

УДК 233.1

DOI: 10.24412/2224-5391-2021-35-52-65

протоиерей П. В. Хондзинский

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МУЧЕНИКОМ ИОАННОМ ПОПОВЫМ УЧЕНИЯ СЯТИТЕЛЯ АФАНАСИЯ О ПЕРВОЗДАННОМ ЧЕЛОВЕКЕ И ЕЕ ИСТОКИ\*

**Аннотация.** Богословское наследие мученика Иоанна Попова, профессора Московской академии и видного патролога, сегодня практически полностью опубликовано, однако до сих пор не существует посвященных ему серьезных исследований. Между тем оно интересно уже значительным разбросом затронутых им тем. И. В. Попов начинает с работы «Естественный нравственный закон», потом пишет ряд статей, по теме обожения, потом в очерке о святителе Иоанне Златоусте возвращается в известном смысле к первому своему труду, подчеркивая значение святителя как проповедника христианской нравственности. Его докторская работа посвящена блаженному Августину, а завершающим, написанным уже в годы гонений трудом, стало исследование об Илари Пиктавийском. Предлагаемая статья, имея своей темой разбор интерпретации И. В. Поповым учения святителя Афанасия о первом человеке, не претендует, конечно, на то, чтобы раскрыть стоящие за этим многообразием глубинные интенции богословского наследия мч. Иоанна, однако сделанные в ней выводы, говорящие о стремлении Попова наполнить патрологические исследования актуальным для его времени нравственным содержанием, позволяют, кажется, сделать некоторый шаг в этом направлении. На основе анализа цитируемых И. В. Поповым текстов святителя Афанасия в статье показывается, что в антропологической концепции святителя отсутствует вменяемое ему И. В. Поповым представление о «первом» обожении и усыновлении Адама до грехопадения. В качестве гипотезы, позволяющей объяснить указанную интерпретацию учения святителя, выдвигается предположение о том, что И. В. Попову важно было проиллюстрировать восходящий к А. Гарнаку тезис об искажении, которое христианство первых веков претерпело в результате его «эллинизации». В данном случае это искажение, по мысли И. В. Попова, усваивающего свт. Афанасию платоническую риторику, обнаруживалось

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта «Русское духовно-академическое богословие конца XIX — начала XX вв.: идеи и контексты» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция» (Article is prepared within the “Russian religious academic theology of the late nineteenth and early twentieth century: ideas and contexts” project with assistance of St. Tikhon’s Orthodox University and Fund “The Live Tradition”).

## Интерпретация мучеником Иоанном Поповым учения святителя Афанасия...

в забвении ради репрезентации идеала обожения о данной Адаму заповеди по возделыванию райского сада. В итоге мы приходим к парадоксальному выводу, что, упрекая святителя в насилии над священным текстом Писания, сам И. В. Попов совершает для этого некоторое насилие над текстом святителя. Не менее парадоксален тот факт, что сделанные И. В. Поповым выводы привели, собственно, к противоположным результатам, пробудив интерес к идее обожения в русской богословской мысли XX в.

**Ключевые слова:** мученик Иоанн Попов, святитель Афанасий, преподобный Антоний Великий, обожение, усыновление, христианский платонизм.

**Цитирование.** Хондзинский П. В. Интерпретация мучеником Иоанном Поповым учения святителя Афанасия о первозданном человеке и ее истоки // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 35. С. 52–65. DOI: 10.24412/2224-5391-2021-35-52-65

**Сведения об авторе.** Хондзинский Павел Владимирович, протоиерей — доктор богословия, кандидат теологии, декан богословского факультета ПСТГУ (Россия, г. Москва). E-mail: paulum@mail.ru

*Поступила в редакцию 12.01.2021*

*Принята к публикации 01.06.2021*

### Постановка проблемы

Богословское наследие мученика Иоанна Попова обширно и в целом доступно для исследователей. Тем не менее до сих пор оно мало привлекало их внимание, несмотря на заслуженную славу одного из крупнейших русских академических богословов начала XX в., которой он пользовался еще при жизни. Из аналитических статей на эту тему можно указать, пожалуй, чуть ли не на единственную, принадлежащую перу покойного Н. К. Гаврюшина<sup>1</sup>. В ней автор сделал ряд важных наблюдений о возможных источниках и тенденциях богословской мысли И. В. Попова, однако масштабы статьи вынудили его ограничиться иногда буквально одной-двумя фразами по тому или иному вопросу, что требует, как минимум, продолжения начатой им работы. В частности, от внимания покойного исследователя ускользнул один любопытный момент. Речь идет о своеобразной концепции homo integris — первозданного Адама, — которую И. В. Попов усваивал святителю Афанасию в своей известной работе «Религиозный идеал святителя Афанасия Александрийского»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Гаврюшин Н. К. «Сила и слава Церкви»: И. В. Попов // Его же. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 369–406.

<sup>2</sup> Попов И. В. Религиозный идеал святителя Афанасия Александрийского // Его же. Труды по патрологии: в 2-х т. Сергиев Посад, 2004–2005. Т. 1. С. 49–116.

### Изложение мч. Иоанном учения свт. Афанасия о первом человеке

Указанная работа, написанная в 1903–1904 гг., распадается на 2 больших части: 1-я — теоретическая, — здесь описываются воззрения святителя Афанасия Великого, его «религиозный идеал», и выясняется генезис последнего, 2-я — «практическая», — содержит в себе разбор жития преподобного Антония Великого, представляющего, по мнению И. В. Попова, приложение религиозного идеала святителя Афанасия к жизни. Как легко догадаться, анализ святительской концепции homo integris находится в 1-й части работы. Прежде чем перейти к его рассмотрению, обратим внимание на методологическую установку автора, проговоренную им в самом начале своего труда: «...всякая самобытность обыкновенно опирается на данные, достигнутые предшествующим развитием, и в сущности представляет собой лишь новую комбинацию ранее существовавших элементов»<sup>3</sup>. Согласно этой установке, в мысли свт. Афанасия следует выделить 3 базовых элемента: «1) явления Духа в древней церкви и связанные с ними представления, возродившиеся в монашестве, идеал которого св. Афанасий рисует в “Жизни Антония”, 2) основные черты малоазийского богословия, наиболее полным выразителем которого был св. Ириней Лионский, 3) философия Платона в известных своих частях»<sup>4</sup>. Не будем сейчас отвлекаться на второй из них, связанный с характеристикой малоазийского богословия, но запомним первый и третий и вернемся к учению святителя Афанасия о homo integris в изложении И. В. Попова.

В этом учении, согласно И. В. Попову, Александрийский архиепископ опирался на два основных предиката Логоса, «в которых, по крайней мере по словесному выражению, Слово Божие так удивительно совпадает с платонизмом — Логос есть Божья Сила и Божья Премудрость»<sup>5</sup>. Это позволяло святителю рассматривать Логос в качестве «живой и личной совокупности божественных идей о мире»<sup>6</sup>. Последнее, в свою очередь, необходимым следствием имело «отпечаток Премудрости Божией (Логоса) во всех тварных вещах, причем речь должна идти именно о метафизическом присутствии Логоса в вещах, если не существом, то своей силой и действием»<sup>7</sup>. Тем более это должно было иметь отношение к человеку. Тленные по природе люди могли избежать тления по причине их причастия Логосу. При этом следует различать, во-первых, образ Божий в человеке, благодаря чему, имея в себе как бы «тень Слова», люди обрели разум (который, несомненно, сохранился у них и после грехопадения), и, во-вторых, непосредственное обитание в человеке *Самого Слова в Духе Свя-*

<sup>3</sup> Попов И. В. Религиозный идеал святителя Афанасия Александрийского. С. 50.

<sup>4</sup> Там же. С. 50–51.

<sup>5</sup> Там же. С. 66.

<sup>6</sup> Там же. С. 67.

<sup>7</sup> Там же.

том<sup>8</sup> — то есть обожение. Следствием этого последнего факта явилось непосредственное усыновление человека Богом<sup>9</sup>. Самый же момент вселения в человека Слова Божия, как считал И. В. Попов, свт. Афанасий определял на основании Быт 2. 7, понимая под дыханием жизни «не душу человека, как большинство отцов церкви, но Духа Св., Который не может быть неотделимой составной частью человеческой природы»<sup>10</sup>. Это учение, по мысли И. В. Попова, возникло у святителя Афанасия вследствие того, что Адам представлялся ему в образе «древне-христианского харизматика», что подтверждается усвоением им Адаму пророческого дара и эпитета «spiritualis — πνευματικός»<sup>11</sup>. В итоге, «осветив образ Адама с этой стороны, Афанасий Великий изобразил прародителя в чертах, напоминающих с одной стороны идеал платонического философа<sup>12</sup>, с другой — египетского монаха», что является примером того, «как иногда философские тенденции оказывают насилие над самым священным текстом»<sup>13</sup>.

Аналогичным образом учение святителя представлено в «Конспектах по патрологии»<sup>14</sup>.

### Разбор аргументации мч. Иоанна

Изложив концепцию святителя Афанасия словами мч. Иоанна, посмотрим теперь, на каких текстах он основывает свою интерпретацию — и главное, постулат о «первом», так сказать, «обожении» человека.

Тезис о том, что Премудрость Божия служит источником разумности человека, то есть источником образа Божия в нем вполне legitimately подтверждается цитатой из 2-го послания против ариан: «Как слово наше есть образ истинного Слова, так образом истинной Божьей Премудрости служит проявляющаяся в нас мудрость»<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> «Если же Адам и Ева до своего грехопадения были свободны от предвестников смерти — болезней, если они были бессмертны и нетленны, то это было обусловлено тем, что кроме естественного отношения к Логосу, как своему Творцу, они находились еще в более тесном, благодатном общении с Ним. В душе и теле первых людей обитало Само Слово в Духе Святом» (Попов И. В. Религиозный идеал святителя Афанасия Александрийского. С. 69).

<sup>9</sup> «В человеке, созданном из ничего, Бог не может видеть Сына, но если с ним теснейшим образом соединится, если его проникнет Своей энергией и в нем будет обитать Сын Божий по естеству, то ради обитающего в создании Сына Своего, Бог называет сыном и Его носителя — человека» (Там же. С. 71).

<sup>10</sup> Там же. С. 72.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Как сказано чуть выше, «облек... в философский плащ платоников» (Там же. С. 61).

<sup>13</sup> Там же. С. 74.

<sup>14</sup> Попов И. Конспект лекций по патрологии. М., 1911–1912. С. 159.

<sup>15</sup> Athanasius Alexandrinus, St. Contra arianos. II, 78 // PG 26. Col. 312.

Тезис, утверждающий, что в первых людях «обитало Само Слово в Духе Святом», в свою очередь основывается на 2-х цитатах из посланий к Серапиону: «Вся тварь делается причастной Словоу в Духе»<sup>16</sup>, — и: «Божие Слово само совершает все через Духа»<sup>17</sup>. Кроме того, И. В. Попов ссылается на толкование святителем 6-го и 18-го стиха из 32-й главы Второзакония: *не Сам ли сей Отец твой стяжа тя, и сотвори тя, и созда тя?.. Бога рождшаго тя оставил еси и забыл еси Бога питающаго тя* (Втор 32. 6, 18). В этих стихах, как пишет святитель, употребив сперва выражения «стяжа» и «сотвори», Моисей добавляет потом «родил», «ибо речением “сотвори” обозначает, что в действительности естественно людям, а именно, что они суть дела и произведения, речением же “родил” выражает Божие человеколюбие, явленное людям по сотворении их»<sup>18</sup>. Наконец, о том же, по мысли мч. Иоанна, говорит и толкование святителем пророчества Малахии: *не Бог ли един созда вас? Не Отец ли един всем вам* (Мал 26. 10). Ведь, процитировав этот стих, святитель поясняет, что «и здесь также пророк сперва сказал “созда”, а потом присовокупил “Отец”, показывая тем, что первоначально по естеству мы твари, и Бог сотворил нас Словом, впоследствии же усыновляемся, и Бог Творец делается уже нашим Отцом»<sup>19</sup>.

Однако, рассмотрев эти цитаты в контексте, мы убедимся, что в них говорится скорее не о «первом», а о «втором» — являющемся следствием Боговоплощения — обожении.

Действительно, в первом фрагменте речь идет о помазании нас Духом во Христе: «Дух собствен помазующему и запечатлевающему Словоу... Печать же имеет образ печатлеющего Христа <...> И мы, запечатленные таким образом, справедливо делаемся и *причастниками Божественного естества*, как сказал Петр (2 Пет 1. 4). Так *вся тварь делается причастною Словоу в Духе* (курсив мой. — *прот. П.*)»<sup>20</sup>. Во втором фрагменте, несомненно, — также: когда Господь говорит, что *о Дусе Божиим* изгоняет бесы, то говорит так не потому, «что сам Он меньше Духа, и что совершал в Нем сие Дух. Но и этим опять давал разуметь, что Он, Божие сый Слово, *совершает все чрез Духа* (курсив мой. — *прот. П.*)»<sup>21</sup>.

Неоднозначно и толкование времени «усыновления» на основании разбора святителем Афанасием текста Второзакония. Здесь «по сотворении» (μετὰ τὸ κτίσασθαι) по меньшей мере не содержит в себе однозначного указания на первых людей и на вднутое в них *дыхание жизни*. А кроме того, чуть ниже святитель разбирает текст Ин 1. 12–13, где уже явно высказывает мысль об усыновлении во Христе

<sup>16</sup> Athanasius Alexandrinus, St. Ad Seraphionem. I, 23 // PG 26. Col. 585.

<sup>17</sup> Ibid. IV, 20 // PG 26. Col. 669.

<sup>18</sup> Athanasius Alexandrinus, St. Contra arianos. II, 59 // PG 26. Col. 273.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Athanasius Alexandrinus, St. Ad Seraphionem. I, 23 // PG 26. Col. 585.

<sup>21</sup> Ibid. IV, 20 // PG 26. Col. 669.

как следствии Боговоплощения: «И то есть Божие человеколюбие, что Бог впоследствии по благодати делается Отцом тех, которых сотворил, делается же Отцом, когда созданные Им люди, как сказал апостол, приемлют в сердца свои Духа Сына Его, *вопиющая: Авва Отче* (Гал 4. 6). <...> Поэтому, чтобы совершилось сие, *Слово плоть бысть*, да сделает человека способным к приятию в себя Божества»<sup>22</sup>.

По-видимому, и текст Малахии святитель воспринимает скорее как пророчество о временах Боговоплощения: «...по естеству не мы сыны, но пребывающий в нас Сын» (μη εἶναι ἡμᾶς φύσει υἱοὺς, ἀλλὰ τὸν ἐν ἡμῖν Υἱόν); — или: «Отец, если видит в ком Сына Своего, то и Сам называет тех сынами» (οὕτως ὁ Πατήρ ἐν οἷς ἔαν βλέπῃ τὸν ἑαυτοῦ Υἱόν, τοῦ τοὺς καὶ αὐτὸς υἱοὺς καλεῖ), — во всяком случае, не из чего не следует, что речь в этих фрагментах идет о первых людях, а не о христианах.

Есть, правда, еще один фрагмент, где святитель Афанасий, толкуя первый стих 81-го псалма: *Бог ста в сонме богов*, — утверждает, что всякое обожение возможно только по причастию Слову, Которое таким образом предваряет всех, и поэтому все, «которые наименованы были сынами и богами на земле ли, на небесах ли, всыновлены и обожены Словом» (Εἰ δὲ πάντες ὅσοι υἱοὶ τε καὶ θεοὶ ἐκλήθησαν, εἴτε ἐπὶ γῆς, εἴτε ἐν οὐρανοῖς, διὰ τοῦ Λόγου υἱοποιήθησαν καὶ ἐθεοποιήθησαν...)<sup>23</sup>. На первый взгляд, это утверждение можно было бы использовать как аргумент в пользу «первого обожения», однако при внимательном прочтении становится очевидным, что святитель сосредоточен здесь на доказательстве единственно того, что Слово предшествовало всякой твари. При этом никакого особого акцента на первых людях он не делает и вообще не вспоминает о них, хотя сослаться на них здесь как раз было бы уместно, ведь все прочие находятся уже под грехом и как осуществимо их усыновление и обожение в период между грехопадением и Боговоплощением, не совсем понятно. Возможно, чтобы затушевать эту неясность святитель и употребляет выражение *εἴτε ἐπὶ γῆς, εἴτε ἐν οὐρανοῖς*, относящее акт усыновления к еще более неопределенному моменту<sup>24</sup>. Наконец, сам И. В. Попов, хотя и приводит ссылку на это место в своей посвященной святителю Афанасию работе, но не в разделе «Обожение первых людей», а в разделе «Религиозный идеал св. Афанасия и вопрос о природе Сына Божия».

<sup>22</sup> Athanasius Alexandrinus, St. Contra arianos. II, 59 // PG 26. Col. 273.

<sup>23</sup> Ibid. I, 39 // PG 26. Col. 93.

<sup>24</sup> Свт. Феофан Затворник, напр., считал, что, хотя от начала мира в предведении Божиим как единое «древо жизни» существует род спасающихся, без привития к которому «особняком» невозможно спастись (см.: *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (Главы IX–XVI). М., 2006. С. 226), — род, особым образом сохранявшийся в обществе сынов Израилевых, — но даже он преобразуется в собственно Церковь лишь тогда, когда Спаситель выводит из ада праотцов, которые «по вознесении Господа... первые составили небесное тело Церкви под главою Господом» (Его же. Толкование Послания апостола Павла к Ефесянам. С. 364–365).

Таким образом, остается, собственно, один текст, который позволяет однозначно подтвердить тезис о первом «обожении» (усыновлении), поскольку действительно говорит о том, что *дыхание жизни* есть принятие человеком Духа Святого, а Дух (см. выше) не действует один без Слова. Текст этот читается следующим образом: *«И вдохнул Бог в лицо Адама дыхание жизни, и стал человек в душу живую.* То, что вдохнуто от Господа не душа, согласно басням иудеев, — иначе каким образом Господь, то, что от Себя вдохнул, предает вечному огню? — но Дух животворящий... Итак Дух Святой есть дух жизни»<sup>25</sup>. И ниже: «...и стал человек в душу живую и, имея Духа Святого, был духовен (spiritualis) настолько, что и пророчествовал: *сего ради оставит человек отца своего и мать, и прилепится к супруге своей, и будут двое в плоть едину:* а также и ту, которая упомянута, от себя назвал Евой, пророчески говоря ей: *Это мать всем живущим.* Подобным образом и все святые, через возложение рук священников Божиих стяжав Духа Святого, во имя Отца и Сына и Святого Духа святые и восстановлены в прежнее положение, в котором были до преступления Адама»<sup>26</sup>.

Несомненно, этот текст однозначно свидетельствует в пользу прочтения И. В. Попова. Проблема, однако, в том, что он взят из сохранившегося только на латинском языке сочинения De Trinitate et Spiritu Sancto, которое уже Ж.-П. Минь относил к разряду spuria, хотя и считал возможным усвоить его святителю Афанасию, усматривая в нем черты переводных греческих конструкций и фрагменты, близкие другим антиарианским сочинениям святителя<sup>27</sup>. Сомнительный характер сочинения не мог быть не известен и самому И. В. Попову, делающему ссылки в своей работе на издание Ж.-П. Миня, тем не менее он счел возможным опереться на него. Не имея ни малейших причин заподозрить И. В. Попова в научной недобросовестности, мы тем не менее не можем, однако, не поставить здесь вопроса, что привело его именно к такой интерпретации текстов святителя.

### Учение свт. Афанасия о первом человеке в работах других русских патрологов

Для начала уточним, имела ли интерпретация И. В. Попова какие-то аналогии хотя бы в современной ему и позднейшей русской патристике?

Почти параллельно с И. В. Поповым читавший курс патрологии профессор Н. И. Сагарда, чьи лекции, по замечанию А. Г. Дунаева, единственные «выдержали испытание временем»<sup>28</sup>, отмечает только, что, согласно святителю, «Бог даро-

<sup>25</sup> Athanasius Alexandrinus, St. De Trinitate et Spiritu Sancto // PG 26. Col. 1211.

<sup>26</sup> Ibid. Col. 1216–1217.

<sup>27</sup> Ср.: Ibid. Col. 1189–1190; 1213–1214 (30). Понятно, что это не самое сильное доказательство, и сегодня это сочинение не упоминается даже в spuria, а обычно приписывается Вигилию Тапсенскому (Vigilius Tapsensis).

<sup>28</sup> Дунаев А. Г. Лекции Н. И. Сагарды и патрология XX века // Сагарда Н. И. Лекции по патроло-

вал людям нечто большее: не создал их просто, как всех бессловесных животных на земле, но сотворил их по образу Своему, сообщив им [и] силу собственного Слова Своего, чтобы, имея в себе как бы некие оттенки [Слова] и став словесными, могли пребывать в блаженстве, живя истинной жизнью, и в подлинном смысле — жизнью святых в раю» (*De incarnatione Verbi* 3)<sup>29</sup> — и в изложении учения святителя о первом человеке, по сути, ограничивается этой цитатой.

Архим. Киприан (Керн) в своей диссертации по антропологии свт. Григория Паламы, касаясь учения свт. Афанасия о *homo integris*, особо отмечает, что «образ Божий не есть для Афанасия что-то субстанциональное, всаженное человеку в готовом виде», и далее прямо переходит к описанию райской жизни Адама, который «в чистоте своей непрестанно созерцал Слово, образ Бога Отца, ибо он сам сотворен по образу этого Образа»<sup>30</sup>. В «Золотом веке святоотеческой письменности» мы не находим ничего нового, кроме констатации факта, что «идея обожения, по правильному выражению проф. Попова, становится “религиозным идеалом православия”»<sup>31</sup>. Правда, архим. Киприан в числе принадлежащих святителю Афанасию сомнительных сочинений называет все же трактат «*De Trinitate et Spiritu Sancto*»<sup>32</sup> — но последнее тем более знаменательно, что он не повторяет вслед за И. В. Поповым учения о первом обожении.

Не знает его и протопресвитер Иоанн Мейендорф, напротив, подчеркивающий, что согласно святителю Афанасию, «обожение возможно *только* (курсив мой. — *прот. П. Х.*) благодаря воплощению Бога Слова, который воспринял плоть, дабы мы могли стать носителями Духа»<sup>33</sup>.

Наконец, на той же точке зрения стоят, очевидно, и современные западные патрологи, не усматривающие в учении святителя Афанасия о первом человеке ничего похожего на интерпретацию мч. Иоанна<sup>34</sup>.

Правда, на этом, можно сказать, общем фоне контрастно выделяется особое мнение такого крупнейшего патролога XX в., как прот. Георгий Флоровский, который практически дословно повторяет концепцию мч. Иоанна: «... в творении человека, — пишет о. Георгий, — св. Афанасий различает два (логических,

---

гии I–IV вв. М., 2004. С. XL.

<sup>29</sup> Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. М., 2004. С. 608. «Книгу о Троице и Святом Духе» Н. И. Сагарда признает за сочинение неизвестного латинского автора (Там же. С. 597–598).

<sup>30</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 141.

<sup>31</sup> Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995. С. 36.

<sup>32</sup> Там же. С. 30.

<sup>33</sup> Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; М., 1992. С. 124.

<sup>34</sup> Ср.: Russell N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, 2006. P. 170; Steenberg M. C. *Of God and Man. Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*. London; New York, 2009. P. 170–174. Ср. также в «Православной энциклопедии» в статье об Афанасии Великом (Т. IV. М., 2002. Особ. с. 37, 41, 42–43).



но не хронологических) момента: творение (природы человеческой) из ничего и — запечатление, помазание ее образом Божиим, как бы “рождение” или усыновление, — чрез Сына в Духе. По благодати Бог становится Отцом тех, кого сотворил. Тварь усыновляется Отцу чрез причастие Сыну, по естеству оставаясь созданием. Изведенный из небытия человек в самом творении помазуется Духом, — “дыхание жизни”, которое вдунул Бог в Адама, было не душа, но Дух Святой и животворящий; и имея Его в себе, первозданный человек был духовен — был “духовным человеком”<sup>35</sup>.

Однако именно эта не только смысловая, но и текстуальная близость и позволяет, как кажется, предположить, что мнение И. В. Попова не было проверено о. Георгием. Последнее объясняется, в свою очередь, общим характером лекций, которые, по словам самого Г. Флоровского, были «скорее обзорным, чем оригинальным научным исследованием, как их иногда воспринимают сегодня»<sup>36</sup>, — и подтверждает мнение автора монографии «Георгий Флоровский и философско-религиозный ренессанс» Павла Гаврилюка, считающего, что «при всех уверениях Флоровского в том, что он полагался главным образом на первоисточники, его лекции по патрологии в значительной степени опирались на труды как западных, так и отечественных патрологов»<sup>37</sup>.

Итак, мы видим, что интерпретация И. В. Попова сознательно не была поддержана ни современными ему, ни позднейшими патрологами.

### Генезис концепции мч. Иоанна и возможные причины ее возникновения

В конечном счете, в поисках ответа на поставленный вопрос нам приходится обратиться к той западной научно-богословской литературе, в которой И. В. Попов был, без сомнения, прекрасно начитан. И хотя ничего похожего мы не найдем, например, в классической для того времени работе И. Мёлера «Афанасий Великий и Церковь его времени»<sup>38</sup>, наше внимание, несомненно привлечет труд немецкого ученого Карла Холля «Энтузиазм и власть духов-

<sup>35</sup> Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 32–33. Ср. у И. В. Попова в конспекте лекций по патрологии: «...святой Афанасий различает в истории творения человека акт создания и акт усыновления. Сначала Бог сотворил человека, потом Он ниспослал на него Духа Сына Своего и этим усыновил Себе первозданного, ибо лишь видя в нем Сына Своего по естеству, Он и человека называет Своим сыном. Моментом усыновления Адама было вдунуение в лицо его дыхания жизни, под которым святой Афанасий понимает не душу, а Животворящего Духа, соединившегося с душой и телом прародителя. С этого момента человек становится не только бессмертным, но и духовным (πνευματικός), способным пророчествовать» (*Попов И.* Конспект лекций по патрологии. С. 159).

<sup>36</sup> Цит. по: *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев, 2017. С. 316.

<sup>37</sup> Там же. С. 316–317.

<sup>38</sup> Ср.: *Möhler J. A.* Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit. Mainz, 1844. S. 123–125.

ничества в греческом монашестве»<sup>39</sup>. В особенности же нас интересует в нем то место, где говорится, что значение монашества заключается не только в том, что «оно возвело нравственный идеал на высшую ступень, но и [в том,] что оно вновь пробудило в Церкви энтузиазм. Со времен отпадения монтанизма и тем более со времен лишения прав мучеников во времена Киприана он отошел в Церкви на задний план. Таким образом, к монашеству перешло наследие Древней Церкви, что могло совершиться, так как в кругах аскетов вера во владение духовными дарами еще не была угашена до конца. Но только во вновь воскресшем обществе «завоевателей Царства Небесного» энтузиазм опять вернул себе свою силу»<sup>40</sup>. Заменяя *der Enthusiasmus* на *ἠέως* (или точнее на *θεοποίησις*), а *der Enthusiast* на *πνευματικός*, мы получим нечто близкое к интерпретации мучеником Иоанном наследия святителя Афанасия Александрийского.

Кроме того, утверждая, что святитель Афанасий, исходя из своих платонических пристрастий, вынужден был вступить в противоречие со Священным Писанием, И. В. Попов, на первый взгляд, следует за А. Гарнаком, лекции которого он слушал в Берлине, с его известным утверждением об искажившей первоначальный смысл Откровения эллинизации<sup>41</sup>. Однако если А. Гарнак писал об Афанасии, что тот «нашел путь, чтобы избежать полной эллинизации и обмирщения христианства»<sup>42</sup>, то И. В. Попов, как мы видели, скорее упрекает святителя в недооценке «земной» ориентированности христианства.

Установив этот факт, мы можем подвести некоторые итоги. Вероятной основой для интерпретации мучеником Иоанном Поповым учения о *homo integris* святителя Афанасия Великого послужила мысль немецкого исследователя Карла Холля о возрождении в восточном монашестве IV в. древнего «энтузиазма» первых христиан. Однако у Холля, если он косвенно и повлиял на И. В. Попова, мы не находим прямого учения о «первом обожении», которое Иван Васильевич усваивает свт. Афанасию. Очевидно, И. В. Попов в данном случае сознательно экстраполировал мысль Холля на учение святителя Афанасия о *homo integris*, усвоив Адаму черты *πνευματικός*. Поводом для этого могла стать действительно присутствующая у святителя Афанасия и не очень ясно выраженная им мысль о возможности обожения и усыновления в каком-то смысле и до Боговоплощения, — мысль, с помощью которой он прежде всего утверждал не-

<sup>39</sup> Holl K. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum*. Leipzig, 1898.

<sup>40</sup> Ibid. S. 153. О возможном влиянии Холля на И. В. Попова — не конкретизируя, правда, в чем оно могло заключаться — писал уже С. М. Зарин (см.: Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению: в 2 кн. СПб., 1907. Кн. 1. С. 186). Кроме того, указанная работа Холля «*Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*» как авторитетный источник цитировалась и А. Гарнаком. Ср.: Harnack A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 2. Tübingen, 1909. S. 373, 453.

<sup>41</sup> Ср.: Harnack A. *Grundriss der Dogmengeschichte*. Freiburg, 1889. S. 21.

<sup>42</sup> Ibid. S. 112.

тварность Слова, не слишком, по-видимому, заботясь о ее конкретных исторических следствиях и нигде прямо не прилагая ее к первым людям. И. В. Попов же в результате приходит к твердому убеждению, что свт. Афанасий не только запечатлел в образе Адама предносившийся ему первохристианский идеал *πνευματικός*, но и указал на его современное воплощение в лице прп. Антония Великого, облачив его для этого «в философский плащ платоников» и совершив таким образом «насилие» над священным текстом. Если это так, то мы оказываемся в результате перед лицом нескольких парадоксов.

1. Выдвинув святителю упрек в том, что своими платоническими воззрениями он исказил смысл Писания, И. В. Попов делает это не в последнюю очередь за счет усвоения святителю *не принадлежащего ему* учения о «первом обожении» Адама. Судя по всему, это являлось следствием убежденности И. В. Попова в справедливости гарнаковского взгляда на эллинизацию христианства и давало ему возможность получить *библейское подтверждение* несводимости платонизированного монашеского идеала «обожения» к идеалу общехристианскому, ведь Адам был не только *πνευματικός*, но имел и практическую заповедь о возделывании рая, упоминание о которой было в данном случае принципиально важно для И. В. Попова.

2. Одновременно этот усвоенный И. В. Поповым свт. Афанасию методологический подход, согласно которому тот реконструировал божественное, исходя из человеческого, или, как писал в свое время в «Путях русского богословия» о. Георгий Флоровский, богословствовал «снизу вверх», — более характерен был для представителей русского «нового богословия» конца XIX — нач. XX вв. (напр., митр. Антония (Храповицкого) или В. И. Несмелова), чем для святителя IV столетия, и скорее свидетельствует о близости самого И. В. Попова к названному течению.

3. Наконец, достаточно критично, как мы видим, относясь к концепции «природного» обожения, которую И. В. Попов усваивал святителю (и критичность эта со временем будет только нарастать), мч. Иоанн в то же время, можно сказать, невольно «открыл» идею обожения для русской традиции начала XX века, — как примерно в те же годы князь Евгений Николаевич Трубецкой «открыл» для русского общества мир русской иконы. Речь здесь идет не об употреблении самого термина «обожение», которым пользовались, конечно, и ранее, но о стоящей за этим термином мистико-сотериологической концепции. И за это открытие мч. Иоанна, которое принесло свои многообразные и важные плоды в русском богословии XX в., мы должны быть, несмотря ни на что, благодарны ему сегодня.

### Источники

1. Попов И. Конспект лекций по патрологии. М., 1911–1912.
2. Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004.
3. Феофан Затворник свт. Толкование Послания апостола Павла к Ефесянам. М., 2004.
4. Феофан Затворник свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (Главы IX–XVI). М., 2006.
5. *Athanasius Alexandrinus, St. Opera historica et dogmatica* // PG 26. Paris, 1857.

### Литература

1. Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев, 2017.
2. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011.
3. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
4. Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995.
5. Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; М., 1992.
6. Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. М., 2004.
7. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. М., 1992.
8. Harnack A. Grundriss der Dogmengeschichte. Freiburg, 1889.
9. Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2. Tübingen, 1909.
10. Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig, 1898.
11. Möhler J. A. Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit. Mainz, 1844.
12. Russel N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition, Oxford, 2006.
13. Steenberg M. C. Of God and Man. Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius. London; New York, 2009.

Archpriest Pavel V. Khondzinskiy

## AN INTERPRETATION OF ST. ATHANASIUS' TEACHING ON THE FIRST MAN BY ST. JOHN POPOV AND ITS ORIGINS

**Abstract.** A theological legacy of St. John Popov, an outstanding patrologist and professor in the Moscow Theological Academy, has almost completely been published by now, and yet, there are still no serious researches on it. However, for one, it is interesting because of the variety of the topics addressed. Popov starts with a work called “Estestvenniy npravstvenniy zakon” (“The natural moral law”), then he writes a series of articles on the deification, and then, in his work on St. John Chrysostom, in a way, he turns back to his first work, making an emphasis on the significance of the Saint as a preacher of Christian ethics. His dissertation is focused on St. Augustine, and his final work, written at the time of the persecutions, is

a study on St. Hilary of Poitiers. Having analyzed J. Popov's interpretation of St. Athanasius' teaching on the first man as the subject matter, this article apparently does not claim to reveal the deepest intentions of St. John's legacy lying behind that diversity. However, the conclusions made in this article, which show the intention of Popov to fill the patrological studies with the relevant for his time moral content, seem to enable to take a step forward in that direction. Based on the analysis of the St. Athanasius' texts cited by J. Popov, this article shows the absence in the St. Athanasius' anthropological conception of the idea, which was imputed by Popov, of the "first" deification and adoption of Adam before the fall. As a hypothesis, which is to explain the abovementioned interpretation of St. Athanasius' teaching, there is a suggestion put forward, that it was important for Popov to illustrate a thesis, proposed by Harnack, of a distortion, which the early Christianity had suffered, as a result of its "hellenization". According to Popov, who imputed the platonic rhetoric to St. Athanasius, in this case, such a distortion revealed itself in forgetting about the commandment given to Adam to till the Garden of Eden, for the sake of the representation of the deification ideal. As a result of that, the author has come to a paradoxical conclusion that, reproaching St. Athanasius for the misuse of the sacred text, Popov himself somewhat misuses the text of this Saint. It is not less paradoxical that the conclusions made by Popov had actually led to the opposite results, when they provoked the interest to the idea of deification in the twentieth century's Russian theological thought.

**Keywords:** *St. John Popov, St. Athanasius, deification, adoption, Anthony the Great, Christian hellenism.*

**Citation.** Khondzinskiy P. V. Interpretatsiia muchenikom Ioannom Popovym ucheniia sviatitelia Afanasiia o pervozdannom cheloveke i ee istoki [An Interpretation of St. Athanasius' Teaching on the First Man by St. John Popov and Its Origins]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2021, no. 35, pp. 52–65. DOI: 10.24412/2224-5391-2021-35-52-65

**About the author.** Khondzinskiy Pavel Vladimirovich, Archpriest — Dr. hab. (Theology), Dean of Faculty of Theology of St. Tikhon's Orthodox University, Professor at St. Tikhon's Orthodox University (Russia, Moscow). *E-mail:* paulum@mail.ru

*Submitted on 12 January, 2021*

*Accepted on 01 June, 2021*

### References

1. Athanasius Alexandrinus. PG 26. Paris, 1857.
2. Feofan Zatvornik, svt. *Tolkovanie Poslaniia apostola Pavla k Efesianam* [Interpretation of the Epistle of the Apostle Paul to the Ephesians]. Moscow, 2004.
3. Feofan Zatvornik, svt. *Tolkovanie Poslaniia apostola Pavla k Rimlianam (Glavy IX–XVI)* [Interpretation of the Epistle of the Apostle Paul to the Romans (Chapters IX–XVI)]. Moscow, 2006.

4. Florovsky G., prot. *Vostochnye otsy IV veka* [Eastern Fathers of the Fourth Century]. Moscow, 1992.
5. Gavriilyuk P. *Georgii Florovskii i religiozno-filosofskii renessans* [Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance]. Kiev, 2017.
6. Gavriushin N. K. *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety* [Russian Theology. Essays and Portraits]. Nizhny Novgorod, 2011.
7. Harnack A. *Grundriss der Dogmengeschichte*. Freiburg, 1889.
8. Harnack A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 2. Tübingen, 1909.
9. Holl K. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*. Leipzig, 1898.
10. Kiprian (Kern), arhim. *Antropologiya sv. Grigoriia Palamy* [Anthropology of St. Gregory Palamas]. Moscow, 1996.
11. Kiprian (Kern), arhim. *Zolotoi vek sviatotocheskoi pis'mennosti* [The Golden Age of the Holy Fathers' Writings]. Moscow, 1995.
12. Meyendorff J., protopresv. *Vvedenie v sviatotocheskoe bogoslovie* [Introduction to Patristic Theology]. Vilnius; Moscow, 1992.
13. Möhler J. A. *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*. Mainz, 1844.
14. Popov I. *Konspekt lektii po patrologii* [Summary of Lectures on Patrology]. Moscow, 1911–1912.
15. Popov I. V. *Trudy po patrologii* [Works on Patrology]. Sergiev Posad, 2004, vol. 1.
16. Russel N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford, 2006.
17. Sagarda N. I. *Lektii po patrologii I–IV vv.* [Lectures on Patrology of the I–IV Centuries]. Moscow, 2004.
18. Steenberg M. C. *Of God and Man. Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*. London; New York, 2009.