Céleste // SC. № 58. Paris: Cerf, 1958. P. 4–87.

<sup>46</sup> *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии 3, 2.

<sup>47</sup> Об этом подробнее см.: *Vanneste J.S.J.* La doctrine des 3 voies dans la Théologie Myststique du Ps.-Denys l’Areopagite // Studia Patristica VIII. 1963. P. 462–467.

**Pavel K. Dobrotsvetov**

PhD in Theology, PhD in Philosophy,  
Associate Professor of the Theology Department  
of Sretensky Theological Academy  
107031, Moscow, Bolshaya Lubyanka st., 19/3,  
agathantos@list.ru

**For citation:** Dobrotsvetov Pavel K. «Allegorism and Symbolism in Corpus Areopagiticum» (Part II) // Diakrisis. 2020. № 1 (5). P. 78–96. DOI:10.54700/diakrisis.2019.1.5.004

**Abstract**

This article gives a review on symbolism and allegorical imagery of the «Corpus Areopagiticum». The author explores the basis of application of symbolism as well as allegorism in «Areopagitics», elements underlying symbolism and allegorism, discusses symbolical and allegorical terminology, special types of application of symbolism.

**Keywords:** «Areopagiticum», Dionysius the Areopagite, symbol, symbolism, allegory, allegorism.

# ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР УПОТРЕБЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ «БЕССТРАСТИЕ» В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ I–VIII ВЕКОВ

**Священник Василий Бобров**

выпускник магистратуры кафедры богословия  
Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия  
basil.bobrow@yandex.ru

**Для цитирования:** *Василий Бобров, священник.* Исторический обзор употребления понятия «бесстрастие» в античной философии и святоотеческой письменности I–VIII веков // Диакриси́с. 2020. № 1 (5). С. 97–127. DOI:10.54700/diakrasis.2020.1.5.005

## **Аннотация**

УДК 27-29

В данной статье прослеживается история употребления термина «ἀπάθεια» в святоотеческой письменности и влияние античного понятия бесстрастия на святоотеческую мысль. За основу взяты фундаментальные святоотеческие произведения, где затрагивается в значительной степени это понятие и которые повлияли на формирование учения о бесстрастии в церковной письменности. Статистика употребления упомянутого термина лишь подтверждает важность этого понятия для богословия, однако частота его употребления отдельными авторами не всегда говорит о том, что они уделяли ему важное место в своих рассуждениях.

**Ключевые слова:** бесстрастие, страсти, грех, обожение.

Формирование учения о бесстрастии в восточнохристианской письменности ее классического периода можно разделить на три этапа: первый — с I по IV век, второй — с IV по VIII век, третий — с VIII по XIV век. В данной статье будут рассмотрены первые два периода.

Рубежом в учении о страстях и бесстрастии можно назвать IV век. Время, когда немаловажную роль сыграли святые каппадокийские отцы. Формулируя основные понятия православной догматики, они закономерно не оставили без внимания концепцию бесстрастия Бога и человека в контексте аскетики. Климентом Александрийским были осуществлены первые попытки переосмысления бесстрастия у античных философов, в частности стоиков, в свете Евангельской проповеди. Позже в монашеской письменности IV века прослеживается самостоятельное представление о бесстрастии, которое кардинально расходится с античным. Появляются богословские тексты, где тема страстей и борьбы с ними раскрывается достаточно широко и аргументированно. И если в IV веке намечается некоторая структурность в учении о страстях и бесстрастии, то уже после IV века данная тема в святоотеческой литературе начинает приобретать более системный характер. Появляется самостоятельный жанр монашеской письменности, где особое внимание уделяется теме страстей и бесстрастия в контексте антропологии и в учении о личном спасении человека.

Содержание понятия бесстрастия меняется в зависимости от того, по отношению к кому или чему оно употребляется. Можно выделить четыре основных аспекта употребления понятия бесстрастия: в отношении Бога, в отношении Господа Иисуса Христа, Ангелов и человека.

Исследователи относят термин «бесстрастие» (ἀπάθεια) к этическому словарю стоиков<sup>1</sup> и указывают, что именно у них был заимствован этот термин в христианской этике<sup>2</sup>. Но не только стоики

<sup>1</sup> См., например: *Ware K.* Apatheia // *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. London, 1983. P. 18–19; *Bardy G.* Apatheia // *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. T. 1. Paris, 1937. P. 727–746; *Kroll W.* Apathy // *Encyclopedia of Religion and Ethics*. V. I (1909). P. 603–604; *Штидлик Ф.* Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение / Пер. с чешск. М., 2000. С. 315.

<sup>2</sup> См.: *Bardy G.* Apatheia // *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. T. 1. Paris, 1937. P. 727; *Kroll W.* Apathy // *Encyclopedia of Religion and Ethics*. 1909. V. I. P. 603.

использовали это понятие в своей философии, а схожие выражения («бесстрастный», «нестрадательный») встречаются и у таких знаменитых философов, как Платон (7 раз) и Аристотель (72 раза). Стоики одними из первых разработали анализ человеческих страстей<sup>3</sup>. Страсти (πάθη) у стоиков — это неразумное движение души или чрезмерное влечение<sup>4</sup>, сильное влечение<sup>5</sup>, которое не заложено в природу души, но возникает от действия извне<sup>6</sup>. Страсти<sup>7</sup> сами по себе еще не болезни души, но, выйдя из-под контроля разума, приводят к порокам и душевным болезням, которые также являются и телесными недугами<sup>8</sup>. Бесстрастие для стоического мудреца — это не просто душевное состояние, к которому он стремится, а реализация интеллектуальной власти над самим собой<sup>9</sup>, необходимое условие в стремлении к конечной цели — жизни согласно природе<sup>10</sup>. Как говорит об этом Сенека: «Если хочешь взять власть над всем, отдай власть над собою разуму! Многим будешь ты повелевать, если разум будет повелевать тобою!»<sup>11</sup> Существенным признаком стоической «апатии» является полное примирение с внешними обстоятельствами жизни, внутренние побуждения стоика согласны с тем, что преподносит судьба<sup>12</sup>, отчего он всегда спокоен. Это безмятежность души, которая выражается в отсутствии

<sup>3</sup> См.: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 137.

<sup>4</sup> См.: Целлер Э. Очерки истории греческой философии / Пер. с нем. М., 2012. С. 232.

<sup>5</sup> См.: Зенон Китийский. Страсти. 206 // Фрагменты ранних стоиков. Зенон и его ученики / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М., 1998. Т. I. С. 87.

<sup>6</sup> См.: Хрисипп из Сол. Фрг. 882 // Фрагменты ранних стоиков. Физические фрагменты. Фрг. 522–1216 / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М., 2002. Т. II. Ч. 2. С. 114; Зенон Китийский. Страсти. 205 // Указ. соч. С. 86; Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. 85. 11–12. М., 1997. С. 178.

<sup>7</sup> «Страсти же — это душевные порывы, предосудительные, внезапные и безудержные; от них, если они часты и запущены, начинаются болезни» (Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. 74. 12. М., 1997. С. 144).

<sup>8</sup> См.: Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. 75. 11–12. С. 144.

<sup>9</sup> См.: Столяров А.А. Стоя и стоицизм / Под ред. В.В. Соколова. М., 1995. С. 150.

<sup>10</sup> См.: Хрисипп из Сол. Фрг. 5–10 // Фрагменты ранних стоиков. Этические фрагменты / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М., 2007. Т. III. Ч. 1. С. 3–4.

<sup>11</sup> Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. 37. 4. С. 66.

<sup>12</sup> См.: Стоицизм // Словарь философских терминов / Науч. ред. проф. В.Г. Кузнецова. М., 2005. С. 549.

страха и отсутствии желания чего-либо<sup>13</sup>. А.Ф. Лосев указывает на это как на первый и самый важный признак стоической апатии<sup>14</sup>.

До IV века можно выделить лишь одного церковного писателя, который в своих трудах уделил много внимания концепции бесстрастия, и в частности бесстрастия человека. В произведениях Климента Александрийского этот термин встречается 52 раза в различных его грамматических формах<sup>15</sup>. Лишь однажды он употребляется безотносительно к Богу и человеку и переводится по смыслу как «безболезненный»<sup>16</sup>. Он впервые в христианской письменности дал системное изложение христианской этики<sup>17</sup>. Термин «ἀπάθεια» почти не употреблялся в отношении человека до Климента в церковной письменности; в основном этот термин использовался в отношении Божественной природы<sup>18</sup>. «Аπάθεια» является понятием нравственного учения Климента и раскрывается в образе истинного «гностика». Цель «гностика»<sup>19</sup> — это знание, гносис (γνῶσις)<sup>20</sup>, получив которые он окончательно освобождается от страстей и входит в высшее состояние спасения и богообщения, которое сопровождается бесстрастием. Он использовал этот термин в контексте своего нравственного учения о человеке<sup>21</sup> и ввел его в обиход христианской философии<sup>22</sup>. Основные черты бесстрастия «идеального гностика», бесспорно, заимствованы у стоического мудреца<sup>23</sup>.

<sup>13</sup> См.: *Христианство из Сол.* Фрг. 449 // Фрагменты ранних стоиков. Этические фрагменты. Т. III. Ч. 1. С. 171.

<sup>14</sup> См.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 2000. С. 177.

<sup>15</sup> См.: *Бобров В.* Понятие бесстрастия в произведениях Климента Александрийского: Диплом МДС. Сергиев Посад, 2013. С. 73.

<sup>16</sup> См.: *Климент Александрийский.* Строматы VI. 15. 119. 4. 7.

<sup>17</sup> См.: *Карсавин Л.П.* Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 60.

<sup>18</sup> См.: *Литвинова Л.В.* Бесстрастие // ПЭ. Т. 5. 2002. С. 11–13.

<sup>19</sup> См.: *Климент Александрийский.* Строматы VII. 1. 4. 1. С. 197.

<sup>20</sup> См.: *Климент Александрийский.* Строматы VI. 12. 99. 1. С. 56.

<sup>21</sup> См.: *Сидоров А.И.* Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. III. Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М., 2013. С. 188.

<sup>22</sup> См.: *Ware K.* Apatheia // The Westminster Dictionary of Christian Spirituality / Ed. G. Wakefield. P. 1819.

<sup>23</sup> *Скворцов К.Н.* Философия отцов и учителей Церкви. Киев, 2007. С. 322; *Афонасин Е.В.* Философия Климента Александрийского. СПб., 2003. С. 69;

У автора «Стромат» этот термин приобретает даже более строгий смысл, чем у стоиков<sup>24</sup>. В стоическом смысле термин «ἀπάθεια» у Климентя употребляется около 30 раз<sup>25</sup>, что дает некоторым исследователям повод называть его стоиком<sup>26</sup>. Несмотря на столь явное заимствование у стоиков, Климент избежал грубого плагиата и наполнил новым содержанием термин «ἀπάθεια». Александрийский богослов соединил философское значение понятия бесстрастия с христианским нравственным учением, тем самым дополнив, а где-то и изменив содержание термина «ἀπάθεια». Любовь к Богу и людям<sup>27</sup> — это основной мотив и условие бесстрастия гностика. Подавляя страсти и прочие чувства, гностик оставляет только чувство любви к Богу и к Его творениям, внешним выражением которой является милосердие к ближним. Это положение у Климентя является ключевым в учении об апатии. Гностик воздерживается не для личного удовлетворения и самосовершенствования, но единственно из любви к Богу и любви к «гносисусу», которую он получает в общении с Богом. Неизменная и крепкая вера (πίστις), соединенная с гностическим знанием (γνώσις), и бесстрастная любовь (ἀγάπη) к Богу и ближним — эти три добродетели составляют основу этики Климентя<sup>28</sup>.

Его ученик Ориген употреблял это понятие в своих произведениях чаще, но нельзя сказать, что у него присутствует своя точка зрения на бесстрастие.

*Сидоров А.И.* Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский. С. 198.

<sup>24</sup> См.: *Афонасин Е.В.* Философия Климентя Александрийского. Новосибирск, 1997. С. 69.

<sup>25</sup> См.: *Spanneut M.* L'impact de l'apatheia stoicienne sur la pensée chrétienne jusqu'à saint Augustin. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antiq. Crist. (Murcia) VII. 1990. P. 44.

<sup>26</sup> См.: *Дмитриевский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х. Казань, 1884. С. 63.

<sup>27</sup> «Любовь к Богу есть <...> единственный мотив апатии гностической» (*Мартынов А.В.* Нравственное учение Климентя Александрийского по сравнению со стоическим // Прибавления к творениям святых отцов. 1890. Ч. 45. Кн. 1. С. 169).

<sup>28</sup> «Поднявшись над страстями и желаниями и проникшись любовью ко всему творению, ради Бога» (*Климент Александрийский.* Строматы. III. 10. 69. 3. С. 435).



Его часто называют носителем традиции христианского платонизма<sup>29</sup>, которая выражалась в «очевидном идеализме»<sup>30</sup>. Эта традиция и основные установки были приняты и развиты у представителей «каппадокийского кружка»<sup>31</sup>, но они были очищены от сомнительных с точки зрения Церкви сопутствующих моментов<sup>32</sup>. Термин «ἀπάθεια» в сохранившихся греческих текстах употребляется в произведениях Оригена 78 раз в различных формах. Божественное бесстрашие<sup>33</sup> соединено с любовью, и именно в этом он видит причину Боговоплощения и исцеления<sup>34</sup> человека от греха или болезней, как он его называет. Бог бесстрашен по природе, и термин «бесстрашие» у него часто употребляется в отношении Бога<sup>35</sup>. После грехопадения Адам потерял духовное зрение и приобрел чувственное, которые Ориген противопоставляет<sup>36</sup>. Он также противопоставляет духовное совершенствование человека пристрастию к материи и телу и ко всему, что связано с этим<sup>37</sup>. Бог бестелесен по природе, поэтому и бесстрашие Его отличается от человеческого, и достичь его человек не может в силу привязанности к материальному.

Характерным для Оригена было употребление этого термина с более строгим философским содержанием, при оставлении его в области идеального и недостижимого. В его произведениях есть тема борьбы со страстями, но нет нигде указания на то, что их необходимо

<sup>29</sup> См.: *Савреј В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2011. С. 434.

<sup>30</sup> См. там же.

<sup>31</sup> См.: *Аверинцев С.* София-Логос: Словарь. Киев, 2006. С. 611.

<sup>32</sup> См. там же.

<sup>33</sup> «Бесстрашный, будучи человеколюбив, пострадал» (*Ориген.* Комментарии на Евангелие от Матфея. X. 23 // Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова; пер. и примеч. А.В. Серегина. М., 2013. С. 831. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах [Т. III], 2010).

<sup>34</sup> См.: *Danielou J.* Origen. Eugene, 1955. P. 279.

<sup>35</sup> См.: *Ориген.* Толкование на Евангелие от Иоанна. X, 6 // *Ориген.* Толкование на Евангелие от Иоанна / пер., коммент. и предисл. О.И. Кулиева. СПб., 2018. С. 220.

<sup>36</sup> См.: *Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes; eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik. S. 33.

<sup>37</sup> «Будем по подобию Бога, оставив всяческое пристрастие к материи и телам и к тому, что по их подобию» (*Ориген.* Толкование на Евангелие от Иоанна. XX. 22 // Там же. С. 411).

полностью искоренять, как на это указывали стоики. Он не выводил «ἀπάθεια» в нравственный идеал и не указывал на нее как на необходимое условие спасения человека. Бесстрастие для Оригена скорее идеал, чем необходимая реальность<sup>38</sup>.

Ориген был не только учителем огласительного училища в Александрии, но и основателем богословской школы в Кесарии Палестинской; в частности, его учеником был свт. Григорий Чудотворец.

В произведении свт. Григория «К Феопомпу о возможности и невозможности страдания для Бога»<sup>39</sup> хорошо прослеживается мысль о том, что бесстрастие Бога является устоявшимся догматическим мнением; никто не спорит о том, что Бог бесстрастен или нет<sup>40</sup> по природе, но у современников святителя возникают вопросы о характере страданий Сына Божия. Свт. Григорий Чудотворец не дает точного анализа страстей и использует такие выражения, как «болезни души»<sup>41</sup>, «смертоносные влечения»<sup>42</sup> или «похотливые желания»<sup>43</sup>, т. е. это всё терминология, заимствованная из греческой философии, что для церковного писателя III века неудивительно, но из всего этого выделяется одно важное отличие в понимании бесстрастия Бога в христианстве: это деятельная любовь Бога к роду человеческому, которая проявилась в добровольном Воплощении Бога Слова — Господа нашего Иисуса Христа ради претерпевания спасительных страданий. Будучи бесстрастным, Он принял смерть и страдания, тем самым разрушив их Своим бесстрастием.

В произведениях свт. Мефодия Олимпийского продолжает развитие мысль о бесстрастии Бога<sup>44</sup> и Его спасительных страданиях

<sup>38</sup> См.: *Bardy G. Apatheia // Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Paris, 1937. T. 1. P. 732.*

<sup>39</sup> См.: *Григорий Чудотворец, свт. К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога // PG. 10. Col. 983–1384 [Рус. пер.] Творения свт. Григория Чудотворца и свт. Мефодия Патарского. М., 1996. С. 80–101.*

<sup>40</sup> См.: *Григорий Чудотворец, свт. К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога. 6 // Там же. С. 80.*

<sup>41</sup> См.: *Григорий Чудотворец, свт. К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога. 16 // Там же. С. 99.*

<sup>42</sup> См.: *Григорий Чудотворец, свт. К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога. 13 // Там же. С. 96.*

<sup>43</sup> См.: *Григорий Чудотворец, свт. К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога. 16 // Там же. С. 100.*

<sup>44</sup> См.: *Св. Мефодий Олимпийский. О сотворенном, 4 // Творения свт. Григория Чудотворца и свт. Мефодия Патарского. С. 275.*

ради освобождения человека от смерти и страстей<sup>45</sup>. Особый акцент, по сравнению со свт. Григорием Чудотворцем, святитель делает именно на том, что плоть Воплотившегося Бога Слова участвовала в страданиях, в то время как Его Божественная природа оставалась бесстрастна и неизменяема<sup>46</sup>. Он не раз акцентирует внимание на значении страданий человеческой природы Спасителя в деле спасения. Тема страстей и борьбы с вожделениями у святителя раскрывается в произведении «Пир десяти дев». Он высказывает четкую мысль о том, что страсти — это неразумные стремления и желания<sup>47</sup>, которые от услаждения ими овладели человеком. О бесстрастии человека у святителя есть высказывания, касающиеся только бесстрастия души: «Из того, что она бестелесна, следует, что она и бесстрастна, и невозмутима»<sup>48</sup>, и душа по природе своей бесстрастна<sup>49</sup>. Бесстрастие души заключается в свободе от власти телесности, так как он нигде не говорит о том, что тело может быть бесстрастно и даже в соединении с Богом получать бесстрастие от Него. Даже в отношении воплотившегося Бога он не рассуждает о степени бесстрастия Его плоти. Он опровергает мнение о греховности плоти человека<sup>50</sup>, указывая на то, что посредством плоти в душу входит похоть и грех<sup>51</sup>, но сама плоть не греховна, а участвует в спасении и освобождении человека от смерти и тления.

<sup>45</sup> «Он благоволил этим знамением освободить души от пагубных страстей, постыдив полчища демонов <...>. Ибо Слово пострадало <...>. Ибо ни страдание совершенно не сразило Его <...> но Он оставался и в страдательном состоянии бесстрастным...» (*Мефодий Олимтийский, свт.* Отрывки из разных сочинений. 1, 2. Из книг против Порфирия // Творения свт. Григория Чудотворца и свт. Мефодия Патарского. С. 283).

<sup>46</sup> См.: *Мефодий Олимтийский, свт.* Пир десяти дев. Речь VIII, 1, 3 // Там же.

<sup>47</sup> «Он сказал, что нужно очищать себя, научая истреблять такие пожелания и страстные влечения и пристыждая тех, которые думают проводить жизнь в таких удовольствиях, которые признают чрево богом» (*Мефодий Олимтийский, свт.* О воскресении. 41 // Там же. С. 242).

<sup>48</sup> *Мефодий Олимтийский, свт.* О воскресении. 16 // Там же. С. 268.

<sup>49</sup> См. там же. С. 269.

<sup>50</sup> См. там же. С. 239–240.

<sup>51</sup> «Изменение вида, — говорит он, — есть возвращение в бесстрастное и славное состояние. Ныне есть *тело желания и уничижения* (Фил. 3, 21); посему и Даниил назван мужем желаний (см. Дан. 9, 23); а тогда оно преобразится в тело бесстрастное, не чрез перемену устройства членов, но чрез освобождение от желания вещественных удовольствий». (*Свт. Мефодий Олимтийский.*

Нельзя оставить без внимания одного из «самых выдающихся святых отцов IV века»<sup>52</sup>, которым является свт. Афанасий Александрийский. Отечественные исследователи называют его «основоположником посленикейского тринитарного богословия»<sup>53</sup>. Понятие бесстрастия (ἀπάθεια) в различных его формах встречается в произведениях святителя 99 раз. За исключением произведений псевдо-Афанасия<sup>54</sup>, количество употребляемого термина снижается до 68 раз. В его произведениях тема бесстрастия поднимается преимущественно в отношении Бога, но развитие концепции обожения человека в его произведениях открывает новые горизонты развития учения о бесстрастии. О бесстрастии Бога святитель говорит в своих полемических произведениях и посланиях частным лицам. Бесстрастие — это прежде всего состояние Божественной природы<sup>55</sup>, это свойство как «бесстрастно Отца»<sup>56</sup>, так и «бесстрастно рожденного от Него Сына»<sup>57</sup>. «Бог не из частей слагается, но, будучи бесстрастен и прост, бесстрастно и неделимо Он Отец Сыну»<sup>58</sup>. Воплотившийся Сын Божий, так же как и Отец, бесстрастен по Божеству, но по Воплощении претерпевал страдания по плоти<sup>59</sup>, как говорит об этом святитель, ссылаясь на слова ап. Петра<sup>60</sup>.

О воскресении. XII // Творения свт. Григория Чудотворца и свт. Мефодия Патарского. С. 264). Также эту мысль высказывает С.С. Модестов в своей работе «Св. Мефодий, епископ Патарский». Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. 1857. Т. XVI. Сергиев Посад. С. 167.

<sup>52</sup> *Беневиц Г.И.* Св. Афанасий Александрийский // Антология восточнохристианской богословской мысли. Т. 1. СПб., 2009. С. 176.

<sup>53</sup> *Скурат К.Е.* Учение святителя Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения // БТ. XI. 1973. С. 120.

<sup>54</sup> См.: *Никифоров Н.В.* Афанасий I Великий // ПЭ. Т. 4. М., 2002. С. 31–32.

<sup>55</sup> См.: *Афанасий Великий, свт.* Против ариан слово второе. 34 // Творения. М., 2015. Т. 1. С. 252–253.

<sup>56</sup> *Афанасий Великий, свт.* Послание о соборах, бывших в Аримине италийском и Селевкии исаврийской. 26 // Творения. Сергиев Посад, 1903. Ч. 3. С. 125.

<sup>57</sup> *Афанасий Великий, свт.* Послание о соборах, бывших в Аримине италийском и Селевкии исаврийской. 8 // Там же. С. 99.

<sup>58</sup> *Афанасий Великий, свт.* Против ариан слово первое. 28 // Творения. М., 2015. Т. 1. С. 183.

<sup>59</sup> См.: *Гумилевский Филарет, архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Киев, 2008. Т. I. С. 46.

<sup>60</sup> См.: *Афанасий Великий, свт.* Против ариан слово третье. 34 // Творения. М., 2015. Т. 1. С. 330.

В Божественном бесстрастии Спасителя мы видим, что понятие бесстрастия является не только лишь понятием физическим, как свобода от боли и страдания, но и духовно-нравственным. Бог «уподобился [нам] во всё, кроме греха»<sup>61</sup>. Важно отметить, что святитель говорит о бесстрастии Божественной природы Спасителя, а не о бесстрастном теле; тело же страдало в то время, как бесстрастный Бог не мог страдать. Следовательно, понятие «ἀπάθεια», в понимании святителя, — это крайняя форма лишения страданий, т.е. абсолютная неспособность страдать как физически, так и душевно; в то время как человеческое естество Спасителя испытывало страдания, по отношению к нему святитель не использует термин «ἀπάθεια». «Он — бесстрастный Бог и принял на Себя подверженную страданиям плоть, а делами доказывал о Себе, что Он есть Божие Слово, впоследствии сделавшееся человеком»<sup>62</sup>. В некоторых местах перевода на русский язык термин «ἀπάθεια» в отношении тела Спасителя переводится как «непричастность страданию»<sup>63</sup>. Тесная связь догмата о Боговоплощении с обожением человека<sup>64</sup> позволяет увидеть учение о бесстрастии как идеал человеческого совершенства. Лишь в последующие времена учение об обожении и основные тезисы святителя будут раскрыты в полной мере<sup>65</sup>. Для понимания нравственного идеала свт. Афанасия необходимо обратиться к «Житию св. Антония». Термин «ἀπάθεια» он ни разу не употребляет в этом произведении, но один из зарубежных исследователей утверждает, что образ св. Антония изображает именно «идеал Божественного бесстрастия (ἀπάθεια)»<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> *Афанасий Великий, свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан. 11 // Творения. М., 2015. Т. 1. С. 368.

<sup>62</sup> *Афанасий Великий, свт.* Против ариан слово третье. 55 // Там же. С. 348.

<sup>63</sup> «Храм же Свой — тело ненадолго оставил в таком состоянии, но, показав только мертвым от приражения к нему смерти, немедленно и воскресил в третий же день, вознося с Собою и знамение победы над смертью, т.е. явленное в теле негление и непричастность страданию» (*Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога Слова. 26 // Творения. Т. 1. Сергиев Посад, 1902. С. 224).

<sup>64</sup> См.: *Зинковский Кирилл, иером.* Великие отцы Церкви о материи и теле человека. М., 2014. С. 193.

<sup>65</sup> См., например: *Скурат К.Е.* Сотериология свт. Афанасия Великого: Магистер. диссертация. М., 1970. С. 6.

<sup>66</sup> *Янг Ф.М.* От Nikei до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст / Пер. с англ. П.Б. Михайлова, А.В. Серегина, М.В. Егорочкина и др. М., 2013. С. 133.

В отношении человека он употребляет термин «ἀτάραξία» — «спокойствие души»<sup>67</sup>, «невозмутимость»<sup>68</sup>, как это видно в «Житии св. Антония», где выражен нравственный идеал «человека, достигшего уже здесь возможной для твари меры обожения»<sup>69</sup>. Термин «ἀπάθεια» в своих произведениях свт. Афанасий употребляет только в отношении Бога.

Каппадокия IV века является центром богословской мысли, в которой происходит христианизация греческого философского наследия<sup>70</sup>. Традиционно под именованием отцов Каппадокийцев подразумеваются три видных церковных учителя IV века: свтт. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский. Свт. Василий дал точное решение основных догматических проблем, которое украсил свт. Григорий Богослов и философски углубил свт. Григорий Нисский<sup>71</sup>. Отцы Каппадокийцы едины в учении о бесстрастии Бога. В полемике с Евномием свт. Василий и свт. Григорий Нисский придерживаются единой аргументации. Так же как и для свт. Григория Богослова, для них бесстрастие Бога неопровержимо и является свойством Божественной природы. Это крайняя форма бесстрастия, в которой нет места страданию, изменению, греху и любым проявлениям человеческой чувственности и явлений, связанных с телесностью. Свтт. Василий Великий и Григорий Богослов используют «ἀπάθεια»<sup>72</sup> только в отношении Бога<sup>73</sup>. В отношении человека они достаточно осторожно используют этот термин; скорее, они говорят о бесстрастии Бога, Которому человек должен подражать. Для человека это процесс, а не цель. В свою очередь, у свт. Григория Нисского учение о бесстрастии выглядит более содержательным. Первое, с чем приходится сталкиваться в исследовательской литературе, — это обвинения в адрес святителя

<sup>67</sup> См.: *Афанасий Великий, свт.* Житие св. Антония. 67 // Творения. СТСЛ, 1903. Ч. 3. С. 232.

<sup>68</sup> См.: *Афанасий Великий, свт.* Житие св. Антония. 35, 36, 43, 67 // Там же. С. 208, 209, 214, 232.

<sup>69</sup> *Попов И.В.* Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского // Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 98.

<sup>70</sup> См.: *Лосский Вл.* Боговидение. М., 1995. С. 63.

<sup>71</sup> См.: *Карсавин Л.П.* Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 109.

<sup>72</sup> См.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 5. 8 // Творения. Т. 1. М., 2007. С. 110.

<sup>73</sup> См.: *Василий Великий, свт.* Беседа 23. 4 // Творения. Т. 1. М., 2009. С. 732.

в платонизме<sup>74</sup> и неоплатонизме<sup>75</sup>, в тесной связи с воззрениями Филона Александрийского, Оригена<sup>76</sup>, Климента Александрийского и особой любви к античной философии<sup>77</sup>, влияние которой несомненно было на учителей Александрийской школы, но его философия «имеет отчетливо христианский оттенок»<sup>78</sup>. Он продолжает полемику с Евномием, в которой использует аргумент свт. Василия о бесстрастном рождении Сына от Отца и придерживается тех же взглядов на бесстрастие Бога, что и свтт. Василий Великий и Григорий Богослов. Главный отличительный пункт учения о бесстрастии свт. Григория Нисского от остальных отцов каппадокийцев начинается в области учения о бесстрастии человека. В его аскетических произведениях четко прослеживается «идеал добродетельной жизни, восходящий к Платону и стоикам»<sup>79</sup>. Для свт. Григория Нисского бесстрастие уже не запретельная высота и не недостижимый идеал, а реальная цель для христианина, который стремится к богопознанию и нравственному совершенству. Первым и самым важным отличием является смирение<sup>80</sup>,

<sup>74</sup> См.: *Карфикова Л.* Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека. Киев, 2012. С. 66; *Янг Ф.М.* От Nikeи до Халкидона / Пер. с англ. М., 2013. С. 225.

<sup>75</sup> См.: *Laird M.* Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Oxford, 2004. P. 2, 76; *Янг Ф.М.* От Nikeи до Халкидона. С. 274.

<sup>76</sup> Есть мнения о том, что св. Григорий является преемником и учеником Оригена и продолжателем того богословского курса, который заложил Ориген в Александрийской школе. См.: *Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. СПб., 2000. С. 17.

<sup>77</sup> «Его богословские воззрения находились под более глубоким влиянием Оригена, чем всякого другого учителя» (*Фаррар Ф.В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви: В 2 т. / Пересказ на рус. яз. А.П. Лопухина. М., 2005. Т. 1. С. 147); *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2011. С. 687–689.

<sup>78</sup> *Янг Ф.М.* От Nikeи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст / пер. с англ. П.Б. Михайлова, А.В. Серёгина, М.В. Егорочкина и др. М., 2013. С. 278.

<sup>79</sup> *Фокин А.Р.* Григорий Нисский // ПЭ. Т. 12. М., 2006. С. 488; О заимствованиях из греческой философии у отцов каппадокийцев в кн.: *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. С. 669.

<sup>80</sup> «Но и в Божестве есть нечто такое <...>. Как мне кажется — нищета духа; ею Писание именуется добровольное смиренномудрие <...> поелику всё прочее, что усматривается относящимся к Божественному естеству <...> смирение есть нечто нам сродное и совозросшее с нами» (*Григорий Нисский, свт.*



любовь и милосердие<sup>81</sup> в бесстрастном состоянии как вершина богоуподобления. Эта мысль прослеживается у всех отцов Каппадокийцев, но особенно ярко выступает у свт. Григория Нисского. Как важную особенность у свт. Григория Нисского можно отметить то, что бесстрастие у него не только свойство Божества и образ жизни, как у свт. Василия и свт. Григория Богослова, но и сама добродетель<sup>82</sup> как противоположность порочному состоянию. Бесстрастие не является самоцелью для христианина, это лишь этап на пути к богопознанию и обожению в уподоблении Первообразу<sup>83</sup>, но этап необходимый и обязательный<sup>84</sup>. Теме богопознания святитель уделяет большое внимание, являясь очень схожим во взглядах с Климентом Александрийским<sup>85</sup>.

Во время как концепция бесстрастного гностика Климента Александрийского не получила своего развития у последующих христианских авторов до IV века<sup>86</sup> и тема бесстрастия человека практически не раскрывается в этот период, богословие отцов Каппадокийцев можно считать отправной точкой в учении о бесстрастии человека у последующих церковных авторов и, в частности, в монашеской письменности, и самый значительный вклад в это сделал, несомненно, свт. Григорий Нисский.

О блаженствах. Слово 2 // Творения святых отцов в русском переводе. М., Т. 38. Творения свт. Григория Нисского. Ч. 2. 1861. С. 366).

<sup>81</sup> «Самый Первообраз красоты <...> украшают дом нетлением и бесстрастием <...> правда и негневливость <...> смиренномудрие и великодушие <...> благочестие пред Богом. Всё же это прекрасный художник — любовь пусть в наилучшем порядке приновит одно к другому» (*Григорий Нисский, свт.* Точное истолкование Екклесиаста Соломонова // Там же. С. 249).

<sup>82</sup> См.: *Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия. Кн. VI. 3 // Творения святых отцов в русском переводе. Т. 42. Творения свт. Григория Нисского. Ч. 6. 1864. С. 48.

<sup>83</sup> «Для людей общение в блаженстве возможно чрез уподобление Богу». (*Григорий Нисский, свт.* О блаженствах. Слово 2 // Творения святых отцов в русском переводе. Т. 38. Творения свт. Григория Нисского. Ч. 2. 1861. С. 366).

<sup>84</sup> См.: *Зарин С.М.* Аскетизм по православнохристианскому учению. Киев, 2006. С. 306.

<sup>85</sup> См.: *Несмелов В.Н.* Догматическая система св. Григория Нисского. СПб., 2000. С. 127.

<sup>86</sup> В частности, его ученик Ориген практически совсем уходит от этой темы, а ученик Оригена свт. Григорий Чудотворец развивает концепцию Божественного бесстрастия, не касаясь области бесстрастия человека.



Многими исследователями отмечается прямое влияние отцов Каппадокийцев на аскетическо-мистическое богословие Евагрия Понтийского<sup>87</sup>. О связи со свт. Василием Великим российский исследователь творчества Евагрия А.И. Сидоров отмечает, что святитель повлиял на мировоззрение молодого Евагрия, и это влияние было благотворным<sup>88</sup>. Также Евагрий имел близкое знакомство со свт. Григорием Богословом, у которого Евагрий был архидиаконом и учеником и помогал ему во многом<sup>89</sup>. В значительной степени это влияние на Евагрия<sup>90</sup> сказалось на его аскетических рассуждениях. Но что касается его учения о бесстрастии, тут Евагрий схож со свт. Григорием Нисским. По мнению Ф.М. Янг, Евагрий взял многое от своих предшественников, таких как Ориген, Дидим Слепец, отцы Каппадокийцы, и выразил их идеи в своих произведениях<sup>91</sup>. Что же касается бесстрастия, то у него прослеживается самостоятельность в выражении взглядов.

После Климента Александрийского Евагрий был первым, кто стал целенаправленно развивать учение о бесстрастии человека и нашел связь между бесстрастием, гносисом и милосердием<sup>92</sup>. Если рассуждения Климента Александрийского о бесстрастии больше теоретические и интеллектуальные, то у Евагрия Понтийского бесстрастие приобретает реальные черты монашеской практики. Он вводит «апатию» в сферу аскетического богословия. По мнению Г. Барди, именно от Евагрия учение о бесстрастии получило свое распространение в церковной письменности и было заимствовано с небольшими изменениями такими знаменитыми богословами Восточной Церкви, как прп. Нил Синайский, прп. Макарий Египетский, прп. Максим Исповедник, свт. Григорий Палама. Свт. Григорий Богослов восхваляет стойкость стоиков и видит в этом идеал человеческого бесстрастия,

<sup>87</sup> См.: *Corrigan K.* Evagrius and Gregory: mind, soul and body in the 4th century. Burlington, 2009. P. 1.

<sup>88</sup> См.: *Сидоров А.И.* Творения аввы Евагрия Понтийского // Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия. М., 1994. С. 6.

<sup>89</sup> См. там же. С. 7.

<sup>90</sup> См.: *Дунаев А.Г., Фокин А.Р.* Евагрий Понтийский // ПЭ. Т. 16. М., 2007. С. 558.

<sup>91</sup> См.: *Янг Ф.М.* От Nikei до Халкидона. С. 195.

<sup>92</sup> См.: *Штидлик Ф.* Духовная традиция восточного христианства / Пер. с чешск. М., 2000. С. 317.

в то время как свт. Григорий Нисский и блж. Феодорит Кирский говорят об «апатии» как о даре Божиим человеческой природе, т. е. как о состоянии человека до грехопадения<sup>93</sup>. Его влияние на авторов монашеской и аскетической письменности подчеркивают все исследователи; в частности, проф. А.И. Сидоров достаточно подробно рассматривает этот вопрос и перечисляет некоторых из них: Исидор Пелусиот, прп. Нил Анкирский, прп. Марк Подвижник, прп. Иоанн Кассиан<sup>94</sup>, прп. Венедикт Нурсийский, прп. авва Дорофей, прп. Иоанн Лествичник (как утверждает проф. А.И. Сидоров, сам преподобный осуждал Евагрия и не ссылался на него напрямую, но в его «Лествице» есть множество мотивов, восходящих к Евагрию), прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин, прп. Феодор Студит (влияние Евагрия оценивается профессором как часть общей святоотеческой традиции), прп. Симеон Новый Богослов, прп. Петр Дамаскин, и несомненно влияние Евагрия на формирование исихазма, основными представителями которого были: свт. Феопит Филадельфийский<sup>95</sup>, прп. Григорий Синаит, свт. Григорий Палама<sup>96</sup> и св. Николай Кавасила. Проследить всю сферу влияния мировоззрения Евагрия не представляется возможным, и такой задачи не стоит в этой работе, но можно утверждать, что, несмотря на спорные места, в его произведениях именно им был дан стимул к переосмыслению понятия бесстрастия. Учение о бесстрастии утрачивает идеалистический оттенок неоплатонизма и набирает новый нравственно-практический христианский смысл.

<sup>93</sup> См.: *Bardy G. Apatheia // Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique/ Doctrine et histoire. Т. 1. Р. 735.*

<sup>94</sup> См.: *Кёниг И. Прп. Иоанн Кассиан и антропоморфистский спор // Прп. Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада: Материалы Третьей Международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых Кирилла и Мефодия. Москва, 19–21 ноября 2015 г. / Под ред. митр. Илариона (Алфеева). М., 2017. С. 286.*

<sup>95</sup> «Основные интуиции аскетического учения Феопита явно восходят к мирозерцанию Евагрия Понтийского <...> в “Катехизисе” Феопита влияние Евагрия прослеживается достаточно ясно» (*Сидоров А.И. Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории // Творения аввы Евагрия Понтийского. М., 1994. С. 67*).

<sup>96</sup> «Характерно, что в “Триадах”, своем главном произведении, свт. Григорий Палама 12 раз ссылается на произведения Евагрия, цитируя их под именами прп. Нила и прп. Максима» (там же. С. 70).

Одним из авторов монашеской письменности IV века, который в этой области аскетического богословия может соперничать с Евагрием в развитии учения о бесстрастии человека, можно назвать прп. Макария Египетского. Его труды оказали не меньшее влияние на концепцию мистического созерцания, чем аналогичные взгляды Евагрия<sup>97</sup>. Произведения прп. Макария, в отличие от Евагрия, не были осуждены Церковью, хотя и они не избежали определенной доли критики в мессалианстве<sup>98</sup> и даже прямого обвинения в том, что «Духовные беседы» являются мессалианским текстом, осужденным в 383 году. Однако Вл. Лосский отрицает наличие крайностей мессалианства в «Духовных беседах»<sup>99</sup>. Отдельные идеи мессалиан пересекаются с мыслями в трудах прп. Макария, но они не являются заблуждениями, которые осудила Церковь, да и, как утверждают исследователи данной проблемы, на которых ссылается Ф.М. Янг, труды прп. Макария не имеют в себе четкого отпечатка ереси, а вот версия того, что труды прп. Макария можно рассматривать как синтез «сирийской тематики, эллинистической философии, богословия Оригена, египетского монашества и александрийской христологии»<sup>100</sup>, а также в связи с Каппадокийцами, звучит достаточно убедительно. А.И. Сидоров высказывает предположение о том, что мессалиане намеренно использовали отдельные высказывания преподобного, чтобы прикрываться его авторитетом<sup>101</sup>.

Затрагивать тему авторства Макарьевского корпуса в данной работе нет необходимости, но стоит отметить, что споры и исследования об оригинальности его трудов продолжаются до сих пор в связи с открытием новых текстов<sup>102</sup>. Связь между «Великим посланием» прп. Макария и трактатом свт. Григория Нисского «О христианском устройении» замечают все исследователи этих текстов<sup>103</sup>, что дает возможность

<sup>97</sup> См.: *Шпидлик Т.* Молитва согласно преданию Восточной Церкви. М., 2011. С. 20.

<sup>98</sup> См.: *Янг Ф.М.* От Nikei до Халкидона / Пер. с англ. М., 2013. С. 199.

<sup>99</sup> См.: *Лосский Вл.* Боговидение. М., 1995. С. 78.

<sup>100</sup> *Янг Ф.М.* От Nikei до Халкидона. С. 199.

<sup>101</sup> См.: *Сидоров А.И.* Предисловие // Творения древних отцов-подвижников. М., 2012. С. 24.

<sup>102</sup> См. там же. С. 19.

<sup>103</sup> См. там же. С. 13. См. также: *Янг Ф.М.* От Nikei до Халкидона. С. 197; *Conway-Jones A.* Interiorised Apocalyptic in Gregory of Nyssa, Evagrius of Pontus and Pseudo-Macarius // *Studia Patristica*. Vol. LXXIV. 2016. P. 193.

утверждать, что труды прп. Макария являются неотъемлемой частью аскетических взглядов IV века и имели большой авторитет в свое время.

Учение о бесстрастии у прп. Макария входит в общую систему нравственно-аскетической жизни. Рассуждать на тему бесстрастия можно каждому, но действительно достичь его получается не у всех<sup>104</sup>. Сотериологическая традиция объединяет прп. Макария и Евагрия<sup>105</sup>. Для него путь духовного восхождения не абстрактная или умозрительная цель, а вполне практическая, реальная и конкретная задача, достигаемая практикой духовного делания. Сердце становится центром духовных переживаний и полем борьбы с грехом. Акцент, который делает прп. Макарий на значении сердца в деле духовного совершенства, прослеживается в последующей исихастской традиции очень четко<sup>106</sup>. Оно объединяет в себе деятельность ума<sup>107</sup> и чувств. «Прп. Макарий — богослов Святого Духа»<sup>108</sup> — такая оценка одного из исследователей говорит о том, что преподобный уделял особое внимание роли Божественной благодати в деле спасения человека. Он же замечает, что особенно часто эта мысль<sup>109</sup> встречается в «Духовных беседах». Человек спасется благодатью, он получает очищение благодатью<sup>110</sup>, и преобразование происходит в благодати<sup>111</sup>.

<sup>104</sup> См.: *Вениамин (Милов), еп.* Соч.: В 3 т. Сергиев Посад, 2017. Т. 3. Богословские труды. Грехопадение человеческой природы в Адаме и восстание ее во Христе (по учению прп. Макария Великого, египетского подвижника IV в.). С. 264.

<sup>105</sup> См.: *Conway-Jones A.* Interiorised Apocalyptic in Gregory of Nyssa, Evagrius of Pontus and Pseudo-Macarius // *Studia Patristica*. Vol. LXXIV. 2016. P. 202.

<sup>106</sup> См.: *Сидоров А.И.* Комментарии // Творения древних отцов-подвижников. С. 511.

<sup>107</sup> См.: *Вениамин (Милов), еп.* Соч.: В 3 т. Т. 3. С. 266.

<sup>108</sup> *Янг Ф.М.* От Никеи до Халкидона. С. 202.

<sup>109</sup> См. там же.

<sup>110</sup> «Души верующие и богобоязненные устаиваются, через веру и многое усердие во всех добродетелях, полноты Духа, стяжая совершенное избавление от страстей, т. е. достигают, через освящающее действие Духа, очищения сердца» (*Макарий Египетский, прп.* Великое послание. IX. 1 // Творения древних отцов-подвижников. С. 184).

<sup>111</sup> «Да сподобит Он обрести и принять небесное сокровище Духа, прийти в состояние без труда и легко совершать неукоризненно и чисто все заповеди Господни» (*Макарий Египетский, прп.* Беседа 18. 2 // *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. Клин, 2001. С. 167).

В западной святоотеческой письменности тема бесстрастия не получила столь значимого развития, как на Востоке. Ярким представителем западной монашеской традиции является прп. Иоанн Кассиан Римлянин, который, в свою очередь, принес на Запад восточные монашеские традиции, и прежде всего учение о духовном совершенствовании. Не случайно его учение о чистоте сердца и ума сравнивается с учением о бесстрастии на Востоке, и в частности с евагриевским бесстрастием. Он заменяет философское понятие бесстрастия более библейским понятием чистоты сердца и чистоты ума<sup>112</sup>. Как отмечает отечественный патролог доцент СДА П.К. Доброцветов, «понятие чистоты сердца не исчерпывает собою всего объема “бесстрастия” у Евагрия»<sup>113</sup>. В последующей богословской традиции Запада тема бесстрастия не поднимается так часто, как у прп. Иоанна. По мнению Г. Барди, прп. Иоанн Кассиан в своих рассуждениях о бесстрастии значительно отходит от пелагианской точки зрения и приближается к учению о бесстрастии Евагрия Понтийского и египетских отцов, чьим учеником он был. Через прп. Иоанна Кассиана учение о бесстрастии распространилось в дальнейшем в среде западных богословов, но всё же не получило такого развития, как на Востоке<sup>114</sup>.

Без преувеличения можно сказать, что самое популярное аскетическое произведение, которое прочитал или должен прочитать каждый современный христианин, — это труд «Лествица» прп. Иоанна Лествичника, в котором понятию бесстрастия выделена предпоследняя глава, после которой следует глава о любви — высшей христианской добродетели, что еще раз указывает на то, что учение о бесстрастии находится не на периферии богословия, а основательно уже входит в нравственно-аскетическую систему духовного возрастания как неотъемлемая его часть. Он называет бесстрастие чистотой

<sup>112</sup> См.: *Kёниг И.* Прп. Иоанн Кассиан и антропоморфистский спор // Прп. Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада: Материалы Третьей Международной патристической конференции... С. 282.

<sup>113</sup> *Доброцветов П.К.* Понятие о чистоте сердца в аскетическом учении прп. Иоанна Кассиана // Прп. Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада. М., 2017. С. 236.

<sup>114</sup> См.: *Bardy G.* Apatheia // *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire.* Paris, 1937. Vol. 1. P. 739.

и разделяет это состояние на два вида: этап ненависти ко злу и борьбы со страстями и этап ненасытного стремления к добродетели и укреплению навыка<sup>115</sup>. Для него бесстрастие — это добродетельный навык, который выражается в покорении желаний и потребностей тела уму. Бесстрастие — это воскрешение души до воскресения тела и совершенное познание Бога<sup>116</sup>. Эта мысль является отличительной чертой в понимании аскетического идеала бесстрастия у святых отцов и античных философов. Лествичник приводит последовательность добродетелей, которые исходят одна из другой, где бесстрастие рождается от смирения, а смирение от послушания<sup>117</sup>, но не от усиленных физических трудов по изнурению тела<sup>118</sup>. Совершенство, к которому стремится монах, является бесстрастием<sup>119</sup>, и смирение, которое, с одной стороны, рождает бесстрастие, с другой стороны, в полной мере достижимо только бесстрастными. Прп. Иоанн предлагает три ступени восхождения к смирению: «Святое смирение имеет дарование от Бога к восхождению на тридесять, на шестьдесят и на сто <...> а на последнюю степень восходят одни бесстрастные»<sup>120</sup>. У прп. Иоанна бесстрастие достаточно часто употребляется, и всегда в отношении человека. В Слове 15 бесстрастие и целомудрие он называет одной добродетелью<sup>121</sup>.

У всех церковных авторов, которые касались темы бесстрастия, проглядывает связь с учением отцов аскетов IV века и отцов Каппадокийцев, и особенно отчетливо влияние учения о бесстрастии Евагрия Понтийского, хотя прямые ссылки на него не часто встречаются из-за обвинений в ереси и последующего удаления упоминания о нем у церковных авторов. Несомненно то, что каждый церковный автор не просто копирует концепцию бесстрастия, но делает акцент на тех моментах учения о бесстрастии, которые близки ему в силу личного опыта или актуальны в контексте богословской полемики. В эпоху

<sup>115</sup> См.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 29. 6,7. Сергиев Посад, 1898. С. 243.

<sup>116</sup> См. там же. Слово 29. 3, 4. С. 242.

<sup>117</sup> См. там же. Слово 4. 71. С. 44.

<sup>118</sup> См. там же. Слово 22. 32. С. 147.

<sup>119</sup> См. там же. Слово 4. 58. С. 42.

<sup>120</sup> Там же. Слово 25. 49. С.

<sup>121</sup> См. там же. Слово 15. 65. С. 124.

таких христианских богословов Востока, как св. Исихий и свт. Фотий Константинопольский, прп. Максим Исповедник и прп. Фаласий, на Западе идея бесстрастия человека не получила соответствующего развития, как в восточном богословии. Как св. Исихий, так и свт. Фотий указывали на бесстрастие как на состояние высшего духовного совершенства, которое помогает человеку достигнуть созерцания Божества. Важным свойством бесстрастия, без которого христианин не сможет быть абсолютно бесстрастным, — любовь к Богу и ближнему<sup>122</sup>.

У прп. Максима Исповедника тема бесстрастия выделяется особенно ярко, и невозможно представить его богословскую систему без этого понятия<sup>123</sup>. Как считает Г. Барди, он заимствовал учение о бесстрастии у Евагрия Понтийского и достаточно подробно изложил его. Без бесстрастия нет совершенства души, по мнению преподобного, а страсть — это неестественное движение души, которое приводит к неестественному состоянию. Основными средствами достижения бесстрастия преподобный считает целомудрие и кротость. Одним из примеров новозаветного бесстрастного праведника у преподобного выступает св. Иоанн Креститель, в отношении которого он выделяет некоторые признаки бесстрастия, такие как деятельное любомудрие, созерцание, удаление от мира, неизменный навык и сила души в добродетели<sup>124</sup>. Он выделяет четыре этапа бесстрастия: 1) воздержание от совершения греха на деле; 2) несоизволение

<sup>122</sup> См.: *Bardy G. Apatheia // Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Vol. 1. P. 740.*

<sup>123</sup> «В трудах же Максима Исповедника интуиции Макария и его последователей приобрели систематическую завершенность, подчиненные общему принципу его философии — принципиальному подобию обоженного человека Христу» (*Кантеи Г.Ю. Гносеологическое значение учения об обожении в критике оригенизма Максимом Исповедником. С. 21*).

<sup>124</sup> «Великий Иоанн есть не только образ покаяния, бесстрастия по деятельному любомудрию и познавательного созерцания (γνωστικῆς θεωρίας), [покаяния] — ибо он глашатай и креститель, [бесстрастия] — ибо он пустынный, совершенно отрешенный от мира, [созерцания] — либо он левит, священник и предтеча Бога Слова, но и символ непревратности (ἀτρεψίας) в этих [вещах] по состоянию (ἔξιτι), ибо напряженности (τόνον) души в этих [вещах] он сохранил неослабной от чрева [матери] и до смерти» (*Максим Исповедник, прп. Амбигвы. Трудность 37 // Максим Исповедник, прп. Амбигвы. М., 2020. С. 662–663*).

в мыслях на грех; 3) полная неподвижность желательной части души на грех; 4) полное очищение ума от представлений греха и страстей<sup>125</sup>. Бесстрастное состояние не делает человека безгрешным и тем более не избавляет его от искушений, и бесстрастный человек — это тот, кто победил страсти и непоколебим ими<sup>126</sup>. Истинная добродетель<sup>127</sup> бесстрастна, и навык в добродетели приводит к бесстрастию, но Источником бесстрастия является Бог<sup>128</sup>, как и преуспевание в добродетели возможно только с Богом. Максим приводит пример достигшего высшего бесстрастия — праотец Исаак, который «посредством высшего бесстрастия и ненасытной духовной алчности души жаждет прекрасного созерцания»<sup>129</sup>. Преподобный ставит бесстрастие на одну ступень с ведением: «За воздержание награда — бесстрастие; за веру — ведение, бесстрастие рождает рассудительность, а ведение — любовь к Богу»<sup>130</sup>. Преподобный достаточно часто рассуждает о бесстрастии Бога, которое свойственно Ему по природе<sup>131</sup>. В контексте полемики с монофелитством прп. Максим акцентируется на бесстрастности Божественного движения или силы (*δύναμις*), которая не может устремляться к греховному и страстному. Бесстрастие в отношении Бога у прп. Максима переводится на русский часто

<sup>125</sup> См.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. Вопрос LV // Творения прп. Максима Исповедника. Вопросыответы к Фалассию. Т. 2. Ч. 1. Вопросы I–LV. М., 1994. С. 199.

<sup>126</sup> См.: *Bardy G. Apatheia // Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Vol. 1. P. 743.*

<sup>127</sup> См.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. Вопрос XXVI // Творения прп. Максима Исповедника. Вопросыответы к Фалассию. Т. 2. Ч. 1. Вопросы I–LV. С. 92.

<sup>128</sup> *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. Вопрос XXXIII // Там же. С. 108–109.

<sup>129</sup> *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. Вопрос XLVII // Там же. С. 140.

<sup>130</sup> *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви. II. 25 // Творения прп. Максима Исповедника. М., 1993. С. 110.

<sup>131</sup> См.: *Максим Исповедник, прп.* О различных трудностях у святых Дионисия и Григория к освященному Фоме. Трудность 4. 8 // Амбигвы / Пер. с др.-греч. Д.А. Черноглазова и А.М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г.И. Беневица. М., 2020 (Византийская философия. Т. 18). С. 200; *Максим Исповедник, прп.* О трудностях у Григория Богослова к Иоанну, архиепископу Кизическому. Трудность 7 // Там же. С. 256.



как «неподверженность претерпеванию»<sup>132</sup>. Для Бога бесстрашие — это свойство Его природы, и любое действие, исходящее от Бога, бесстрастно, как и логосы бытия<sup>133</sup>, которые исходят от Бога, благи, и всё сотворенное имеет частицу этого Божественного Логоса, то и бесстрашие доступно человеку по причастности Божественному<sup>134</sup>. Бесстрашие для прп. Максима — это самоотождественность и недвижность<sup>135</sup>, которыми обладал Адам в раю, когда он был чист от любых страстных желаний и материальной привязанности.

В некотором смысле точку в понимании бесстрастия и того, кто определил его место в общей системе богословской мысли, можно считать прп. Иоанна Дамаскина. Его произведения собирают в себе уже сложившуюся традицию богословия, и в них отражена общая тенденция духовного развития своего времени. В отношении Бога он относит бесстрашие к свойству Божественной природы, так что даже страдания Спасителя по плоти никак не повлияли на бесстрашие Его Божественной природы<sup>136</sup>. Он четко определил значение понятий страдания и страсти<sup>137</sup>.

Именно концепция бесстрастия Евагрия Понтийского и прп. Максима Исповедника была принята на Востоке и развивалась в последующей богословской традиции. Например, у прп. Никиты Стифата бесстрашие занимает важное место в этапах созерцательной жизни, которых он выделяет четыре: 1) практическая философия; 2) умозрительная философия, познание бытия; 3) познание тайн Божиих и 4) единство с Богом<sup>138</sup>. У прп. Симеона Нового Богослова бесстрашие тесно связано с аскетической жизнью, и прежде всего имеет оттенок воздержания, как телесного, так и душевного, отчего он

<sup>132</sup> См.: *Максим Исповедник, прп.* О трудностях у Григория Богослова к Иоанну, архиепископу Кизическому. Трудность 7 // *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. М., 2020. С. 257.

<sup>133</sup> См. там же. С. 260.

<sup>134</sup> См. там же. С. 263.

<sup>135</sup> См. там же.

<sup>136</sup> См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово о вере против несториан. 27 // Творения прп. Иоанна Дамаскина / Пер. и коммент. свящ. Максима Козлова, Д.Е. Афинагенова. М., 1997. С. 147.

<sup>137</sup> См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Философские главы. 2. 22. М., 2006. С. 170.

<sup>138</sup> См.: *Никита Стифат, прп.* Деятельные главы. Сотница первая. 89 // *Добротолюбие: В 5 т. 4-е изд.* М., 2010. Т. V. С. 103.

и разделяет бесстрастие на душевное и телесное, где душевное предпочтительнее и полезнее<sup>139</sup>. Для него бесстрастие — это состояние выщечувственное<sup>140</sup>, но не отрицающее чувства и желания; в бесстрастии они закрыты<sup>141</sup> действием благодати. Для бесстрастного состояния бесчувствия и непристрастия к мирскому суть не смерть, но воскресение уже при жизни, изведение его благодатью Духа Святого за пределы чувственного мира<sup>142</sup>. Прп. Никита нередко употребляет понятие «бесстрастие» в связке с понятием «святость»<sup>143</sup>. В отношении бесстрастия Бога он придерживается традиции, сложившейся начиная с отцов Каппадокийцев.

В последующие века до появления исихазма учение о бесстрастии развивалось в монашеской письменности без существенных изменений<sup>144</sup>. Наблюдается два аспекта развития этой темы — учение о бесстрастии Бога и как бесстрастие человека в контексте духовного совершенствования и восхождения к богопознанию и обожению. Теме бесстрастия Бога в святоотеческой письменности уделяется не так много внимания, так как этот факт никем не отрицается.

В исихастских спорах тема бесстрастия снова поднимается с особой силой, и ярким представителем этого был свт. Григорий Палама. Его богословие является в своем роде подведением итогов в трудах предшествующих богословов<sup>145</sup>. Он не выступает в роли новатора в своем учении о богопознанию. Шаги в этом направлении были

<sup>139</sup> См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы. 58 // Добролюбие. М., 1992. Т. V. С. 21.

<sup>140</sup> См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы. 165 // Там же. С. 53.

<sup>141</sup> См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы. 166 // Там же. С. 54.

<sup>142</sup> *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы. 169, 170 // См.: Указ. соч. С. 54.

<sup>143</sup> См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Гимны. 50 // Творения. Сергиев Посад, 1993. Т. 3. С. 233; *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы. 33, 79, 118.

<sup>144</sup> См.: *Bardy G.* Apatheia // *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire.* Vol. 1. P. 746.

<sup>145</sup> «...Чтобы понять учение св. Григория Паламы о человеке, нельзя <...> не проследить его истоков и влияний. Палама в каком-то смысле подводит итоги византийскому периоду богословской мысли. Он может быть в достаточной мере понят только при надлежащей оценке тех слагаемых, которые привели

сделаны и до него, и святитель не высказывает отличительных от его предшественников идей<sup>146</sup>, но на фоне острой полемики с Варлаамом тема бесстрастия занимает важное место.

Тема нравственного совершенствования и безусловная необходимость его на пути богопознания подчеркивается святителем повсеместно, и в этом он следует монашеской традиции IV века. Учение о бесстрастии входит в систему учения об обожении и «мистики Света», которое уже было сформулировано в значительной степени прп. Макарием Египетским<sup>147</sup>. Частью этого пути оказывается бесстрастие, которое является здесь исключительно положительным понятием. Он подчеркивает, что «бесстрастие — это не умерщвление страстной части души <...> [таковой] подчинил познающей, оценивающей и рассуждающей способности души волю и желания, вместе составляющие страстную силу души»<sup>148</sup>. Также важным элементом бесстрастия свт. Григорий считает любовь к Богу, без которой бесстрастие «совершенно невозможно»<sup>149</sup>. Любовь и бесстрастие — неотделимые понятия. Палама отвергает концепцию полного умерщвления страстной части души, как это иногда встречается у Климента Александрийского и у Евагрия: «...что нам заповедано “распать плоть со страстями и вожделениями” (Гал. 5, 24) не для того, чтобы мы расправились сами с собой, убив все действия тела и всякую силу души, а чтобы мы воздерживались от пакостных желаний и действий»<sup>150</sup>. В этот период учение о бесстрастии было полностью раскрыто и уже окончательно вошло в духовную практику монашествующих. В учении свт. Григория видна связь с церковными авторами IV века, и не только, но роль бесстрастия у свт. Григория приобретает дополнительные черты на фоне его полемики с Варлаамом.

к этому итогу» (*Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 259).

<sup>146</sup> См. там же. С. 223.

<sup>147</sup> См.: *Федорова И.Е.* Человек в мирозерцании византийских и российских исихастов // Проблемы философии, филологии и культуры. Магнитогорск, 2007. С. 396.

<sup>148</sup> *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. Триада II. 2. 19 / Пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова. М., 2011. С. 178–179.

<sup>149</sup> См. там же. С. 179.

<sup>150</sup> *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. Триада II. 2. 24. С. 183.

От степени бесстрастия зависит открытость человека духовному восприятию и созерцанию Бога<sup>151</sup>.

## Заключение

Осторожное употребление термина «ἀπάθεια» в святоотеческой письменности до IV века и фактическое замалчивание этой темы в отношении человека говорят о том, что «ἀπάθεια» воспринималась как термин античной философии и далекий от христианского представления о нравственном идеале. Попытки христианизировать это понятие и наполнить его иным содержанием предпринимаются Климентом Александрийским, но только более чем через сто лет его идеи будут развиты свт. Григорием Нисским и Евагрием Понтийским. До IV века на первый план выступает бесстрастие Бога как свойство Божества, для Которого характерно отсутствие любых изменений тварного естества и страдательности, присущих человеку. Этим понятием выражается трансцендентность Бога по отношению к миру и человеку. Перелом в этом представлении о бесстрастии происходит в монашеской письменности. Начиная с IV века Божественное бесстрастие упоминается преимущественно в контексте учения о спасении человека и особенно в связке с учением об обожении и богопознании. Божественное бесстрастие — это пример для аскета, которому он должен подражать на пути к совершенству. В отношении человека бесстрастие не теряет своих базовых характеристик: неизменяемость, нестрадательность и лишение греха, — но делается акцент на том, что человек лишь может подражать Божественному бесстрастию и, как образ Божий, может в ограниченной мере быть участником Божественного бесстрастия. От этого и меняется содержание понятия бесстрастия в сторону нравственного аспекта. Божественная бесстрастность как неизменяемость выражается в нравственном идеале стойкости в страданиях и непоколебимости перед искушениями, а также в сохранении добродетельного навыка, который освобождает человека от привязанности к страстям. Усиливается акцент на воздержании как практической

<sup>151</sup> См.: *Асмус В., прот., Бернацкий М.М.* Григорий Палама // ПЭ. Т. 13. М., 2006. С. 32.

стороне бесстрастия. Страдания разделяются на греховные и негреховные, которые вредят аскету и которые, наоборот, приносят ему пользу. Бесстрастие в отношении человека рассматривается как борьба с грехом и преуспевание в добродетели.

Важным отличием христианского бесстрастия от античного является то, что античный идеал требует умерщвления желаний, умерщвления зависимости от телесных нужд, умерщвления всех аффектов, в то время как христианский идеал бесстрастия для человека подразумевает благодатное преобразование души и тела, воскресение, а не умирание, утверждение в добродетелях. Критерием истинного бесстрастия выступают добродетели смирения и любви. Источником бесстрастия человека является не личная аскеза подвижника, а Сам Бог. Для античного идеала бесстрастия целью является добродетель; в понимании античных философов, цель христианского бесстрастия — богообщение, богоуподобление и обожение.

### Источники

- Библия: Священное Писание Ветхого и Нового Завета / В синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: Российское Библейское Общество, 2004.
- Афанасий Великий, свт.* Творения: В 4 т. Сергиев Посад, 1902, 1903.
- Афанасий Великий, свт.* Творения: В 3 т. Т. 1: Творения апологетические, догматико-полемические и историко-полемические. Прил.: *Кирилл (Лопатин), иером.* Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице. М.: Сибирская Благовонница, 2015. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 8).
- Василий Великий, свт.* Беседы. PG. Т. 31. Col. 164–1722. [Рус. пер.:] Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2009.
- Григорий Богослов, свт.* Слова. PG. 35. Col. 395–1252. [Рус. пер.:] Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2007.
- Григорий Нисский, свт.* О блаженствах. PG. 44. Col. 1194–1302. Точное истолкование Екклесиаста Соломонова. PG. 44. Col. 615–754. Опровержение злочестивого Евномия. PG. 45. Col. 245–1122. [Рус. пер.:] Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при МДА: В 8 ч. Т. 37–45. М.: Типография В. Готье, 1861–1871.
- Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова. М.: Канон+; РООИ Реабилитация, 2011.

- Григорий Чудотворец, свт.* К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога // Творения Григория Чудотворца и Мефодия Патарского. М.: Паломник, 1996. С. 80–101.
- Евагрий Понтийский.* Творения / Пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1994.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Творения прп. Иоанна Дамаскина. СПб.: Наука, 2006.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Die Schriften des Johannes von Damaskos, IV. Besorgt von V. Kotter. Berlin; New York, 1981. [Рус. пер.:] Творения прп. Иоанна Дамаскина / Пер. и коммент. свящ. Максима Козлова, Д.Е. Афинагенова. М.: Мартис, 1997.
- Иоанн Лествичник.* Scala Paradisi // PG. 88. Col. 631–1161. [Рус. пер.:] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Собственная типография СТСЛ, 1898.
- Клемент Александрийский.* Opera / Ed. O. Stählin, L. Früchtel. Berlin, 1960–1970. [Рус. пер.:] *Климент Александрийский.* Строматы. Т. 1 (Книги 1–3). Т. 2 (Книги 4–5). Т. 3 (Книги 6–7) / Изд. подгот. Е.В. Афонасин. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003. (Библиотека христианской мысли).
- Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / Прп. Максим Исповедник / Пер. с др.-греч. Д.А. Черноглазова и А.М. Шуффрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г.И. Беневица. М.: Эксмо, 2020. (Византийская философия. Т. 18).
- Максим Исповедник, прп.* Творения прп. Максима Исповедника. Т. 1 / Пер., вступит. статья и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1993.
- Максим Исповедник, прп.* Творения прп. Максима Исповедника. Т. 2 / Пер. и коммент. С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1994.
- Мефодий Олимпейский, сщмч.* Творения свт. Григория Чудотворца и свт. Мефодия Патарского. М.: Паломник, 1996.
- Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001.
- Макарий Египетский, прп.* Творения древних отцов-подвижников. М.: Сибирская Благовонница, 2012.
- Никита Стифат, прп.* Добротолюбие: В 5 т. 4-е изд. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2010. Т. 5.
- Ориген.* Комментарии на Евангелие от Матфея. Кн. 10–11 // Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова; пер. и примеч. А.В. Серёгина. М.: Круг, 2013. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах [т. 3]).
- Ориген.* Толкование на Евангелие от Иоанна / Пер., коммент. и предисл. О.И. Кулиева. СПб.: Изд. РХГА, 2018.

- Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию / Пер. С.А. Ошерова. М.: Наука, 1977.
- Симеон Новый Богослов, прп.* Добротолюбие. Т. 5. М.: СТСЛ, 1992.
- Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Т. 3. Сергиев Посад: СТСЛ, 1993.
- Фрагменты ранних стоиков. Зенон и его ученики / Пер. и коммент. А.А. Столярова. Т. I. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 1998.
- Фрагменты ранних стоиков. Ученики и преемники Хрисиппа / Пер. и коммент. А.А. Столярова. Т. III. Ч. 2. М.: ГЛК Шичалина Ю.А., 2010.
- Фрагменты ранних стоиков. Хрисипп из Сол. Физические фрагменты. Фрг. 522–1216 / Пер. и коммент. А.А. Столярова. Т. II. Ч. 2. М.: ГЛК Шичалина Ю.А., 2002.
- Фрагменты ранних стоиков. Этические фрагменты / Пер. и коммент. А.А. Столярова. Т. III. Ч. 1. М.: ГЛК Шичалина Ю.А., 2007.

## Литература

- Аверинцев С.* Собр. соч. София-Логос: Словарь. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006.
- Асмус В., прот., Бернацкий М.М.* Григорий Палама // ПЭ. Т. 13. М., 2006. С. 8–41.
- Афонасин Е.В.* Философия Климента Александрийского: Науч. изд. Новосибирск: НИИ МИОО НГУ, 1997.
- Беневич Г.И.* Св. Афанасий Александрийский // Антология восточнохристианской богословской мысли: В 2 т. М.; СПб.: Изд. «Никея», Изд. РХГА, 2009. Т. 1.
- Бобров В.* Понятие бесстрастия в произведениях Климента Александрийского: Дипломная работа МДС. Сергиев Посад, 2013.
- Вениамин (Милов), еп.* Соч.: В 3 т. Сергиев Посад, 2017. Т. 3. Богословские труды. Грехопадение человеческой природы в Адаме и восстание ее во Христе (по учению прп. Макария Великого, египетского подвижника IV в.). Сергиев Посад: СТСЛ, 2017.
- Дмитриевский В.* Александрийская школа: Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х. Казань: Типография Императорского университета, 1884.
- Доброцветов П.К.* Понятие о чистоте сердца в аскетическом учении прп. Иоанна Кассиана // Прп. Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада: Материалы Третьей Международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых Кирилла и Мефодия. Москва, 19–21 ноября 2015 г. / Под ред. митр. Илариона (Алфеева). М.: Познание, 2017. С. 216–237.
- Дунаев А.Г., Фокин А.Р.* Евагрий Понтийский // ПЭ. Т. 16. М., 2007. С. 557–581.

- Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев: Изд. им. святителя Льва, папы Римского, 2006.
- Зинковский Кирилл, иером.* Великие отцы Церкви о материи и теле человека. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2014.
- Каптен Г.Ю.* Гносеологическое значение учения об обожении в критике оригинализма Максимом Исповедником // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2010. С. 16–23.
- Карсавин Л.П.* Святые отцы и учителя Церкви. М.: Изд. МГУ, 1994.
- Карфикова Л.* Свт. Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012.
- Кёниг И.* Прп. Иоанн Кассиан и антропоморфистский спор // Прп. Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада: Материалы Третьей Международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых Кирилла и Мефодия. Москва, 19–21 ноября 2015 г. / Под ред. митр. Илариона (Алфеева). М.: Познание, 2017. С. 272–288.
- Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
- Литвинова Л.В.* Бесстрастие // ПЭ. Т. 5. М., 2002. С.11–13.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: АСТ, 2000.
- Лосский Вл.* Боговидение. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1995.
- Мартынов А.В.* Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим // Прибавления к Творениям свв. отцов. 1890. Ч. 45. Кн. 1. С. 92–137, 142–177.
- Несмелов В.Н.* Догматическая система свт. Григория Нисского. СПб.: ОАО «Санкт-Петербургская типография № 6», 2000.
- Никифоров М.В.* Афанасий I Великий // ПЭ. Т. 4. М., 2002. С. 22–49.
- Попов И.В.* Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского // Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 49–117.
- Саврейн В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. 3-е изд. М.: КомКнига, 2011.
- Сидоров А.И.* Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия // Творения аввы Евагрия Понтийского. М.: Мартис, 1994.
- Сидоров А.И.* Предисловие // Творения древних отцов-подвижников. М.: Сибирская Благовонница, 2012. С. 5–33.
- Сидоров А.И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1–3. М.: Сибирская Благовонница, 2011, 2013.
- Скворцов К., проф.* Философия отцов и учителей Церкви. Период апологетов. Киев: Общество любителей православной литературы, 2007.



- Скурат К.Е.* Сотериология свт. Афанасия Великого: Магистер. дис. МДА, 1970.
- Скурат К.Е.* Учение святителя Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения // Богословские труды XI. М.: Изд. Московской Патриархии, 1973.
- Столяров А.А.* Стоя и стоицизм / Под ред. В.В. Соколова. М.: АО КАМИ ГРУП, 1995.
- Словарь философских терминов / Науч. ред. проф. В.Г. Кузнецов. М.: ИНФРА-М, 2005.
- Фаррар Ф.В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви: В 2 т. / Пересказ на рус. яз. А.П. Лопухина. М.: Миссия «Надежда спасения», 2005. Т. 1
- Федорова И.Е.* Человек в мирозерцании византийских и российских исихастов // Проблемы философии, филологии и культуры. Магнитогорск: ФГБОУ ВО МГТУ им. Г.И. Носова, 2007. С. 383–414.
- Фокин А.Р.* Григорий Нисский // ПЭ. Т. 12. М., 2006. С. 480–526.
- Целлер Э.Г.* Очерки истории греческой философии / Пер. с нем. С.Л. Франк. М.: Канон+, 2012.
- Чаньшев А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991.
- Шпидлик Т.* Духовная традиция восточного христианства. М.: Паолине, 2000.
- Шпидлик Т.* Молитва согласно преданию Восточной Церкви. М.: Дарь, Изд. Олега Абышко, 2011.
- Янг М.Ф.* От Nikei до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст / Пер. с англ. П.Б. Михайлова, А.В. Серегина, М.В. Егорочкина и др. М.: ПСТГУ, 2013.
- Bardy G.* Apatheia // Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Paris: Beauchesne, 1937. Vol. 1. Col. 727–746.
- Conway-Jones A.* Interiorised Apocalyptic in Gregory of Nyssa, Evagrius of Pontus and Pseudo-Macarius // Studia patristica. Leuven: Peeters, 2016. Vol. LXXIV. P. 191–203.
- Corrigan K.* Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century. Farnham, Surrey and Burlington, VT: Ashgate, 2009.
- Danielou J.* Origen. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1955.
- Kroll W.* Apathy // Encyclopedia of Religion and Ethics. Edinburgh: T.&T. Clark, 1909. Vol. I. P. 603–604.
- Laird M.* Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Oxford: Oxford university Press, 2004.
- Spanneut, M.* L'impact de l' "apatheia" stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu' à Saint Augustin. Antigüedad y Cristianismo (7), 1990. P. 39–52.

*Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes; eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1931.

*Ware K.* Apatheia // The Westminster Dictionary of Christian Spirituality / by G.S. Wakefield. London: John Knox Press, 1983. P. 18–19.

## Historical review of the use of the concept of «apatheia» in Ancient Philosophy and Patristic writings of the I–VIII centuries

**Priest Vasily Bobrov**

Graduate of the Master's degree program of the Theology Department  
of the Moscow Theological Academy  
Trinity-Sergius Lavra, Academy, Sergiev Posad, 141300  
basil.bobrov@yandex.ru

**For citation:** Priest Vasily Bobrov. «Historical review of the use of the concept of «apatheia» in Ancient Philosophy and Patristic writings of the I–VIII centuries» // *Diakrisis*. 2019. № 1 (5). P. 97–127. DOI:10.47000/diakrisis.2020.1.5.005

### Abstract

This article examines the history of the use of the term “ἀπάθεια” in patristic writings and the influence of the ancient concept of dispassion on patristic thought. It is based on the main patristic works, which deal largely with this concept and which influenced the formation of the doctrine of dispassion in Church writings. The statistics of the use of this term only confirm the importance of this concept for theology, but the relatively large number of its use by individual authors does not always indicate that he gave it an important place in his reasoning.

**Keywords:** Impassibility, passion, sin, Deification.

# ЗНАЧЕНИЕ ПРЕБЫВАНИЯ В КЕЛЬЕ ДЛЯ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ МОНАХА ПО УЧЕНИЮ «АРОПНТНЕГМАТА PATRUM»

**Иеромонах Иоанн (Пахачев)**

магистр богословия, секретарь Ученого совета,  
старший преподаватель кафедры богословия  
Коломенской духовной семинарии  
140406, Московская область, г. Коломна, ул. Голутвинская, д. 11,  
Коломенская духовная семинария  
john-hieromonk@mail.ru

**Для цитирования:** *Иоанн (Пахачев), иером.* Значение пребывания в келье для духовной жизни монаха по учению «Aprophthegmata Patrum» // Диакрисиc. 2020. № 1 (5). С. 128–141. DOI:10.54700/diakrasis.2020.1.5.006

## **Аннотация**

УДК 27-29

В данной статье рассматриваются некоторые аспекты сложившегося в раннем египетском монашестве представления о духовном значении одной из аскетических практик — пребывания монаха в келье. Известно, что келья занимала в жизни египетских пустынников особое место: с ней была связана их молитвенная жизнь, подвиги, мистические созерцания. Келья воспринималась не только как земное жилье, но и как место сакральное, место встречи и общения с Богом. Это особое отношение к келье отразилось в памятниках монашеской литературы, в частности в рассматриваемом в статье произведении под названием «Aprophthegmata Patrum». Анализируя данный памятник монашеской литературы, автор статьи стремится, во-первых, выявить и раскрыть ключевые элементы традиции осмысления пребывания в келье, а во-вторых, показать взаимосвязь этих элементов между собой.

**Ключевые слова:** келья, раннее монашество, монашеская литература, Египет, Aprophthegmata Patrum.

## Предисловие

В № 3 (3) журнала «Диакрисис» за 2019 г. нами была опубликована статья, знакомящая читателей с осмыслением аскетической практики пребывания монаха в келье в произведениях двух малоизвестных представителей ранней монашеской литературы Египта — Павла Таммского и Стефана Фиваидского. В настоящей же статье мы постараемся показать, как эта тема осмыслялась в духовном учении раннего египетского монашества в целом. Для этого мы обратимся к одному из важнейших памятников египетской монашеской литературы, условно называемому «*Aprophthegmata Patrum*» («Изречения отцов»)¹.

На страницах «*Aprophthegmata*» выражение «сидение в келье» (κάθεσθαι εἰς τὸ κελλίον, аналог выражения «пребывание в келье») встречается достаточно часто. О том, какой смысл вкладывался пустынниками в это выражение, лучше всего говорит одно из изречений аввы Пимена:

«Брат спрашивал авву Пимена: как должно сидеть в келье? — Старец говорит ему: сидение в келье с внешней стороны состоит в рукоделии, в том, чтобы есть однажды в день, в молчании и поучении; а втайне преспевать в келье, значит носить всюду порицание самого себя, куда бы кто ни пошел, не опускать часов общественной службы и келейных молитв»².

Следуя данному изречению, можно выделить в келейном пребывании две стороны: внешнюю и внутреннюю. Поскольку тема нашей статьи не предполагает подробного разбора внешней стороны³, мы сразу обратимся ко второму аспекту.

¹ О происхождении памятника и его значении в истории раннего монашества см.: *Gould G. The Desert Fathers on Monastic Community. Oxfords, 1993. P. 9–25; Harmless W. Desert Christians: an introduction to the literature of early monasticism. New York, 2004. P. 167–186.*

² Древний патерик, 10.89. Здесь и далее ссылки приводятся по изд.: Древний патерик, изложенный по главам. М., 2009.

³ Она изучена достаточно неплохо и к тому же в большинстве случаев сводится к классической триаде «молитва — чтение — рукоделие». См.: *Реньё Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века / Пер. с фр., вступ. ст., послесл. и коммент. А.А. Войтенко. М., 2008. С. 106–120; Иоанн (Пахачев), иером. Пребывание в келье как элемент аскетической практики и духовного*

### **Пребывание в келье как основа подвижнической жизни египетских пустынников**

Прежде всего обращает на себя внимание та настойчивость, с которой египетские аскеты, упоминаемые в «Aporhthegmata», говорят о том, что монах, если он хочет достигнуть совершенства, необходимо должен пребывать в уединении в своей келье. Классический пример этого — ставшее хрестоматийным изречение аввы Моисея: «Пойди и сиди в своей келье (κάθισον εἰς τὸ κελλίον σου): келья твоя всему тебя научит»<sup>4</sup>. О том, что эти слова были не частным мнением аввы, но выражением общего духовного предания отцов пустыни, красноречиво свидетельствует рассказ о некоем монахе, который, получив похожий совет от аввы Пафнутия, решил проверить его надежность, спросив о том же Иоанна Колова и Арсения Великого. От всех он услышал один и тот же ответ: сиди в келье<sup>5</sup>. Этот же совет неоднократно повторяется и в изречениях других отцов пустыни<sup>6</sup>.

Египетские анахореты предпочитали келейное уединение всем остальным аспектам подвижнической жизни. Иногда они вели себя довольно странно даже для своих собратьев-монахов. Так, скитский пресвитер Исидор, когда к нему приходил кто-либо из братьев, часто убегал во внутреннюю келью<sup>7</sup>, мотивируя это тем, что «и звери спасаются, убегая в свои логовища»<sup>8</sup>. Тот же Исидор однажды отказался пойти с одним братом на обед, боясь, подобно Адаму, потерять рай через прельщение снедью<sup>9</sup>. Что это был за «рай» в келье пустытника, мы можем только догадываться, но в любом случае боязнь аввы выйти из кельи была чем-то обоснована. Эти примеры показывают, что нечто особое, неповторимо высокое притягивало монахов в тишину

учения египетского монашества IV–V вв. // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 12. Коломна, 2018. С. 144–157.

<sup>4</sup> Об авве Моисее, 6. Здесь и далее ссылки приводятся по изд.: Aporhthegmata Patrum // PG. Т. 65. Col. 75–440; рус. пер.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2005.

<sup>5</sup> См.: Об авве Пафнутии, 5.

<sup>6</sup> См.: Об авве Виаре; Об авве Иераксе, 1; Об авве Макарии Египетском, 26, 40.

<sup>7</sup> О том, что такое «внутренняя келья», см.: Реньё Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века. С. 61–62.

<sup>8</sup> См.: Древний патерик, 2.19.

<sup>9</sup> См. там же, 4.23.

келейного уединения, заставляя их иногда оставлять без внимания самые необходимые жизненные потребности.

В то же время, разумеется, жизнь всех древних пустынных не могла превращаться в безвыходное затворничество в келье — на это отваживались немногие<sup>10</sup>. Большинство монахов время от времени всё же выходили из своих келий для того, чтобы поучаствовать в еженедельных богослужебных собраниях, продать свое рукоделие в близлежащих селениях, посетить кого-либо из «соседей по пустыне» и т.д. Однако общая установка на важность пребывания в келье такими выходами не нарушалась. Это красноречиво иллюстрирует сказание об авве Исааке, который после участия в Евхаристии всегда, «как бы гонимый огнем», спешил уйти в свою келью. Когда его спросили, почему он бежит от братьев, авва ответил: «Я не братий бегаю, но злых козней диавола. Ибо если кто берет зажженную лампаду и медлит, стоя на воздухе, то она погаснет. Так и мы, просвещаемые от Святой Евхаристии, если замедляем вне келии, то ум наш помрачается»<sup>11</sup>. Другая апофтегма говорит о том, что монах, задерживающийся вне кельи после молитвословия, подвергается ударам демонов, как голубь вне гнезда нападением хищных птиц<sup>12</sup>. Эти эпизоды свидетельствуют о том, что, покинув в случае необходимости келью, анахорет стремился как можно быстрее туда вернуться.

Кроме того, не все выходы из кельи воспринимались отцами пустыни как дозволенные. Очень часто в «Aprophthegmata» встречается призыв как можно реже покидать стены кельи, особенно под предлогом посещения братьев или переселения в другое место. Как видно из текста, такие советы в основном получали те монахи, которые были одержимы страстью уныния (ή ἀκηδία). Монаху, одержимому этой страстью, начинало казаться, что он неспособен к подвижнической жизни, что всё, чем он занимается в келье, не приносит ему никакой пользы<sup>13</sup>. В качестве выхода из данной ситуации бес уныния предлагал монаху либо оставить уединение и заняться каким-либо общественно полезным делом (например, служением больным<sup>14</sup>), либо

<sup>10</sup> См., например, рассказ об авве Марке Египтянине: Там же, 9.6.

<sup>11</sup> Древний патерик, 11.45.

<sup>12</sup> См. там же, 22.2.

<sup>13</sup> См. там же, 7.32.

<sup>14</sup> См. там же.

пойти посетить старцев, живущих неподалеку<sup>15</sup>, либо вообще поменять место жительства, уйдя, к примеру, в киновию<sup>16</sup>. Во всех таких ситуациях подвижники призывали монаха, подвергнувшегося искушению, терпеливо пребывать в келье.

Интересно, что при этом многие отцы сознательно позволяли искушаемому монаху некое послабление в подвигах, чтобы таким образом удержать его от оставления кельи. Так, авва Арсений однажды сказал монаху, пришедшему к нему с подобной проблемой: «Ешь, пей, спи, только кельи своей не оставляй». И дальше в тексте апофтегмы дается мотивация такого ответа: «Ибо он знал, что терпение в келье приводит монаха в должный порядок»<sup>17</sup>. Знал это авва, видимо, на собственном опыте. То же самое сказал авва Пафнутий брату, оказавшемуся в аналогичной ситуации<sup>18</sup>. А некий другой старец, утешая брата, нерадиво живущего в своей келье, посоветовал ему делать хотя бы то малое, что он может, и обнадежил его обещанием, что эти малые подвиги Бог сочтет равными по силе подвигам Антония Великого. «И уверен, — сказал он, — что пребывающий в келье своей ради имени Божия и блюдуший свою совесть находится и сам на месте аввы Антония»<sup>19</sup>.

### Пребывание в келье и безмолвие

В духовном учении «Aporhthegmata» «сидение в келье» часто связывается с фундаментальной категорией аскетического учения отцов пустыни — безмолвием (ἡ ἡσυχία). Эта связь и ее значение для «богословия кельи» отмечаются и большинством исследователей<sup>20</sup>. Как мы постараемся показать, она также имеет определяющее значение для понимания смысла обоих понятий.

<sup>15</sup> Древний патерик, 10.158.

<sup>16</sup> См.: Об авве Пафнутии, 5.

<sup>17</sup> Древний патерик, 7.32.

<sup>18</sup> См.: Об авве Пафнутии, 5.

<sup>19</sup> Древний патерик, 7.39.

<sup>20</sup> См., например: *Harmless W. Desert Christians: an introduction to the literature of early monasticism*. P. 228–229; *Реньё Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века*. С. 99.

Термин «ἡσυχία», как замечает митрополит Каллист (Уэр), имеет в аскетической традиции Востока много смысловых оттенков, которые он сводит к четырем основным:

1. «Исихия» как уединение, отшельническое житие. В этом смысле слово «исихия» используется для обозначения отшельничества в противоположность общежительному монашеству.

2. «Исихия» как пребывание в уединенной келье.

3. «Исихия» как «вхождение в себя», как погружение в глубины собственного ума и сердца.

4. «Исихия» как «нищета духа», «совлечение ума», «чистое безмолвие». На этом уровне «исихия» тесно связывается с непрерывной молитвой и созерцанием<sup>21</sup>.

Из приведенной схемы видно, что первые два уровня исихии можно назвать «внешними», а другие два — «внутренними». В «Изречениях отцов» уделено внимание и тому, и другому.

Тема «внешнего» безмолвия, удаления от людей, в «Изречениях» возникает весьма часто. Классическим текстом в этом отношении стала одна из апофтегм об авве Арсени: «Авва Арсений, еще находясь при царском дворе, молился Богу так: Господи! научи меня, как спастись? И был к нему глас: Арсений! бегай от людей — и спасешься»<sup>22</sup>. Этот посыл — бегать от людей (φυγεῖν τοὺς ἀνθρώπους) — повторяется во многих изречениях<sup>23</sup>. Яркий образ, объясняющий эту мысль, дается в одной из апофтегм об авве Антонии: «Как рыба, находясь долго на суше, умирает, так и монахи, находясь долго вне кельи, или пребывая с мирскими людьми, делаются неспособными к подвигу безмолвия. Посему как рыбе необходимо пребывать в воде, так и мы должны пребывать в келье, дабы, оставаясь вне оной, не забыть о внутреннем бдении»<sup>24</sup>. Уход в тишину кельи рассматривается, таким образом, как необходимое условие для стяжания исихии.

<sup>21</sup> См.: *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский*. Внутреннее Царство / Пер. с англ. Киев, 2003. С. 115–126.

<sup>22</sup> Об авве Арсени, 1.

<sup>23</sup> См., например: Об авве Макарии Египетском, 16, 26, 40.

<sup>24</sup> Древний патерик, 2.1. Интересно, что в «Житии Антония» эта же апофтегма приводится в несколько иной редакции: вместо слова «келья» стоит «гора». См.: Житие преподобного Антония, 85 // *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 3. М., 1994. С. 244. О том, какой смысл имел термин «гора»



В то же время отшельники прекрасно знали, что «бегство от других, вхождение в одиночество кельи было только отправной точкой. Реальная цель заключалась в том, что пустынные отцы называли «исихией» в полном смысле этого слова, «грандиозную глубину внутренней тишины»<sup>25</sup>. Это состояние должно было стать плодом долгой и кропотливой работы подвижника над своей душой. Прп. Антоний Великий говорил, что «кто живет в пустыне и в безмолвии, тот свободен от трех искушений: от искушения слуха, языка и взора; одно только у него искушение — в сердце»<sup>26</sup>. Это-то искушение безмолвнику предстояло преодолеть, восходя по ступеням духовного возрастания к непрестанной молитве и созерцанию. Одного пространственного удаления от людей за стены кельи тут было явно недостаточно — нужны были духовные делания: плач, память о Боге, молитва — и другие, которых немало знала традиция пустыни. Но для нас важно то, что все эти делания мыслились египетскими отцами именно в контексте келейного уединения<sup>27</sup>. Именно келья рассматривались ими как место, где душа безмолвника возрастала, очищалась и приготавливалась к восприятию благодати Духа Святого, к Боговидению и Богоявлению, к вхождению в покой Божественной любви. И именно подвиги, совершаемые в тишине келейного уединения, служили теми средствами, с помощью которых душа подвижника восходит от «внешней» исихии к «внутренней».

Таким образом, мы можем заключить, что с точки зрения духовного предания отцов египетской пустыни «пребывание в келье» и «безмолвие» являются понятиями взаимосвязанными и взаимообусловленными. Безмолвия, с их точки зрения, невозможно достичь без пребывания в келье, пребывание же в келье теряет свой смысл вне безмолвия. На наш взгляд, именно этой взаимосвязью объясняется та осторожность, с какой египетские отшельники

в реалиях жизни древних подвижников, см.: *Лурье В.М.* Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000. С. 53–55.

<sup>25</sup> *Harmless W.* Desert Christians: an introduction to the literature of early monasticism. P. 228.

<sup>26</sup> Об авве Антонии, 11.

<sup>27</sup> См. классическую в этом отношении апофтегму аввы Руфа, в которой перечень дел, приводящих подвижника к безмолвию, открывается как раз «пребыванием в келье». См.: Об авве Руфе, 1.

выходили за стены кельи. Они боялись потерять «исихию» — ту ниточку, которая соединяла их с Богом и делала их прекрасным Божиим жилищем<sup>28</sup>.

### Внутреннее делание монаха, пребывающего в келье

Говоря о внутреннем делании пребывающего в келье монаха, нужно упомянуть такую категорию аскетического богословия, как «плач» (τὸ πένθος). Плач — это сокрушение о грехах, оплакивание грехов (τὸ κλαύσαι τὰς ἁμαρτίας), соединенное с надеждой на Бога и преданием себя Ему. Именно он является тем первым деланием, которым обязан заниматься в келье каждый монах.

«Авва Аио просил авву Макария дать ему какое-либо наставление. Авва Макарий сказал ему: бегай людей, сиди в келье своей, оплакивай свои грехи (κλαύσον τὰς ἁμαρτίας σου), не люби речей людских — и спасешься»<sup>29</sup>.

Интересно, что в этом изречении сразу за плачем следует упоминание о молчании и об избегании разговоров с людьми. Это может служить выражением опытного знания подвижников о том, что разговоры изгоняют из души плач. Прямо об этом говорит авва Петр, ученик аввы Лота<sup>30</sup>. По смыслу этой апофтегмы, пребывание в келье и ограничение общения с людьми являются условием сохранения подвижником плача, в то время как плач, в свою очередь, способствует приобретению душевного покоя, столь необходимого для вхождения в пространство безмолвия.

Вторым деланием, необходимым для обитателей пустынных келий, была память о Боге (ἡ μνήμη τοῦ Θεοῦ). Достигалась она различными способами: молитвенным размышлением над словами Священного Писания, известным нам под названием «μελέτη»<sup>31</sup>; умным

<sup>28</sup> См.: Древний патерик, 22.1.

<sup>29</sup> Об авве Макарии Египетском, 40.

<sup>30</sup> См.: Древний патерик, 11.60.

<sup>31</sup> О практике «μελέτη» см.: *Еськов К.С.* Философско-антропологический анализ доктрины о молитве древних православных египетских монахов. «Μελέτη των γραφῶν» как прототип Иисусовой молитвы // Научные ведомости

«восхождением на небеса» и поклонением Богу; непосредственно молитвой, в которой пустынноики упражнялись чаще, чем в чем-либо<sup>32</sup>.

Примечательно, что иногда память о Боге противопоставляется в апофтегмах памяти о людях<sup>33</sup> (очевидно, о тех, которых монахи оставил в миру). «Совершенное делание монаха — внимать Богу неуклонно»<sup>34</sup>, — а для этого египетские анахореты должны были отделиться от всего, что находилось за стенами кельи. Вот почему авва Иоанн Колов сравнивал пребывание в келье с нахождением человека в темнице: «Сидеть в келье и всегда помнить о Боге — то же, что быть в темнице. Вот что может означать изречение: *в темнице был, и вы пришли ко Мне* (Мф. 25, 36)»<sup>35</sup>.

Были и более «радикальные» сравнения; скажем, авва Аммон однажды напомнил авве Пимену, слишком обеспокоенному жизнью своего родного брата, о том, что его келья — это его могила: «Пимен! разве ты жив? Поди, седи в своей келье и положи в сердце своем, что уже год, как ты в могиле»<sup>36</sup>. Образ могилы, безусловно, призван подчеркнуть, что для монаха весь мир, существующий за стенами кельи, должен был «умереть». Соответственно, единственное, что оставалось делать монаху, — устремлять все свои душевные силы к Богу и находить смысл только в предстоянии перед Ним.

Третьим деланием, входящим в число подвигов келейного уединения, является то, что в аскетической литературе получило название «трезвение» (ή νῆψις). В самом общем смысле оно означает бдительность, непрестанное внимание к своему внутреннему миру, которое выражается, в частности, в хранении сердца и ума от греховных помыслов. Вот почему нам кажется возможным отождествить понятия «трезвение» и «хранение ума» (ή φυλακή τοῦ νοός) или «хранение сердца» (ή φυλακή τῶν ἐνδῶν)<sup>37</sup>, которые часто встречаются в текстах «Изречений».

БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». 2013. № 23 (166). Вып. 26. С. 219–227.

<sup>32</sup> См.: Древний патерик, 23.1–16.

<sup>33</sup> См. там же, 11.112, 23.1.

<sup>34</sup> Там же, 23.2.

<sup>35</sup> Об авве Иоанне Колове, 25.

<sup>36</sup> Об авве Пимене, 2.

<sup>37</sup> Букв. «хранение внутренних». В греческом тексте «Изречений отцов» оба выражения используются как взаимозаменяемые. См. например, 8-ю апофтегму аввы Агафона: PG. T. 65. Col. 112.

«Трезвение» и «хранение ума» подразумевают два аспекта. Первый, который можно назвать положительным, состоит во всегдашнем памятовании о Боге с трезвенным умом<sup>38</sup>, и здесь трезвение тесно связывается с темой памятования о Боге и страха Божия. Как верно отмечает Л. Реньё, «отшельник жил постоянно настороже, постоянно во “внимании к самому себе”, согласно известному выражению стоиков, которое у христиан приобрело смысл, отличный от того, что был у языческих учителей морали. Монах бодрствует, чтобы не прогневить Бога, стараясь “сохранить всегда Господа перед очами своими”. Это — внутреннее чувство “страха Божия” в библейском смысле слова, которое не исключает любовь к Богу, но прежде всего выражает убеждение в возможности жить, постоянно находясь перед очами Божиими»<sup>39</sup>. Дополним лишь, опять же, что эта жизнь мыслилась отцами не абстрактно, но в контексте келейного пребывания.

Другой аспект трезвения подвижники Египта связывали с вниманием к помыслам (λογισμοί). Этот аспект может быть назван как положительным, так и отрицательным, в зависимости от того, какое значение мы усвоим термину «λογισμός». Дело в том, что это слово в памятниках ранней монашеской письменности имеет в большинстве случаев отрицательные коннотации и обозначает мысль или впечатление, привносимое в ум человека извне, от диавола. Однако в некоторой части текстов оно имеет в виду ум или мыслительную способность человека, его мысли<sup>40</sup>. В «Aporhthegmata» встречаются оба этих значения<sup>41</sup>, и это значительно обогащает смысл понятия «трезвение», которое в таком случае может пониматься не только как «отсечение помыслов»<sup>42</sup> (в смысле прилогов лукавых духов), но и как «собираение помыслов» (в смысле человеческих мыслей). Последнее добавляет еще одну черту в «богословие кельи» египетских отцов — мотив «собираения», восстановления цельности человека, для того чтобы он

<sup>38</sup> См.: Древний патерик, 11.41.

<sup>39</sup> Реньё Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века. С. 126.

<sup>40</sup> Анализ значений термина «λογισμός» в памятниках ранней монашеской письменности см.: Войтенко А.А. Египетское монашество в IV в.: Житие преп. Антония Великого, Лавсаик, История монахов. М., 2012. С. 259–268.

<sup>41</sup> Ср.: Древний патерик, 7.35, 11.38.

<sup>42</sup> Интересные замечания о борьбе с помыслами см.: Harmless W. Desert Christians: an introduction to the literature of early monasticism. P. 229–232.

мог предстоять Богу в тишине кельи в целокупности своих душевных и телесных чувств.

Особое внимание среди прочих составляющих внутреннего келейного делания отцы пустыни уделяют молитве (ή προσευχή). Основная форма молитвы, помимо псалмопения, заключалась, очевидно, в повторении кратких фраз из Священного Писания, переходящих в краткие молитвенные воззвания. Образцы некоторых из таких воззваний дошли до нас:

«Некоторые спросили авву Макария, говоря: как нам должно молиться? Старец отвечает им: не нужно многословить, но часто воздевать руки и говорить: Господи, как Ты хочешь и как знаешь, помилуй! Если же нападет искушение, говори: Господи, помоги! И Он знает, что нам полезно, и так поступает с нами»<sup>43</sup>.

Сходный пример — произнесение в качестве молитвы стиха «Боже, обратись на помощь мне, Господи, поспеши помочь мне» (Пс. 69, 2) — приводит прп. Иоанн Кассиан<sup>44</sup>. Он же замечает, что эта молитва «объемлет все чувства, какие могут быть отнесены к человеческой природе, и вполне подходящим образом может быть приложена ко всякому состоянию и ко всем ситуациям»<sup>45</sup>. Из данных примеров становится видно, что краткая молитва применялась пустынниками в любой жизненной ситуации, так что вся их жизнь могла быть обращена в непрестанную молитву. К этой непрестанной молитве был направлен весь строй их духовной жизни. И именно в опыте такой молитвы они обретали подлинное безмолвие.

Таким образом, уже в недрах египетской пустыни, задолго до поздневизантийских исихастов, была осознана глубинная связь между безмолвием и непрестанной молитвой. Это позволяет нам констатировать еще одну грань в их учении о пребывании в келье — восприятие кельи как прежде всего места молитвы, как «лаборатории непрестанной молитвы»<sup>46</sup>, актуализирующей в себе все вышеперечисленные делания.

<sup>43</sup> Древний патерик, 12.11.

<sup>44</sup> См.: *Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования*, 10.10–11 // Творения догматико-полемического и аскетического. М., 2020. С. 554–560.

<sup>45</sup> *Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования*, 10.10 // Там же. С. 555.

<sup>46</sup> *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Внутреннее Царство*. С. 117.

## Монашеская келья как место встречи с Богом

Завершая рассмотрение внутренней стороны келейного пребывания египетских пустынножителей, мы остановимся еще на одном аспекте этой темы — на представлении о келье как месте встречи с Богом. Это представление было распространено в монашеской среде и свое наилучшее выражение получило в следующей апофтегме:

«Старец сказал: келья монаха есть Вавилонская пещь, где три отрока нашли Сына Божия, и столп облачный, откуда говорил Бог с Моисеем»<sup>47</sup>.

Это емкое образное изречение, содержащее очевидные аллюзии на теофанические эпизоды Ветхого Завета, суммирует в себе всю суть учения о значении келейного пребывания в жизни монаха, как оно зафиксировано в «Aporhthegmata». Келья здесь предстает как средоточие Богоприсутствия, открывается как «дом молитвы, святилище и место встречи человека с Богом»<sup>48</sup> лицом к лицу, подобно тому, как Бог явил Себя Моисею и трем отрокам в пещи Вавилонской.

О том, что этот опыт был далеко не единственный, свидетельствуют параллели этому изречению, находимые в других памятниках ранней монашеской письменности (в частности, в рассмотренном нами в предыдущей статье трактате Павла Таммского «О келье»). Анализируя этот опыт, мы можем понять, какой «рай» боялся потерять авва Исидор, покинув свою келью<sup>49</sup>. Это был рай боговедения и богообщения, рай богооткровения, рай тайной (μυστηκή) встречи человека с Богом. Прямым следствием этого опыта стала «сакрализация» келейного пространства, отразившаяся в архитектуре монашеских жилищ и их расположении в пустыне<sup>50</sup>.

Таковы основные интуиции осмысления практики пребывания монаха в келье в «Aporhthegmata Patrum». Надо сказать, что богатое духовное учение египетских подвижников оказало впоследствии

<sup>47</sup> Древний патерик, 7.44.

<sup>48</sup> *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский*. Внутреннее Царство. С. 118.

<sup>49</sup> См.: Древний патерик, 4.23.

<sup>50</sup> См. об этом: *Hedstrom D.L.B.* Divine architects: Designing the monastic dwelling place // *Egypt in the Byzantine World, 300–700*. New York, 2007. P. 369–370; *Idem*. The Geography of the Monastic Cell in Early Egyptian Monastic Literature // *Church History*. 2009. № 4 (78). P. 758–759.

колоссальное влияние на всю восточную монашескую духовность, и в частности на осмысление темы пребывания в келье в других монашеских традициях (палестинской, афонской). Яркие образные формулировки, с помощью которых «Aprothegmata» говорит о значении пребывания в келье для духовной жизни монаха, до сих пор остаются наиболее полным и емким выражением «богословия кельи» восточных отцов. В этом — непреходящее значение «Изречений» для восточной монашеской традиции в целом и для рассмотренной нами темы в частности.

### Источники

Aprothegmata Patrum // PG. T.65. Paris, 1864. Col.75–440.

Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2005.

Древний патерик, изложенный по главам. 3-е изд. М.: Правило веры, 2009.

Житие преподобного Антония, описанное святителем Афанасием Великим в послании к инокам, пребывающим в чужих странах // *Афанасий Великий, свт.* Творения: В 4 т. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 3. С. 178–250.

*Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Творения догматико-полемическое и аскетические. М.: Сибирская благовонница, 2020. (ПСТСО. Т. 11).

### Литература

*Войтенко А.А.* Египетское монашество в IV в.: Житие преп. Антония Великого, Лавсаик, История монахов. М.: ЦЕИ РАН, 2012.

*Еськов К.С.* Философско-антропологический анализ доктрины о молитве древних православных египетских монахов. «Μελέτη τῶν γραφῶν» как прототип Иисусовой молитвы // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». 2013. № 23 (166). Вып. 26. С. 219–227.

*Иоанн (Пахачев), иером.* Пребывание в келье как элемент аскетической практики и духовного учения египетского монашества IV–V вв. // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 12. Коломна: Лига, 2018. С. 144–157.

*Каллист (Уэр), еп. Диоклийский.* Внутреннее Царство / Пер. с англ. Киев: Дух і літера, 2003.

*Лурье В.М.* Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб.: Алетейя, 2000.

- Реньё Л.* Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века / Пер. с франц., вступ. ст., послесл. и коммент. А.А. Войтенко. М.: Молодая гвардия, 2008.
- Gould G.* The Desert Fathers on Monastic Community. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Harmless W.* Desert Christians: an introduction to the literature of early monasticism. New York: Oxford University Press, 2004.
- Hedstrom D.L.B.* Divine architects: Designing the monastic dwelling place // Egypt in the Byzantine World, 300–700. N.Y.: Cambridge University Press, 2007. P. 368–389.
- Hedstrom D.L.B.* The Geography of the Monastic Cell in Early Egyptian Monastic Literature // Church History. 2009. № 4 (78). P. 758–759.

### **Hieromonk John (Pakhachev)**

MA in Theology, Secretary of the Academic Council,  
Senior Lecturer at the Theology Department of the Kolomna Theological Seminary  
140406, Moscow Region, Kolomna, Golutvinskaya Street, 11,  
Kolomna Theological Seminary  
john-hieromonk@mail.ru

**For citation:** John (Pakhachev), hieromonk. «Meaning of staying in Cell for spiritual life of the Monk in the teaching of “Apophthegmata Patrum”». Diakrisis. 2020. № 1 (5). С. 128–141. DOI:10.54700/diakrisis.2020.1.5.006.

### **Abstract**

This article contains an analysis of some aspects of the idea, that prevailed in early Egyptian monasticism, about spiritual significance one of the ascetic practices – the monk’s sitting in the cell. It’s known that the cell occupied an exclusive position in the life of Egyptian hermits: their prayer life, exploits, and mystical contemplations were associated with it. Cell was perceived not only as earthly housing, but also as a sacred place, a place of meeting and communication with God. This exclusive attitude to the cell was reflected in the monuments of monastic literature, in particular, in the «Apophthegmata Patrum» considered in the article. Analyzing the work of monastic literature, the author of the article seeks, firstly, to identify and reveal the key elements of the tradition of comprehension of sitting in the cell, and, secondly, to find in the views of the studied authors individual traits, those are unique to them, and show the relationship of these elements with each other.

**Keywords:** Cell, Early monasticism, Monastic literature, Egypt, Apophthegmata Patrum.



# ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ АРХИМАНДРИТА СОФРОНИЯ (САХАРОВА) В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОГО ПРЕДАНИЯ

**Олег Игоревич Ласточкин**

преподаватель философии Санкт-Петербургского  
технического колледжа управления и коммерции  
194044, Санкт-Петербург, Большой Сампсониевский проспект, 61 А  
oi\_l@mail.ru

**Для цитирования:** *Ласточкин О.И.* Персоналистическое богословие архимандрита Софония (Сахарова) в свете Православного Предания // Диакрисиc. 2020. № 1 (5). С. 142–159. DOI:10.54700/diakrisc.2020.1.5.007

## **Аннотация**

УДК 27-1 (271.2-726.1)

В статье рассматривается персоналистическое богословие архимандрита Софония (Сахарова) на предмет его аутентичности учению Православной Церкви. Применяемая методология — это сравнительный и экзегетический анализ, выявляющий смысл и значение рассматриваемых положений. Подвергаются анализу персоналистические установки о. Софония, такие как «принцип Персоны», первичность Персоны в Боге по отношению к природе и кенотичный характер Персоны, благодаря которым единство Божие и перихоресис Ипостасей во Святой Троице понимаются как следствие кенотического отношения Ипостасей, а кеносис — как основа внутритроичной жизни. Указывается, что в данных своих воззрениях о. Софоний следует русской религиозно-философской мысли, в частности о. С. Булгакову. Исследуется святоотеческое Предание по вопросам соотношения природы и Ипостасей в Боге и кеносиса во внутритроичной жизни. Согласно Священному Преданию Церкви, устанавливается, что персоналистическое учение о. Софония о внутритроичной жизни, ее «кенотичности», куда входит учение о Персоне, о единстве Божиим является искажением Православного вероучения. Новизна исследования состоит в критическом всестороннем анализе триадологических взглядов о. Софония (Сахарова) в соотношении их с учением Православной Церкви, который осуществляется впервые. Статья представляет расширенный вариант доклада, прочитанного на XI Международной конференции СПбДА в сентябре 2019 г.

**Ключевые слова:** архимандрит Софоний (Сахаров), Персона, природа, Святая Троица, кеносис, прот. С. Булгаков, персоналистическое богословие, православное вероучение, перихоресис.

Богословские взгляды, богословие вообще имеют непосредственное отношение к духовной жизни христианина и в целом к делу нашего спасения. Поэтому соотнесение взглядов в особенности современных богословов с учением Церкви, с Православным Преданием, которое существует для дела нашего спасения, насущно необходимо и всегда актуально.

Современное течение персонализма в богословии, его неоднозначность в отношении церковного вероучения сегодня являются предметом богословских споров. К этому персоналистическому богословию относится и богословие архимандрита Софрония (Сахарова).

Основой формирования богословских взглядов о. Софрония является его понимание догмата о Святой Троице, в частности его учение о Персоне в Боге. «Принцип Персоны» лежит в основе всего богословствования о. Софрония. Абсолютное бытие — Бог не безличен, а личностен; это Личность, Персона. Персона, по о. Софронию, основание, «онтологическое ядро»<sup>1</sup> как абсолютного бытия Божия, так и человеческого. Персона, Лицо онтологически первичны, это первичный принцип бытия. «Ипостась-Персона есть первичный принцип и последнее всеобъемлющее измерение в Божественном бытии; так же и в человеческом, по образу Божию тварном бытии»<sup>2</sup>.

Подтверждением взгляда на Персону как на онтологическую основу и первичный принцип бытия о. Софроний видит в словах Бога Моисею на Синае: *Я есмь Сущий* (Исх. 3, 14). «Так великий Моисей воспринял новое познание о Божественном Существо: Аз

<sup>1</sup> Надо сказать, что святые отцы никогда не употребляли подобных выражений. Хотя их богословие в своем выражении и опирается на классическую античную философию, но не определяется ею. Богословие святых отцов не является разновидностью философской спекуляции и тем более тем, что мы называем «научными трактатами». Применение понятия «онтологическое ядро» в троичном богословии, по нашему мнению, вообще некорректно. Поскольку в богословии ни сущность, ни Лицо онтологически не предшествуют друг другу.

«Сущность» является «основой», или «ядром», по самому своему понятию. И если мы называем основой «Лицо», то тем самым просто говорим, что Лицо является сущностью. Чем же тогда является «сущность»? Само различие Лица и сущности перестает иметь смысл. К тому же в Боге Три Лица, и тогда непонятно, одна основа или три.

<sup>2</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Сергиев Посад, 2016. С. 296.

*есмы Сущий...* Сие Имя есть первый прорыв в живую вечность для человека, первый Свет познания ничем и никем не обусловленного Бытия как “*Аз есмь*”, как Персоны<sup>3</sup>. Акцентируясь на местоимении «Я», о. Софроний понимает эти слова: *Я есмь Сущий* — как указание Бога на Свою персональность<sup>4</sup>. «Бытие — это Я. Там, где нет сего персонального начала, — там вообще нет никакого Бытия»<sup>5</sup>. При этом Я понимается о. Софронием как личное начало вообще, как некий абстрактный личностный принцип<sup>6</sup> и не относится им конкретно ни к одному из Лиц, тогда как для свв. отцов этим Я был конкретно Сын Божий. В толковании св. Иустина Философа<sup>7</sup>, свт. Василия Великого<sup>8</sup>, а также и свт. Амвросия Медиоланского<sup>9</sup>, говорящий с Моисеем есть именно Сын Божий, Вторая Ипостась Троицы. В этой неопределенности Я, на наш взгляд, проявляется влияние о. С. Булгакова, для которого Я есть некий общий «триипостасный субъект», одно триипостасное Я, некое личностное начало как таковое,

<sup>3</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непокоримое. М., 2001. С. 40–41.

<sup>4</sup> Если смотреть на библейское повествование об этом в свете толкования о. Софрония, то получилось бы, что Моисей должен был бы сказать народу Израиля на их вопрос о том, кто его послал, что его послала Персона, — «Персона послала меня». Что, конечно же, явилось бы неверным в понимании всего отрывка. Однако это не отменяет того, что Бог здесь предстает как личностный Бог, как Личность, а не безличностный абсолют, хотя это понятно уже из того, что Он вообще разговаривает с Моисеем.

<sup>5</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непокоримое. С. 48.

<sup>6</sup> На абстрактность понятия «личностный принцип» указывает и Ларше. См.: *Larchet J.-C.* *Personne et nature.* Paris, 2011. P. 218.

<sup>7</sup> *Иустин Философ, мч.* Апология I, 63 // Творения. М., 1995. С. 94–95.

<sup>8</sup> «Ибо написано: *явился Моисею Ангел Господень в кутине во огни пламене* (Исх. 3, 2) <...>. Но Писание, поставивши прежде <...> имя Ангела, потом вводит глас Божий <...>. Из всего всякой ясно может видеть, что где один и тот же назван и Ангелом, и Богом, там указывается Единородный <...>. Посему в лице Того, Который, являсь Моисею, наименовал Себя Сущим, должно разуметь не иного, как Бога Слово...» (*Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестиваго Евномия. II // Творения: В 5 ч. М., 1993. Ч. 3. С. 91–93).

<sup>9</sup> «В терновом кусте — не Отец, в пустыне — не Отец, но Сын беседовал с Моисеем». Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. 3: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Тверь, 2010. С. 29.

совпадающее с сущностью<sup>10</sup>. Акцентируясь на местоимении «Я», он расходится в толковании этих слов со святоотеческим преданием, смещая акцент с имени «Сущий» на местоимение «Я», понимая эти слова как указание Бога на Свою персональность. В своих же толкованиях слов «*Я есмь Сущий*» святые отцы, как можно отметить, делали акцент скорее не на Я, а на слове «Сущий»<sup>11</sup>. Св. Иоанн Дамаскин пишет об этом Божиим Откровении на Синае следующее: «Поэтому кажется, что из всех имен, приписываемых Богу, главнейшее есть Сущий, как и Сам Он, отвечая Моисею на горе, говорит: *так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня* (Исх. 3, 14). Ибо Он, объемля, имеет в Себе всё бытие, словно некую беспредельную и неограниченную пучину сущности <...>. Итак, первое имя показывает бытие, но не бытие чем-то»<sup>12</sup>. «Нарекаемые же утвердительно имена применяются к Нему как Виновнику всего. Ибо, как Виновник всего и всякой сущности, Он называется и Сущим, и сущностью...»<sup>13</sup> В последней цитате сам контекст высказывания Дамаскина говорит нам, что под сущностью, чьим Виновником является Бог, понимается, конечно же, не сущность Божия, не природа Божия, но сущность сотворенного Богом. Он же, Бог, называется Сущим как Виновник всего, как Тот, Кто является источником всякой жизни и Сам есть Жизнь. То есть Тот, Кто всегда есть. В этом же ключе высказываются и другие святые отцы, например такие как Василий Великий,<sup>14</sup> Григорий Нисский и Григорий Богослов<sup>15</sup>. Согласно святым отцам, Бог, называя Моисею Свое имя,

<sup>10</sup> См.: Булгаков С., прот. Главы о Троичности // *Кода П.* Сергей Булгаков. М., 2015. С. 89–91, 105, 118.

<sup>11</sup> В библейском повествовании об этом Откровении Господь Сам делает акцент именно на слове «Сущий», а не на «Я» (ср. Исх. 3, 14). «Я» вообще не является именем Бога.

<sup>12</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. I, 9 // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М., 2002. С. 175.

<sup>13</sup> Там же. С. 179.

<sup>14</sup> «Перестанешь ли ты, безбожник, называть не бывшим истинно Сущаго, Источник жизни, Того, Кто всем существам подает бытие? Того, Который в Божественном ответе служителю Своему Моисею изобрел свойственное Себе и приличествующее Своей вечности наименование, назвать Себя Сущим?» (*Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестиваго Евномия. II, 18 // *Творения: В 5 ч.* М., 1993. Ч. 3. С. 91).

<sup>15</sup> См.: *Серафим (Соболев), свт.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. Краснодар, 2006. С. 225–228.

указывал этим не столько на Свою персональность, сколько на Свою вечность, указывал на Себя как на Источник и основу жизни других. Имя «Сущий» есть указание не на персональность Бога, но, по толкованию св. Григория Богослова, указание на природу Божию, как и имя «Бог»<sup>16</sup>.

Отец Софроний, понимая эти слова в смысле откровения Бога о Себе как о Персоне, превращает живое откровение в логическое суждение философского типа «Бытие есть Я» или «Бытие есть Персона» и видит в нем тождество субъекта и объекта, как в немецком идеализме<sup>17</sup>. Что имело свое негативное последствие для понимания им отношения Персоны и природы в Боге.

В понимании слов «*Я есмь Сущий*» для персоналистического богословия о. Софрония характерна тенденция к превалированию тождества Персоны и сущности, смещению их, над их различием, при примате Персоны. Если для католического богословия был характерен примат сущности, то в персонализме другая крайность — примат Персоны. Эти крайности отмечает В.Н. Лосский<sup>18</sup>. В частности, он говорит, что у святых отцов, «когда утверждают Лица (или Лицо), одновременно утверждается и природа, и обратно, ибо природа не мыслится вне Лиц или же “прежде” Лиц, хотя бы и в логическом порядке. Если мы нарушаем в ту или другую сторону равновесие этой антиномии между природой и Лицами, абсолютно тождественными и одновременно абсолютно различными, мы уклоняемся или в савелианский унитаризм,

<sup>16</sup> «Посему, сколько для нас удобопостижимо, наименования Сущий и Бог суть некоторым образом наименование сущности, особенно же таково имя: Сущий. <...> Собственное же имя Безначального есть Отец, безначально Рожденного — Сын и нерожденно Исшедшего, или Исходящего, — Дух Святой» (*Григорий Богослов, свт. Слово 30, 19 // Григорий Богослов, свт. Пять слов о Богословии. М., 2000. С. 55*).

<sup>17</sup> См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с протоиереем Г. Флоровским. Сергиев Посад, 2008. С. 64.

<sup>18</sup> «Однако можно спросить себя, не впадает ли такая триадология в крайность, противоположную той, в которой греки упрекали латинян, не полагает ли она Лиц выше природы? Это имело бы место, например, если бы природа понималась как общее откровение Трех Лиц, что мы видим в софиологии отца Сергия Булгакова <...> учение которого обнаруживает <...> соблазны, свойственные русской богословской мысли» (*Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 50*).

или в тритеизм»<sup>19</sup>. Именно некоторые тритеистические мотивы и просматриваются в концепции о. Софрония. На наш взгляд, о. Софроний, переатрибутировав Ипостаси нечто от природы, превратил природную единую энергию (имеется в виду любовь) в ипостасное свойство, тем самым разделив единство энергии и единство природы, поскольку ипостасность выступает как принцип уникальности и несводимости к другому, а поэтому выступает как принцип различения, а разделив единство природы, он тем самым разделил единство Ипостасей. Любовь, будучи энергией природной, став ипостасным свойством, превращается в некое отношение между Ипостасями, которое является самоопределением Самих Ипостасей и тем самым дробится между Ипостасями и поэтому необходимо становится жертвенной любовью<sup>20</sup>. Соответственно единство Божие осуществляется за счет отношения Лиц.

В своей переписке с о. Григорием Флоровским о. Софроний утверждал, что хочет найти «эквilibр», равновесие между тождеством и различием Персоны и природы, но при этом утверждал первичность Персоны<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Там же. С. 46.

<sup>20</sup> Здесь важно отметить, что жертвенная любовь, по о. Софронию, как ипостасное свойство присуща всем Ипостасям Троицы. Однако ипостасное свойство потому и ипостасное, что характеризует особенность, присущую только конкретно данной Ипостаси, и тем самым отличает ее от другой Ипостаси. Соответственно любовь как ипостасное свойство, как и кеносис как ипостасное свойство, должна характеризовать лишь какую-нибудь одну Ипостась и отличать ее от других, как рожденность и нерожденность отличают Отца и Сына, будучи ипостасными свойствами. Поэтому любовь не может быть характеристикой Ипостаси, так же как и кеносис или жертвенность. То, что общее всем индивидам относится к природе, и только особенное, частное — к ипостаси. Здесь проявляется спекулятивный философский подход, когда ипостась берется как некое общее отвлеченное понятие, «идея» ипостаси вообще, ипостась «как таковая». И этой «идее» ипостаси даются некие характеристики, которые распространяются на все конкретные ипостаси. Перед нами не богословие, которое имеет в виду не «идею», а живого Бога и Живые конкретные Ипостаси, а напротив — спекулятивная идеалистическая философия личности. Именно этой философией персоналисты различных толков и оттенков пытаются подменить святоотеческое богословие, называя это «развитием» богословия святых отцов.

<sup>21</sup> См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. С. 50–53.

Одновременность утверждения Лица вместе с природой не дает им быть «первичным принципом» или «онтологическим ядром» по отношению друг к другу. Они не являются «основанием», или «началом», или «причиной» друг для друга, но полагаются в простом единстве, поскольку Бог прежде всего безначален. Безначально как Божество, так, соответственно, и Лицо<sup>22</sup>. И если мы говорим о Лице Отца как начале, то говорим это в отношении Лиц Сына и Духа, но не в отношении Божества, т. е. природы. Однако, несмотря на то что Отец есть причина Сына и Духа, Он как Лицо не является первичным по отношению к Ним<sup>23</sup>. Соответственно, если Лицо Отца, даже будучи причиной по отношению к другим Лицам, не первично по отношению к Ним, то Персона как таковая тем более не будет «онтологически первичной» по отношению к природе, поскольку даже не является ее «причиной».

Итак, Персона у о. Софрония рассматривается как в отношении к природе, так и в отношении других Персон. Персона не определяется природой и свободна в отношении к ней в своем самоопределении. Поскольку Бог — это Троица Персон, то «принцип Персоны» предполагает наличие других Персон и открытость этим другим Персонам.

Главными характеристиками Персоны являются свобода и любовь как образ бытия Персоны как таковой, как условие открытости другим. Поэтому главным существенным моментом «принципа Персоны» о. Софрония является учение о кеносисе, т. е. жертвенности, которой характеризуется, по о. Софронию, любовь. Отец Софроний понимает любовь в Боге как жертвенную любовь и отождествляет эту жертвенную любовь как энергию с Персоной<sup>24</sup>, которая (Персона),

<sup>22</sup> «Какое из существ не имеет причины? Божество. Ибо никто не скажет нам причины Бога, иначе она была бы первоначальнее Самого Бога» (*Григорий Богослов, свт. Слово 30, 2 // Григорий Богослов, свт. Пять слов о Богословии. С. 46*).

<sup>23</sup> «Итак, Сын и Дух не безначальны относительно к Виновнику. Известно же, что Виновнику нет необходимости быть первоначальнее Тех, для кого Он Виновник; потому что и солнце не первоначальнее света» (*Григорий Богослов, свт. Слово 29, 3 // Там же. С. 32*).

<sup>24</sup> «Любовь живет в другом, а не в себялюбии. <...> Но, живя в другом, **персона-любовь** не перестает быть сама собою» (*Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непокоримое. С. 96*).

в свою очередь, тем самым существует, бытийствует в «умалении Себя»<sup>25</sup>, «отдании себя»<sup>26</sup>, «забвении себя»<sup>27</sup>, «живет в другом»<sup>28</sup>.

Из этого кенотического понимания Персоны и единство Божие, по о. Софронию, осуществляется в динамическом, кенотическом отношении Ипостасей. «... Троиединство <...> есть Бытие предельно динамическое. Сию динамику мы научились видеть в Любви, которая является самым глубоким моментом факта вечного самоопределения Лиц Святой Троицы»<sup>29</sup>. «Кенотическая любовь является основным характером Божественной Жизни, в силу чего Единство Троицы явлено совершенно абсолютным образом, что выражается в богословии понятием “взаимопроникновение”»<sup>30</sup>. Единство Божие — единство природы — понимается как результат перихоресиса Ипостасей, да и сам перихоресис (взаимопроникновение) Ипостасей возможен как результат некоего динамического, кенотического отношения Ипостасей, «самоопределения Ипостасей», по выражению о. Софрония<sup>31</sup>. Однако в святоотеческом предании всё наоборот: именно единство природы, находящейся во всей полноте в Каждой Ипостаси, обуславливает единство Лиц, персональный же принцип различает; хотя Ипостась Отца и выступает как Единодержавное Начало, как единоначалие (монархия Бога Отца), как то, что является причиной единения, но это единение происходит по природе и в природе, а не исходит из характера Самих Ипостасей как «отказа от себя».

Вот как говорит об этом прп. Иоанн Дамаскин: «Мы выражаем через единосущие и бытие Ипостасей друг в друге и тождество воли, деятельности, силы и власти и, скажем так, движения — нераздельность и то, что Бог един»<sup>32</sup>. Ипостаси, по мысли Иоанна Дамаскина, суть друг в друге, потому что нет различия ни воли, ни действия, ни силы, т. е. в силу тождества природы, но также и потому, что Сын

<sup>25</sup> См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 309.

<sup>26</sup> См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непокосимое. С. 64.

<sup>27</sup> См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 263.

<sup>28</sup> См. там же. С. 309.

<sup>29</sup> Там же. С. 241.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> См. там же. С. 243.

<sup>32</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. I, 8 // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М., 2002. С. 172.



и Дух возводятся к одной Причине. «Поэтому об Отце, и Сыне, и Святом Духе мы говорим не как о Трех Богах, но как о Едином Боге, Святой Троице, потому что Сын и Дух возводятся к одной Причине»<sup>33</sup>. Итак, Ипостаси едины по причине единого происхождения от Отца, но также и по причине единства сущности. Однако нахождение Ипостасей друг в друге происходит в силу тождества сущности, как мы это видим из приведенных выше слов Иоанна Дамаскина. Поскольку Сын и Дух происходят от Отца, то и единятся Они природой Отца, от Которого происходят. «Ведь хотя Каждая существует Сама по Себе, то есть совершенная есть Ипостась, и имеет собственную особенность, то есть отличающийся способ существования, однако Они соединены как сущностью, так и естественными свойствами, и тем, что Они не разделяются и не выходят из Отеческой Ипостаси и суть единый Бог и называется таковым»<sup>34</sup>.

Гораздо более отчетливо мы находим об этом у свт. Кирилла Александрийского: «Итак, желая дать о Себе удостоверение посредством необходимых и вместе неопровержимых доказательств, Христос повелевает веровать вследствие самих дел Его, что Он в Отце и со Своей стороны имеет в Себе Отца, то есть в собственном Своем существовании носит природу Отца как подлинное Его рождение, как плод истинный, как Сын, природно явившийся от Отца»<sup>35</sup>. По мысли свт. Кирилла, Лица находятся друг в друге по причине тождества природы, само же тождество наблюдается в том, что Отец рождает Сына и изводит Духа из Своей единой сущности, природы. «Разумеем Сына сущим от Отца, то есть произошел из сущности Его неизреченно и в Нем пребывает»<sup>36</sup>. Таким образом, Сын пребывает в Отце, поскольку произошел из сущности Отца. В Боге, по учению Церкви, единство Ипостасей, Их взаимопроникновение происходит не по причине характера Ипостасей как Ипостасей, а в силу единства сущности, природы. Об этом мы также отчетливо читаем в знаменитом соборном послании

<sup>33</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. I, 8 // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. С. 173.

<sup>34</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. III, 5 // Там же. С. 242.

<sup>35</sup> *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна: В 2 т. М., 2011. Т. 2. С. 223.

<sup>36</sup> Там же. С. 222.

свт. Кирилла к Несторию, одном из документов Третьего Вселенского Собора: «Именно когда он говорит о Себе богоприлично: *видевший Меня, видел Отца* (Ин. 14, 9) и: *Я и Отец — одно* (Ин. 10, 30), то мы разумеем Его божеское, неизреченное естество, по которому Он и есть *одно* с Отцом Своим и по тождеству сущности есть образ и начертание и сияние славы Его (ср. Евр. 1, 3)»<sup>37</sup>. Также и свт. Василий Великий неоднократно говорит о единении Ипостасей по сущности (или по природе), а не вследствие отношения или самоопределения Лиц, исходящего из Самих Лиц: «И какое бы ни допустил кто основание бытия в Отце, то приличествует и Сыну, — если, говорю, так берется общность сущности: то мы согласны на сие и утверждаем, что таково наше учение. Ибо вследствие сего и Божество едино, а именно: единство представляется в самом основании сущности, так что хотя и есть различие в числе и свойствах, отличающих каждого, но в основании Божества умопредставляется единство»<sup>38</sup>. Или: «*Сын мой еси Ты, Аз днесь родих Тя* (Пс. 2, 7): какое из сих двух значений, по нашему утверждению, выражается сим речением страстное ли состояние рождающих или единение естества? Я утверждаю последнее»<sup>39</sup>. Здесь св. Василий хочет сказать, что «рождение» не производит единства, а лишь указывает на изначальное единство природы, посредством которого единятся Лица. Также и в другом изречении: «Бог <...> называется Отцом, и что имя сие означает не страсть, но единение или по благодати, как в отношении к человекам, или по естеству, как в отношении к Единородному»<sup>40</sup>. То есть Отец есть Отец потому, что у Него есть Сын, и единятся Они естеством, иначе Отец не был бы Отцом, если бы не имел Сына по единому естеству. И совершенно те же самые слова, которые мы приводили из свт. Кирилла и св. Иоанна, мы видим и у свт. Василия: «Поклоняясь Богу от Бога, и различие Ипостасей исповедуем, и остаемся при единоначалии, не рассекая богословия на раздробленное множество; потому что в Боге Отце и в Боге

<sup>37</sup> Кирилл Александрийский, свт. Послание Кирилла, епископа Александрийского, к Несторию об отлучении // Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. СПб., 1996. С. 195.

<sup>38</sup> Василий Великий, свт. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. I, 19. С. 48.

<sup>39</sup> Там же. II, 8. С. 105.

<sup>40</sup> Там же. II, 24. С. 104.

Единородном созерцаем один как бы образ, отпечатлевшийся в неизменности Божества. Ибо Сын в Отце и Отец в Сыне; потому что и Сын таков же, каков Отец, и Отец таков же, каков Сын; и в этом Они — едино. Почему по отличительному свойству Лиц — един и един, а по общности естества Оба — едино»<sup>41</sup>. Эта же мысль излагается свт. Василием Великим и в знаменитом письме своему брату Григорию<sup>42</sup>. Из приведенных высказываний свт. Василия Великого и других отцов Церкви мы видим, что общение Лиц, нахождение Их друг в друге происходит посредством неразрывного единства природы, что совершенно не нарушает «монархии» Отца, а не посредством самоопределения Лиц или отношения Лиц, характеризующихся кеносисом.

А из этого мы можем сделать следующий вывод: одна природа не в силу единения Трех, но единение Трех в силу одной природы и одного Виновника бытия и у Лиц одна жизнь не потому, что Они живут жизнью друг друга, находясь друг в друге, как это представляется

<sup>41</sup> *Василий Великий, свт.* О Святом Духе, 18 // Творения: В 5 ч. Ч. 3. С. 300.

<sup>42</sup> «А что касается бесконечности, непостижимости, несозданности, необъемлемости пространством и всего тому подобного, то нет никакого различия в животворящем Естестве, понимаю Отца, и Сына, и Духа Святого, но рассматривается в Них некое непрерывное и нерасторгаемое общение. И в каких понятиях сможет кто представить себе величие одного из Лиц, исповедуемых во Святой Троице, с теми да приступает безразлично к созерцанию славы во Отце, Сыне и Духе Святом, не блуждая мыслью ни по какому промежутку между Отцом, Сыном и Святым Духом. Потому что нет ничего между ними вставного, ни чего-либо самостоятельного и отличного от Божия естества, так чтобы естество сие могло быть отделено Само от Себя вставкою постороннего, ни пустоты какого-либо ненаполняемого пространства, и которая производила бы перерывы в единении Божией сущности с Самой Собою, разделяя непрерывное пустыми промежутками. Но кто представил в уме Отца, тот представил и Его в Нем Самом и вместе охватил мыслью Сына. А кто имеет в мысли Сына, тот не отделяет и Духа, но относительно порядка — последовательно, относительно же к естеству — соединенно запечатлевает в себе воедино слитную веру в три Лица <...>. Ибо невозможно представить мысленно какого-либо сечения, или разделения, так чтобы или Сын представляем был без Отца, или Дух отделяем от Сына, а, напротив того, находим между ними некое невысказанное и не вполне уясненное общение, так и разделение. Ни разность ипостасей не расторгает непрерывности естества, ни общность сущности не убавляет отличительных признаков» (*Василий Великий, свт.* Письмо 38. К Григорию брату // *Василий Великий, свт.* Избранные творения. Письма. Мн., 2014. С. 67–68).

о. Софронию и вообще персонализму, но Они находятся друг в друге потому, что у Них в собственном смысле одна жизнь, одна природа, которая неделима. И поскольку она неделима, Сын остается в лоне Отчем, а не отделяется ипостасно, как это происходит с тварной природой. Это различие нетварной и тварной природы как природы неделимой и делимой было отчетливо сформулировано прп. Иоанном Дамаскином<sup>43</sup>, хотя это различие есть уже у свт. Василия Великого в приведенном отрывке из письма свт. Григорию Нисскому. По церковному учению, нахождение Ипостасей друг в друге задано изначальным единством природы; единство Божие как со стороны природы, так и со стороны Ипостасей есть изначальное единство, и оно не формируется неким динамическим отношением Лиц.

Искажение православного вероучения персоналистической установкой об «онтологической первичности Персоны» выразилось у архим. Софрония не только во взгляде на перихорисис Ипостасей, на единство Бога, но это учение имело своим результатом другое учение, учение о кеносисе во внутритроичной жизни, которое звучит так: «Мы научены в Церкви жить рождение Сына в Троице Святой как истощание Отца»<sup>44</sup>. Это учение о кеносисе тринитарном воспринято о. Софронием (Сахаровым) от аналогичного учения о. С. Булгакова<sup>45</sup>. Подобное учение совершенно отсутствует как в Священном Писании, так и в Священном Предании Церкви. В Священном Писании и в Священном Предании Церкви учение о кеносисе возникает лишь в контексте учения о Воплощении Сына Божия, т. е. кеносис — это принятие

<sup>43</sup> «Применительно к неопишущему Божеству мы не можем говорить ни о местном расстоянии, как в отношении к нам, потому что Ипостаси находятся Одна в Другой, не так, чтобы Они сливались, но так, что тесно соединяются, по слову Господа, сказавшего: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14, 11), ни о различии воли или разума, или деятельности, или силы, или чего-либо другого, что в нас производит действительное и совершенное разделение» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. I, 8. С. 173). Именно это положение церковного вероучения было применено архиеп. Феофаном Полтавским (Быстровым) в своей критике учения о «едином естестве человеческом» митр. Антония Храповицкого. Аналогичная критика есть и у свт. Серафима (Соболева).

<sup>44</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 168.

<sup>45</sup> См.: *Николай Сахаров, иером.* Понятие кеносиса в богословской мысли архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2012. № 1 (58). С. 64.

«зрака раба» (Флп. 2, 7) Второй Ипостасью<sup>46</sup>. Ни о каком безусловном принятии «зрака раба», конечно же, во внутритроичных отношениях речи быть не может, поскольку Лица равночестны в силу единой природы. И уже поэтому мы не можем говорить о кеносисе во внутритроичной жизни.

К тому же, как известно, образ рождения неизречен и непостижим, как говорит прп. Иоанн Дамаскин, вторя свт. Григорию Богослову. Это же кенотическое учение говорит нам об «образе рождения».

Действительно, Бог Троица — это один Бог: одна совершенная природа в Трех совершенных Лицах, или Ипостасях. Единица в Троице и Троица в Единице. Чем может жертвовать Отец, рождая Сына, если природа одна и если не было никогда, когда не было Сына и не бывает Отца без Сына и Сына без Отца? Чем может жертвовать Отец, если это и так принадлежит и Сыну в равной мере, как и Отцу?<sup>47</sup> У Отца нет ничего индивидуального Своего, чем бы Он мог пожертвовать, в силу единства природы и воли, кроме ипостасного свойства — нерожденности и отцовства. Но сказать, что в рождении Сына Отец отказывается от Своей нерожденности, т. е. от Своего ипостасного бытия, или «выливает»<sup>48</sup> Свою нерожденность Сыну, было бы неверно, ибо тогда произошло бы смешение Ипостасей и опять же одна Ипостась изменилась бы в другую. Свт. Иоанн Златоуст учил по этому поводу так: «Таким образом, “дал еси” сказано только по одному приспособлению; всё, что имеет Отец, принадлежит Сыну, и все, что имеет Сын, принадлежит Отцу. <...> Видишь ли, что Он говорит весьма многое по-человечески и приспособляясь к их понятиям?»<sup>49</sup> Так же надо понимать и в отношении воли. Когда Христос говорит, что не Свою волю исполняет и не от Своего имени пришел, но волю пославшего Отца (ср. Ин. 6, 38), то говорит это, приспособляясь

<sup>46</sup> Кеносис (*греч.* κένωσις; *лат.* *exinanitio* — истощание, умаление, опустошение) обозначает в богословии уничтожительное состояние, добровольно воспринятое Сыном Божиим при Воплощении для спасения мира. См. *Леонов В., прот.* Кеносис // ПЭ. Т. 32. М., 2013. С. 446.

<sup>47</sup> *Все, что имеет Отец, есть Мое* (Ин. 16, 15) или *Я и Отец — одно* (Ин. 10, 30).

<sup>48</sup> Выражение о. Софрония. См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 291.

<sup>49</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование Евангелия от Иоанна: В 2 т. М., 2014. Т. 2. С. 488, 490.

к нашему восприятию, показывая: с одной стороны, что у Него, по божеству, одна воля с Отцом, что у Него нет собственной воли, отдельной от воли Отца, как у людей, а с другой — что Он, по человечеству, исполняет не Свою волю как человека, но волю Божию, а также желая быть понятным людям, имеющим каждый свою волю<sup>50</sup>.

Церковь не только не учит о рождении Сына как истощании Отца и вообще о каком-либо кеносисе во внутритроичной жизни, несмотря на утверждение о. Софрония, но отрицает подобные учения как истинное свидетельство о Боге. Вот что говорит свт. Кирилл Иерусалимский: «Родил Премудрость, но Сам не остался без премудрости; родил Силу, но не изнемог; родил Бога, но Сам не лишился божества и ничего не потерял, не умалился, не изменился»<sup>51</sup>. Так и св. Кирилл Александрийский, отвечая евномианам, писал: «И из-за того что Отец родил Сына, не говорят, будто Он умалился...»<sup>52</sup> Согласно святым отцам, кеносис, жертвенность, вносит изменчивость, процессуальность в Бога, и он немислим как основа внутритроичной жизни. Мыслить же кеносис в Боге возможно, когда мы приписываем подспудно Лицам некое самобытие как отдельным субъектам, как это происходит в тритеизме, дробя единую энергию, а тем самым и природу между Ипостасями. Поэтому в Боге любовь, которую о. Софроний переатрибутирует Ипостаси и отождествляет с Ипостасью, никоим образом не может иметь жертвенного, кенотического, отрицательного характера. Говорить о жертвенности, о кеносисе мы можем только в отношении к тварному бытию. Отец Софроний же вслед за о. С. Булгаковым ошибочно отождествляет Бога в Его отношении к тварному и Бога в Себе Самом. Он пишет, что «любовь — это энергия Божества, изливающаяся на нас. Она же есть изначальная

<sup>50</sup> Об этом мы находим у свт. Григория Богослова: «Сие говорится не потому, что собственная воля Сына действительно есть отличная от воли Отца, но потому, что нет такой воли; и смысл, заключающийся в словах, таков: “Не да творю волю Мою, потому что у Меня нет воли, отдельной от Твоей воли, но есть только воля, общая и Мне, и Тебе. Как Божество у Нас одно, так и воля одна”» (*Григорий Богослов, свт. Пять слов о Богословии. Слово 30. С. 52*).

<sup>51</sup> *Кирилл Иерусалимский, свт. Огласительное поучение 11, 18 // Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 2010. С. 152.*

<sup>52</sup> *Кирилл Александрийский, свт. Книга Сокровищ о Святой и Единосущной Троице, 6. СПб., 2014. С. 59.*

жизнь Тринединаго Бога»<sup>53</sup>. Ошибочность такого подхода была показана В.Н. Лосским в критике о. С. Булгакова<sup>54</sup>. В.Н. Лосский пишет: «Бог, по учению Церкви, не определяем ни одним из своих свойств-энергий. Все определения — ниже Его. <...> Когда говорят: “Бог есть Любовь” или “Божественные Лица соединены взаимной любовью”, то имеют в виду Их общее проявление, любовь-энергию, которой обладают все три Ипостаси. Ибо единство Трех превышает даже самой любви»<sup>55</sup>. Следуя мысли Лосского, эту фразу можно пересказать так, что когда говорят, что «Божественные Лица соединены взаимной любовью», то это есть проявление Бога в Его икономии, созерцание Бога в единстве Его икономического действия, Его единой воли, т.е. созерцание Бога в Его откровении к нам. Единство же Бога в Себе Самом превышает любовь как единую волю, поскольку Бог по сущности выше Своих энергий. И действительно, по учению свт. Григория Паламы, а также Дионисия Ареопагита, прп. Иоанна Дамаскина и прп. Максима Исповедника, энергии Божии — это то, что «окрест Бога», то, что «сопутствует природе», и поэтому, познавая Бога в Его энергиях, мы познаем то, что «окрест Бога», но не само Его Троичное бытие.

Если мы говорим, что любовь Божия в отношении к нам кенотична, жертвенна и это ее характер, то это сказано лишь в применении к нашему образу бытия. Но если всё же говорить о любви как о единстве Бога в Себе Самом, то ошибочность кеносиса в Боге-Троице можно понять еще из того размышления, что единство в отношении тварного бытия осуществляется благодаря жертвенности, т.е. отданию, умалению себя. Но Бог есть уже то единство, которое достигается благодаря жертве. Он один изначально. И поэтому жертвенность в Боге оказывается излишней. Таким образом, любовь в Боге — это действительное, простое, вечное, абсолютное единство, не имеет жертвенного характера. Жертвенный характер любовь имеет только в отношении к человеческому бытию и в человеческом бытии.

Хочу обратить внимание на само языковое выражение учения о кеносисе во внутритроичной жизни: «Мы научены в Церкви жить

<sup>53</sup> Кирилл Александрийский, свт. Книга Сокровищ о Святой и Единосущной Троице, 6. С. 241–242.

<sup>54</sup> См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 63.

<sup>55</sup> Там же.

рождение Сына <...> как истощание Отца». Что значит «жить рождение»? Жить рождение — это значит, для самого о. Софрония, бытийно, т. е. опытно, переживать, находиться в бытийном соучастии или сопереживании этого акта, или же бытийно, опытно познавать этот Божий акт. «Жить» — это значит делать некое событие, по о. Софронию, своим онтологическим содержанием. Каким образом можно познать этот акт Божий, если Отец рождает Сына, как знает Он Сам? или соучаствовать в этом? Эта фраза выражает, скорее, псевдоопыт, псевдосозерцание, интеллектуальную фантазию.

Отец Софроний не раз повторял, что именно бытийное соединение с Богом делает человека созерцателем тайн Божиих и дает истинное познание Его. А также писал о себе как человеку, который в молитве не раз был сподоблен благодатных даров, такого духовного состояния бытийного соединения с Богом через видение Нетварного Света и соединения с Ним. Именно эти утверждения создают впечатление и убеждение в том, что его выражение вероучительных истин является плодом его духовных созерцаний, даруемых ему Богом, и открывает нам тайну Божественного Бытия. Однако вышеупомянутые утверждения о. Софрония основаны скорее не на духовном видении и созерцании Божественных тайн, а на расудочном человеческом измышлении.

Итак, мы можем сказать, что архим. Софроний в своей интерпретации догматического православного учения о Боге-Троице искажает его.

Довольно странно для человека, о котором свидетельствуют, что он «в совершенстве усвоил наследие отцов Церкви, притом не только интеллектуально, но и в процессе личного аскетического подвига, в атмосфере живого афонского предания»<sup>56</sup>, проповедовать учение, которому Церковь никогда не учила. Здесь можно вспомнить высказывание прп. Викентия Лиринского, что учение, которого «не содержала Церковь», относится к «искушению»<sup>57</sup>. Приведем слова самого о. Софрония: «Известно, что говорящий как должно о Боге получает благодать, а тот, кто проповедует ложь, будет брошен в бездну мрака»<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> *Николай (Сахаров), иерод.* Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 230.

<sup>57</sup> См.: *Викентий Лиринский, прп.* Рассуждение о вере. М., 2013. С. 22, 25.

<sup>58</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 193.



### Источники

- Василий Великий, свят.* Избранные творения. Письма. Мн.: Белорусский Экзархат Московского Патриархата, 2014. — 496 с.
- Василий Великий, свят.* Опровержение на защитительную речь злочестиваго Евномия // Творения: В 5 ч. М.: Паломник, 1993. Ч. 3.
- Василий Великий, свят.* О Святом Духе // Творения: В 5 ч. М.: Паломник, 1993. Ч. 3.
- Викентий Лиринский, преп.* Рассуждение о вере. М., 2013. — 40с.
- Григорий Богослов, свят.* Избранные слова. М.: Православное братство св. апостола Иоанна Богослова, 2002. — 600 с.
- Григорий Богослов, свят.* Пять слов о богословии. М.: Храм свв. Косьмы и Дамиана на Маросейке, 2000. — 80 с.
- Иоанн Дамаскин, преп.* Источник знания. М.: Индрик, 2002. — 416 с.
- Иоанн Златоуст, свят.* Толкование Евангелие от Иоанна: В 2 т. М.: Правило веры, 2014.
- Иустин Философ, мч.* Творения. М.: Паломник, Благовест, 1995.
- Кирилл Александрийский, свят.* Книга Сокровищ о Святой и Единосущной Троице. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. — 300 с.
- Кирилл Александрийский, свят.* Толкование на Евангелие от Иоанна: В 2 т. М., 2011.
- Кирилл Иерусалимский, свят.* Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Благовест, 2010. — 352 с.
- Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Сергиев Посад, СТСЛ, 2016. — 400 с.
- Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Сергиев Посад, СТСЛ, 2008. — 176 с.
- Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непокколебимое. М.: Паломник, 2001. — 224 с.

### Литература

- Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. — 288 с.
- Николай (Сахаров), иерод.* Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 229–270.
- Николай Сахаров, иером.* Понятие кеносиса в богословской мысли архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2012. № 1 (58). С. 53–82.
- Larchet J.-C.* Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxes et interchrétiens contemporains. Paris: Cerf, 2011.

## **Personalistic theology of Archimandrite Sophrony (Sakharov) in the light of Orthodox Tradition**

**Oleg I. Lastochkin**

teacher of philosophy,  
St. Petersburg Technical College of Management and Commerce;  
194044, St. Petersburg, B. Sampsonievsky Ave., 61, letter A  
oi\_l@mail.ru

**For citation:** Lastochkin Oleg I. «Personalist Theology of archimandrite Sophrony Sakharov in the light of Orthodox Tradition» // *Diakrisis*. 2020. № 1 (5). С. 142–159. DOI:10.54700/diakrisis.2020.1.5.007.

### **Abstract**

The article presents the personalistic theological studies of Archmandrite Sophrony (Sakharov) regarding its authenticity to the teaching of the Orthodox Church. The applied methodology is a comparative analysis and an exegetical analysis elucidating the sense and meaning of the statements in question. The analysis deals with the personalistic attitudes of Fr. Sophrony, such as the primacy of the Person in God as related to nature and the kenotic nature of the Person, whereby the unity of God and the perichoresis of the Hypostases are understood as the consequence of kenotic relation of the Hypostases and the kenosis is understood as the basis of the Life in Trinity. It is stated that in these beliefs Fr. Sophrony follows Russian religious and philosophical thought, in particular Fr. S. Bulgakov. The patristic Tradition is studied on the issue of the relation between nature and the Hypostases in God and the kenosis in the Life in Trinity. According to the Sacred Tradition, the personalistic teaching of Fr. Sophrony on the Life in Trinity, its kenotic nature, which includes the teaching about the Person, the kenosis in God, and the unity of God, is considered to be a distortion of the Orthodox doctrine. The novelty of the research lies in the critical scrutiny of Fr. Sophrony's triadological views in their relation to the Orthodox teaching, which is conducted for the first time. This paper is the extended version of the report, presented at the XI International Conference of the Saint Petersburg Theological Academy held in September, 2019.

**Keywords:** Archimandrite Sophrony (Sakharov), Person, Nature, Saint Trinity, Kenosis, Fr. S. Bulgakov, personalistic theological studies, Orthodox doctrine, perichoresis of the Hypostases of Saint Trinity.

# К ВОПРОСУ О ПРОБЛЕМАТИКЕ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ Р. ШТАЙНЕРА

**Роман Михайлович Конь**

кандидат богословия, доцент Московской  
Сретенской духовной академии,  
107031, Москва, ул. Большая Лубянка, 19, с. 3  
taurusmda@gmail.com

**Для цитирования:** *Конь Р.М.* К вопросу о проблематике теории познания Р. Штайнера // *Диакрисис.* 2020. № 1 (5). С. 160–167. DOI: DOI:10.54700/diakrisis.2020.1.5.008

## **Аннотация**

УДК 279-12

В статье рассматриваются проблемы теории познания антропософии Р. Штайнера в части методологии, метода и критериев достоверности полученных результатов. Поскольку антропософия претендует на раскрытие сокровенного смысла христианства на очередном этапе эволюции человечества, то основные положения ее теории познания рассматриваются в статье в контексте православного вероучения и аскетики.

**Ключевые слова:** эзотерика, оккультизм, антропософия, теософия, аскетика, духонаука, тайноведение, мистицизм.

Антропософия как одно из направлений в западном эзотеризме была создана Рудольфом Штайнером в начале XX в. Он рассматривал антропософию как очередной этап в раскрытии сокровенного смысла христианства<sup>1</sup> и считал, что с 1920-х гг. и на протяжении ближайших трех тысячелетий люди «без особой ясновидческой подготовки», как это было в предыдущее время, смогут «достичь непосредственно созерцания Христа Иисуса». Штайнер не утруждал себя историческим и богословским обоснованием своего мнения и заявлял, что «всегда <...> образ Христа модифицировался в соответствии с общим мировоззрением, с тем, что в определенное время чувствовалось, ощущалось и рассматривалось как истинное»<sup>2</sup>, поскольку воспринимал христианство как «факт духовного мира, который может быть понят только посредством прозрения в события духовной жизни, в мир, который лежит за внешним чувственным миром, — за тем, что могут установить исторические источники»<sup>3</sup>. Намеренно отбросив историзм христианства как один из объективных аргументов достоверности и аутентичности его веры и учения, Штайнер основывает свое представление о Христе личным субъективным знанием, полученным путем разработанной им же теории познания духовного мира. Штайнер отдает себе отчет в крайнем субъективизме своей теории и признает, что «антропософию может признать лишь тот, кто находит в ней искомое им из своей души»<sup>4</sup>.

Штайнер прямо заявляет, что его «антропософия есть путь познания» и ее средоточием является Христос, поэтому изучение его теории познания неизбежно будет компаративистским, так как антропософия противопоставляет себя свидетельству Божественного Откровения о том, что Христос *есть путь и истина и жизнь* (Ин. 14, 6), и в Церкви (см. 1 Тим. 3, 15) содержится неизменяемая истина (см. Евр. 13, 8) наряду с методом ее постижения<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: Штайнер Р. Антропософия и христианство // Антропософия и человеческая душа. М., 1999. С. 166.

<sup>2</sup> Штайнер Р. От Иисуса ко Христу. Калуга, 1994. С. 7.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Штайнер Р. Антропософские руководящие положения. Путь познания антропософии. Мистерия Михаила / Пер. с нем. М., 1996. С. 4.

<sup>5</sup> См.: Конь Р.М. Православная миссия среди сект. Часть I // БВ. 2018. Т. 29. № 2. С. 206.

Антропософская теория познания имеет две взаимосвязанные цели: 1) познание человеком самого себя как вечного духовного существа и 2) через познание своей природы и раскрытие дремлющих в ней способностей познание вселенной.

Эти гносеологические установки опираются на штайнеровскую монистическую онтологию, согласно которой весь мир происходит из одного начала посредством эманации, и хотя Штайнер склонен говорить о духовном, сверхчувственном мире и мире материальном или вещественном, но это лишь «чистейшая логическая иллюзия, философский самообман»<sup>6</sup>, который наблюдался в гностических системах, пытавшихся посредством эонов заполнить разрыв между духовным и материальным, ибо никакого онтологического отличия эти миры как одноприродные с логической точки зрения иметь не могут<sup>7</sup>.

Постижение мира в антропософии связано с антропологией, рассматривающей человека малым космосом в большой вселенной, структуры бытия которых когерентны. Свою антропософию Штайнер именуется «духонаукой», поскольку считает, что «духовно-научный образ мыслей всецело соответствует по духу естественнанаучному образу мыслей. Но так как эта духовная наука касается совсем другой области исследования, нежели естествознание <...> то естественнанаучный способ мышления там <...> должен существенно видоизмениться, должен стать иным, нежели в сфере естествознания»<sup>8</sup>.

Наряду с методологией Штайнером разработана методика познания высших миров, которая складывалась на протяжении почти двадцати лет. С учетом данного обстоятельства в статье будут выделены лишь важные, как представляется, моменты штайнеровской духовной практики постижения высших миров.

<sup>6</sup> Карташев А.В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 117.

<sup>7</sup> Критику онтологии и христологии Р. Штайнера см.: Бердяев Н. Теософия и антропософия в России // Собр. соч. Т. 3. Париж, 1989. С. 463–486; Булгаков С., прот. Христианство и штейнерианство // Переселение душ. М., 1994. С. 229–253; Хондзинский П., свящ. Против Штайнера: Православие и вальдорфская педагогика // ЖМП. 2000. № 8. С. 71–83; № 10. С. 62–76.

<sup>8</sup> Штайнер Р. Антропософия и христианство // Штайнер Р. Мир чувств и мир духа. Христос и духовный мир. Христос и человеческая душа. О смысле жизни. Теософская мораль. Антропософия и христианство / Пер. с нем. М., 1999. С. 19.

Методика пути к познанию высших миров Штайнера состоит из двух этапов: подготовительного и основного. В рамках подготовительного этапа ученик должен привести свою жизнь в соответствие определенным и нравственным стандартам, которые напоминают требования к новонаначальному на православном пути богопознания. К числу негативных качеств человека, которые необходимо преодолеть, «наравне с гневом и раздражительностью принадлежат, например, также: робость, суеверие и склонность к предрассудкам (предсуждениям), тщеславие и честолюбие, любопытство и излишняя откровенность, различное отношение к людям в зависимости от их внешнего положения, пола или племени и т.д.»<sup>9</sup>.

Предназначение этой борьбы с ними рассмотрим на примере обретения учеником-окультистом смирения в штейнеровском понимании и необходимости преодоления осуждения.

Штайнер уверяет, что «подняться к высотам духа можно, только проходя через врата смирения. Настоящего знания ты можешь достигнуть, только научившись уважать это знание»<sup>10</sup>, остерегаясь «неуважительных мыслей, осуждающей критики», а вместо нее ученик «должен <...> стремиться к воспитанию в себе благоговейных мыслей». Однако борьба с осуждением оказывается обусловлена не смирением, а верой в материальную природу мыслей, способных выходить за пределы ума, перемещаться и действовать в мысленном пространстве «столь же разрушительно, как выпущенная наугад ружейная пуля — на физические предметы, в которые она попадает». Как полуправда о смирении как осознании невежества<sup>11</sup> есть ложное смирение, так и штейнеровское учение о вреде осуждения есть проявление ложной «благоговейности» из-за опасения и страха завязывать новые кармические узлы.

Ученик должен в итоге очистить свое мышление от земного дискурса и расчистить место для мыслей о высших мирах и контактах с духовным миром. Отрешившись от земного, он, по мнению Штайнера, начинает слышать в себе голоса, «прислушивается к ним и вступает

<sup>9</sup> Штайнер Р. Как достигнуть познания высших миров? / Пер. с нем. Ереван, 1992. С. 49.

<sup>10</sup> Там же. С. 52.

<sup>11</sup> См.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. 24.29.

внутри себя в общение с духовным миром»<sup>12</sup> и в конечном итоге «убеждается <...> что посредством [мыслей] говорят с ним скрытые существа...»<sup>13</sup>. Таким образом, нравственная подготовка ставит перед собою задачу не очистить человека от страстей, а лишь высвободить место для общения с духовным миром.

После этих подготовительных упражнений ученик вступает на основной путь для постижения сверхъестественного мира или духовного обучения, состоящий из трех ступеней. Первая ступень: подготовка — предполагает развитие духовных чувств; вторая: просветление — видение некоего света; третья: посвящение — открывает общение с высшими духовными существами.

В ходе духовного обучения с помощью медитации за внешними формами материальных вещей ученик должен увидеть духовные, мысленные образы, или — на языке антропософии — астральные образы вещей. Затем ученик обучается способности сливаться с предметом, от которого исходит звук, и ощущать состояние этого предмета или существа, как бы входя в него (сливаясь с ним)<sup>14</sup>.

В конечном итоге ученик должен достичь такого состояния, когда он лишь сосредоточится мыслью на предмете и сразу же соединится с ним и будет ощущать, переживать те же состояния, что и этот предмет. Так с помощью чувств и связанных с ними мыслей образуются органы ясновидения. С помощью этих органов человек рано или поздно встретит, по мнению Штайнера, высших существ, «которые никогда не вступают в физическую действительность», т.е. бес-телесных д<sup>у</sup>хов.

Поскольку Штайнер считает себя выразителем подлинного христианства, то естественно возникает вопрос о природе этих д<sup>у</sup>хов. Для антропософской методики духообщение является высшей целью духовного обучения, д<sup>у</sup>хи выступают источником знаний о мире сверхчувственном и чувственном, а установивший с ними контакт превращается в своего рода канал или гортань духовного мира.

С православной точки зрения в вопросе духовной жизни всё обстоит совершенно иным образом и общение с духами

<sup>12</sup> Штайнер Р. Как достигнуть познания высших миров? С. 78.

<sup>13</sup> Там же. С. 82.

<sup>14</sup> См. там же. С. 70.

считается предосудительным. Свт. Игнатий Брянчанинов отмечал, что «желание видеть духов, любопытство узнать что-нибудь от них есть признак величайшего безрассудства и совершенного незнания нравственных и деятельных преданий Православной Церкви»<sup>15</sup>. Намеренное вхождение в контакт с духами с целью познания чего-либо запрещено в Священном Писании: *Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии: не должен находиться у тебя <...> прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых; ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь Бог твой изгоняет их от лица твоего; будь непорочен пред Господом Богом твоим* (Втор. 18, 9–14).

Таким образом, методика духовной жизни у Штайнера превращается в методику духообщения. Внешне эта методика формально схожа с православной, но целеполагание, определяемое методологией, различное и различны результаты.

Как любая гносеология и ее методология, штайнеровская предполагает свое решение вопроса о критериях достоверности полученного знания. Штайнер отдает себе отчет, что в мире мыслей о познании сверхчувственного мира ученик может потеряться, предаться своим фантазиям и мечтам; чтобы этого не произошло, ученику предлагается ориентироваться на правильные, с точки зрения Штайнера, оккультные писания: «Он [ученик] должен взять своей исходной точкой писания, которые сами возникли из подобных откровений в медитации... Они дадут ему материал для его медитации»<sup>16</sup>. Однако проблема в том, что эти писания сами нуждаются в обосновании достоверности своих утверждений.

Еще одним признаком достоверности является полная «ясность [и] <...> трезвость рассудка», «здоровая и уверенная способность суждения»<sup>17</sup>. В итоге получается, что оккультисту предлагается быть критерием достоверности самого себя.

<sup>15</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о чувственном и духовном видении духов // Полное собрание творений святителя Игнатия (Брянчанинова). Т. 3. М., 2002. С. 13.

<sup>16</sup> *Штайнер Р.* Как достигнуть познания высших миров? С. 16.

<sup>17</sup> Там же. С. 40.



В штайнеровской методике познание сверхчувственного мира нет чувства покаяния, смирения, полагания на Бога, предания своей воли в руки Бога, а только полагание на самого себя, самоконтроль ума, а ум, в свою очередь, должен быть открыт для воображения и для чувств и погружен полностью в чувственное постижение вещей до такой степени, чтобы чувства были своего рода каналом беспрепятственного перетекания информации из духовного мира в настоящий.

Штайнеровские указания направлены не столько на контролирование самого себя, сколько на превращение себя в канал передачи информации из духовного мира в материальный. Эти указания не касаются вопроса об источнике сообщаемого знания и критериях достоверности этого знания. В этом и состоит ловушка: все силы отданы на самоконтроль и сосредоточенность, но вне этого критического мышления пребывает то, что передается и сам источник передачи и информации.

Таким образом, штайнеровская методология и методика замыкает оккультиста на самого себя; разомкнуть этот порочный круг можно, лишь взглянув на оккультный опыт с позиции христианской онтологии и гносеологии, методика познания истины в которой предполагает отказ от самого себя и Откровение Нетварного Бо Самом Себе, исключая какое-либо субъективное начало в познании нетварного бытия, которое лишь в Православии может стать подлинным тайноведением.

## Источники

*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о чувственном и духовном видении духов // Полное собрание творений святителя Игнатия (Брянчанинова). Т. 3. М.: Паломник, 2002.

*Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. СТСЛ., 2003.

*Штайнер Р.* Антропософия и христианство // *Штайнер Р.* Мир чувств и мир духа. Христос и духовный мир. Христос и человеческая душа. О смысле жизни. Теософская мораль. Антропософия и христианство / Пер. с нем. М.: Антропософия, 1999.

*Штайнер Р.* Антропософские руководящие положения. Путь познания антропософии. Мистерия Михаила / Пер. с нем. М.: Антропософия, 1996.

*Штейнер Р.* Как достигнуть познания высших миров? / Пер. с нем. Ереван: Ной, 1992.

*Штайнер Р.* От Иисуса ко Христу / Пер. с нем. Калуга: Духов. познание, 1994.

## Литература

- Бердяев Н.* Теософия и антропософия в России // Собр. соч. Т. 3. Париж: YMCA-PRESS, 1989. С. 463–486.
- Булгаков С., прот.* Христианство и штейнерианство // Переселение душ. М.: Ассоциация духовного единения “Золотой век”, 1994. С. 229–253.
- Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М.: Республика, 1994.
- Конь Р.М.* Православная миссия среди сект. Часть I // БВ. 2018. Т. 29. № 2.
- Хондзинский П., свящ.* Против Штайнера: Православие и вальдорфская педагогика // ЖМП. 2000. № 8. С. 71–83; № 10. С. 62–76.

## The Problematics of Rudolph Steiner’s Theory of Cognition

**Roman M. Kon’**

PhD in Theology, Associate Professor of the Theology Department  
of Sretensky Theological Academy, 1  
07031, Moscow, Bolshaya Lubianka st., 19/3,  
taurusmda@gmail.com

**For citation:** *Kon’ Roman M.* «The Problematics of Rudolph Steiner’s Theory of Cognition» // *Diakrisis*. 2020. № 1 (5). P. 160–167. DOI:10.54700/diakrisis.2020.1.5.008

### Abstract

The article discusses the problems of R. Steiner’s theory of cognition in the field of methodology, method and criteria of reliability of the results obtained. Since anthroposophy pretends to reveal the hidden sense of Christianity at the next stage of human evolution, the main points of its theory of knowledge are considered in the context of the Orthodox faith and ascetics.

**Key words:** Esotericism, Occultism, Anthroposophy, Theosophy, ascetics, Spiritual science, Knowledge of mysteries, Mysticism.

# СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ МЕТОДОВ ИССЛЕДОВАНИЯ ЗАПАДНОГО ЭЗОТЕРИЗМА В КОНЦЕПЦИИ АНТУАНА ФЕВРА И ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

**Священник Илья Горюнов**

аспирант Московской духовной Академии,  
клирик храма Новомучеников и Исповедников Церкви Русской,  
преподаватель Якутской духовной семинарии.  
677007, Республика Саха (Якутия), г. Якутск,  
ул. Чернышевского, 52.  
i.goryunov@mail.ru

**Для цитирования:** *Горюнов Илья, иерей.* Сравнительный анализ методов исследования западного эзотеризма в концепции Антуана Февра и Православной традиции // Диакрисиc. 2020. № 1 (5). С. 168175. DOI:10.54700/diakrasis.2020.1.5.009

## **Аннотация**

Статья посвящена краткому сравнительному анализу особенностей изучения эзотеризма в западном религиоведении и Православной традиции. Автор рассматривает интеллектуально-академическую концепцию западного эзотеризма А. Февра и характерные особенности отношения к данному феномену Церкви Христовой как свидетельнице непреложной истины и победы жизни над смертью.

**Ключевые слова:** западный эзотеризм, Антуан Февр, методология исследования, демонология, Православие.

## Западный эзотеризм в концепции Антуана Февра

В начале XX столетия в западной научной среде появляются объединения, деятельность которых была направлена на изучение эзотеризма с использованием научных методов и подходов. Целью данного академического направления стало определение новых подходов к исследованию нетрадиционной религиозности и выработке методов ее изучения. Пионерами движения выступили британский историк Фрэнсис Амелия Йейтс, сотрудник Варбургского института Даниэль Пикеринг Уолкер и многочисленные участники международного интеллектуального кружка «Эранос», в числе которых можно выделить Карла Густава Юнга, Мирчу Элиаде, Гершома Шолема и др. Среди них особое место занимает французский исследователь эзотеризма, директор Практической школы высших исследований Антуан Февр (род. 1934). Нам представляется важным в краткой форме рассмотреть его метод исследования западного «эзотеризма», поскольку сформулированные им идеи легли в основу построения единой системы «западной эзотерической традиции».

Февр считал себя единственным в мире профессором, посвященным в западную эзотерическую традицию на протяжении более чем тридцати лет<sup>1</sup>. В его понимании «эзотеризм» есть «форма мысли», рассматриваемая в культурно-историческом контексте. Он пишет: «Равносильно тому, как существует эзотерическая форма мышления, существуют и научная, мистическая, теологическая и утопическая формы мысли, при условии, что каждая из них трактуется в рамках своего конкретно-исторического, культурного контекста, а не *sub specie aeternitatis*»<sup>2</sup>.

В концепции Февра эзотерическая «мысль» представлена в виде шести типологических характеристик<sup>3</sup>, которые составляют ее основу.

1. Идея универсальных соответствий. Провозглашает единство и взаимосвязь зримого и незримого, т.е. Вселенная предстает как

<sup>1</sup> См.: *McCalla A. Antoine Faivre and the Study of Esotericism // Religion. 2001. Vol. 31 (4). P. 435.*

<sup>2</sup> *Faivre A. Western Esotericism. A concise history / Trans. by C. Rhone. N.Y., 2010. P. 13.*

<sup>3</sup> См. первые три характеристики в: *Faivre A. Western Esotericism: A concise history. N.Y., 2010. P. 12.*

система отражающих друг друга зеркал, которые необходимо читать и расшифровывать. Каждая частица содержит в себе тайну и имеет символическое значение. Принцип соответствия предполагает «отношения между Вселенной (макрокосм) и человеком (микрокосм), между планетами и органами человеческого тела, между <...> природой и текстами откровения»<sup>4</sup>.

2. Идея живой природы, согласно которой вселенная предстает как единый живой организм, каждый элемент которого выполняет свою определенную функцию, составляя единое целое. В этом пантеистическом мировоззрении человек и природа тесно переплетаются друг с другом, причем задача человека сводится к разгадке тайны природы. Ссылаясь на Послание апостола Павла к Римлянам (см. Рим. 7, 19–22), Февр отмечает, что «страждущая природа ожидает своего избавления»<sup>5</sup>. В данном случае «избавление» можно понимать как «познание», или приобретение «гнозиса».

3. Роль воображения и посредничества. В концепции Февра воображение есть «орган души», обеспечивающий доступ к различным уровням реальности при помощи посреднических средств, таких как ритуалы, символические образы и промежуточные дүхи. В его представлении воображение является посредником между человеком и абсолютом и делает невидимое видимым.

4. Опыт трансмутации («превращения»)»<sup>6</sup>. Данный термин был заимствован Февром из алхимии и означает онтологическую метаморфозу: «“Знание” и “опыт” переходят друг в друга подобно тому, как один металл превращается в другой в процессе трансмутации». Данный опыт «не допускает разделения между знанием (“гнозисом”) и внутренним опытом, интеллектуальной деятельностью и активным воображением...»<sup>7</sup>.

С точки зрения Февра, данный опыт предполагает очищение бытия посвященного, осуществляемое через опытное познание тайн абсолюта. Этот опыт является выражением «гнозиса», который в концепции Февра превосходит веру и предполагает «активацию» личного воображения. В силу творческого воображения при помощи «трансмутации»

<sup>4</sup> *Faivre A. Western Esotericism. P. 12.*

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> *Faivre A. Access to Western Esotericism. N.Y., 1994. P. 13.*

<sup>7</sup> *Ibidem.*

люди могут развить в себе способность присоединяться к высшим мирам и получить высшие знания.

5. Идея передачи тайного знания, которая предполагает передачу эзотерических знаний и опыта от мастера к ученику через посвящение. В этом заключается достоверность эзотерического движения<sup>8</sup>.

6. Согласие традиций как попытка установить единый общий знаменатель между несколькими или всеми духовными традициями.

Все вышеперечисленные элементы, с точки зрения Февра, выступают в качестве критериев определения мистико-эзотерических направлений, среди которых можно выделить астрологию, геомантию и пр.

Говоря о методологии исследования западного эзотеризма, Февр придерживается «эмпирического» подхода с опорой на методологический агностицизм и историчность религиозных явлений<sup>9</sup>. При этом главный акцент делается им на изучении эзотеризма как «истории идей» с целью защитить эту «воображаемую» область от притязаний со стороны антропологии и социологии. Так, рассуждая над образом Пресвятой Богородицы, видения Которой удостоилась католическая святая Бернадетта, Февр пишет следующее: «В каком образе можно было увидеть Пресвятую Деву, если не через тот, который запечатлен в нашей памяти, который <...> “исторически” принадлежал ей? Конечно, сегодня никто не ставит под сомнение необходимость “помещать” каждую духовную традицию и каждый теософский образ в их социальный и исторический контекст <...>. Но, как говорит социолог Питер Бергер, “<...> это еще не всё исследование”. Мы не можем соединиться с миром физическим и духовным <...> кроме как через формы, которые структурируют наше физическое око и внутреннее око. Но если наше внутреннее око остается пассивным, рутинным, ленивым, то оно рискует перерасти в “слепоту неведения”, например в <...> тоталитаризм или просто в размытое зеркало, отражающее не более чем безжизненные формы»<sup>10</sup>. Это утверждение показывает, что в системе Февра главенствующую роль в деле постижения и анализа «таинственного» играет разум.

<sup>8</sup> Ibid. P. 14.

<sup>9</sup> См.: *McCalla A. Antoine Faivre and the Study of Esotericism // Religion. 2001. Vol. 31 (4). P. 441.*

<sup>10</sup> Цит. по: Ibid. P. 445–446.

## Методология исследования эзотеризма в Православной традиции

Несмотря на то что методология Февра в самых общих чертах характеризует эзотерические движения, тем не менее она не в полной мере передает его суть. В своей исследовательской деятельности Февр ограничивает «эзотеризм» рамками рационального мышления, исключая при этом его духовную составляющую. Более того, заведомо ложным представляется интеллектуальное размышление об эзотеризме, ибо плененный страстями и грехами ум не может дать верное объяснение, если не избавится прежде от этих страстей посредством духовной борьбы.

С точки зрения Православной традиции «эзотеризм» выражается рядом оккультных систем, составной частью которых является опыт общения с потусторонним миром, о чем Февр, равно как и другие академические «интеллектуалы», умалчивает. Этот опыт предполагает контакт медиума с некими духовными сущностями, которые способны оказывать воздействие не только на тело, но и на душевные чувства человека (см. Мф. 12, 22), пленяя разум и пробуждая воображение и мечтательность. Действия демонических сил могут простираться даже до изменения восприятия умом человека привычных вещей и предметов путем наполнения их ложным содержанием. Так, желая посрамить прп. Петра Афонского, хитрый бес принял образ одного из слуг святого и явился к нему в пещеру, восхваляя его за духовные подвиги<sup>11</sup>. И это неудивительно, ведь, по слову апостола Павла, *сам сатана принимает вид Ангела света, а потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды* (2 Кор. 11, 14).

Кроме того, феномен аэндорфской волшебницы (см. 1 Цар. 28, 8–14) доказывает, что демоны могут по просьбе или по желанию самих людей внедрять в их сознание видения о вещах, которые на самом деле невозможны<sup>12</sup>. Поэтому прп. Иоанн Лествичник отмечает, что демоны могут превращать средства к достижению спасения в средства достижения гордости<sup>13</sup>, становясь источником не только интеллектуального роста, но и духовной гибели.

<sup>11</sup> См.: Лозинский М., *игум.* Отечник проповедника. М., 2008. С. 71–72.

<sup>12</sup> См.: Никифоров М.В. Евстафий Антиохийский // ПЭ. Т. 17. М., 2008. С. 292.

<sup>13</sup> См.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица, возводящая на небо. М., 2013. С. 163.

Исходя из этого можно заключить, что предлагаемый академическим сообществом путь анализа эзотеризма несовершенен и лишен главного критерия — благодати Божией, *данной нам во Христе Иисусе* (2 Тим. 1, 9). Как пишет протоиерей Думитру Станилоэ, именно Дух Божественной благодати играет важную роль в Православном учении, ибо «посредством Святого Духа Православие непрерывно ощущает великое таинство спасения, живя жизнью Христа воплощенного, распятого и воскресшего, находящегося в живом общении и отношениях с верующими»<sup>14</sup>.

В своей основе православный опыт не является интеллектуальной площадкой для познавательных игр; напротив, он выше каких бы то ни было «бабьих басен», поскольку направлен на упражнение в благочестии (см. 1 Тим. 4, 7–8). Именно в «таинстве благочестия» человек призывается к «вере чистой и жизни праведной»<sup>15</sup>, к приобщению к Божественному бытию не как к интеллектуальной теории, а как к таинственной реальности, возвышающей его над обыденностью земного существования.

Но если для Февра движущей силой является некий интеллектуальный «гнозис», то для православного исследователя вершиной познания является вера в Бога, которая «просвещает ум и открывает Божественное Домостроительство»<sup>16</sup>. Свт. Иоанн Златоуст об этом прямо пишет: «Где есть вера, там не нужно исследование <...> не будем заниматься исследованием, потому что исследование уже не есть вера, ибо вера действует успокоительно на ум»<sup>17</sup>. Из этого следует, что только ум, укрепленный верой и просвещенный благодатью Божией, способен различить доброе от злого, истинное учение от ложного, дать верную оценку тому или иному учению.

Не исключено, что светские религиоведы (равно как и сами эзотерики<sup>18</sup>) в своих размышлениях могут прибегать к христианским истинам, приводить цитаты из Библии, однако под маской благочестия может скрываться факт тщеславного индивидуализма, возможность

<sup>14</sup> Станилоэ Д., *прот.* О некоторых характерных особенностях Православия // Труды и переводы. СПб., 2018. С. 71.

<sup>15</sup> Феофан Затворник, *свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Титу, к Тимофею (Пастырские Послания). М., 2005. С. 441.

<sup>16</sup> Там же. С. 224.

<sup>17</sup> Цит. по: Там же. С. 244.

<sup>18</sup> См. в качестве примера концепции Е.П. Блаватской, Р. Штайнера и др.



придать своей деятельности респектабельный вид. Поэтому апостол Иоанн Богослов учит нас быть осторожными, не всякому духу верить, но испытывать духов, *от Бога ли они* (1 Ин. 4, 1).

В заключение стоит отметить, что исследование западного эзотеризма, разработанного Антуаном Февром, является безусловно важным вкладом в изучение данного феномена. Невозможно исключить и роль воображения в православной аскетике, поскольку через него подвижники сознавали свою немощь, а через это — силу Божию, преодолевающую тщеславие и самость<sup>19</sup>. Тем не менее концепция Февра лишена живого мышления, которое достигается не в интеллектуальных исканиях, а через прямое обращение к Богу, через диалог с Ним. Именно в этих диалогических отношениях человек приобщается «жизни будущего века» и познаёт тайны духовного мира, извлекая необходимые знания об истине и различая ложь от правды.

### Источники

- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1992.
- Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013 (Духовная сокровищница).
- Феофан Затворник, свт.* Толкования Посланий апостола Павла к Титу, к Тимофею (Пастырские Послания). М.: Правило веры, 2005.
- Faivre A.* Access to Western Esotericism. N.Y.: State University of New York Press, 1994.
- Faivre A.* Western Esotericism. A concise history / Transl. by C. Rhone. N.Y.: State University of New York Press, 2010.

### Литература

- Конь Р.М.* Роль воображения в современном западном оккультизме // Диакрисис. № 2(6). 2020. С. 142–158.
- Лозинский М., игумен.* Отечник проповедника. СТСЛ., 2008.
- Никифоров М.В.* Евстафий Антиохийский // ПЭ. М.: ЦНЦ, 2008. Т. 17. С. 286–293.

<sup>19</sup> См.: *Конь Р.М.* Роль воображения в современном западном оккультизме // Диакрисис. № 2(6). 2020. С. 142–158.

*Станилоэ Д., прот.* О некоторых характерных особенностях Православия // Труды и переводы / Пер. с рум. свящ. И.А. Иванова. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. С. 67–77.

*McCalla A.* Antoine Faivre and the Study of Esotericism // Religion. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2001. Vol. 31 (4). P. 435–450.

## **Comparative analysis of the methods of research of Western Esoterism in the Conception of Antoine Faivre and the Orthodox Tradition**

**Ilya A. Goryunov, priest**

post-graduate student of the Moscow Theological Academy,  
priest of the Church of the New Martyrs and Confessors of the Russian land,  
teacher of the Yakutsk Theological Seminary  
677007, Republic of Sakha (Yakutia), Yakutsk, st. Chernyshevsky, 52  
i.goryunov@mail.ru.

**For citation:** Goryunov, Ilya A., priest. «Comparative analysis of the methods of research of Western Esotericism in the Conception of Antoine Febvre and the Orthodox Tradition» // *Diakrisis*. 2020. № 1 (5). С. 168–175. DOI:10.54700/diakrisis.2020.1.5.009.

### **Abstract**

The article is devoted to a brief comparative analysis of the features of the study of esotericism in Western religious studies and the Orthodox tradition. The author considers the intellectual and academic concept of Western esotericism by A. Febvre and the characteristic features of the attitude of the Church of Christ to this phenomenon as a witness of the immutable truth and the victory of Life over death.

**Keywords:** Western esotericism, Antoine Faivre, research methodology, demonology, Orthodoxy.

ДИАКРИСИС

№ 1 (5) • 2020

Научный журнал  
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, а также и. о. председателя Финансово-хозяйственного Управления Русской Православной Церкви иеромонаха Ермогена (Бурьгина) за помощь в издании номера.

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

Сретенская духовная академия  
107031, г. Москва,  
ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 3.

Эл. почта редакции: [diakrisis.red.sda@list.ru](mailto:diakrisis.red.sda@list.ru)

Формат 70x100/16. Печ. л. 11.  
Подписано в печать 19.04.2022.

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