

ПАВЕЛ ХОНДЗИНСКИЙ

Эволюция представлений об обожении в богословском наследии И. В. Попова

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-4-306-332>

Pavel Khondzinskii

The Evolution of the Ideas about Deification in St. John Popov's Theological Legacy

Pavel Khondzinskii — Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities (Moscow, Russia). paulum@mail.ru

The idea of deification (theosis) is one of the most relevant topics for the Orthodox theology today, and not only in Russia: "The Oxford Handbook of Deification" is forthcoming in 2023. However, there are numerous gaps in the history of Russian theology, which, for various reasons, have not drawn the attention of researchers. One of those gaps is related to the name of an outstanding early twentieth century Russian patrologist, Ivan Vasilievich Popov. He was the first in Russian theology to provide a conceptualization of this topic. While returning to this topic a few times in different contexts, Popov did not repeat himself but made substantial changes to his conception. In particular, in his last work he formulated the thesis on two forms of deification in the ancient Church: "realistic" and "idealistic". Of much interest is also the context of his work, which is associated with the names of Popov's elder contemporaries — Adolf von Harnack and Vladimir Solovyov. Without identifying himself entirely with other approaches, Popov ultimately tried to integrate the conception of deification into his own views on the ideal of Christian life.

Keywords: deification, J. V. Popov, Russian theology, A. Harnack, V. Solovyov, godmanhood.

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".

Постановка проблемы

В КОНЦЕ 30-х годов XX в. В. Н. Лосский заметил, что «основная догматическая тема нашего времени — это учение о Церкви»¹. И хотя с ним трудно не согласиться, примерно в то же время начинает привлекать внимание русских и западных богословов тема, которая, будучи тесно связана с экклесиологией, в то же время имеет свою самостоятельную ценность и значение и сегодня, кажется, может быть уже в свою очередь охарактеризована как «основная догматическая тема» нового, XXI столетия. Эта тема — «обожение» (θεώσις или θεολογία).

Современное представление об истории вопроса в европейской науке таково². В конце XIX в. одним из первых поднял указанную проблему в своей *Dogmengeschichte* А. Гарнак. Возведя идею обожения к Иринею Лионскому, он в то же время придал ей однозначно отрицательные коннотации, усмотрев в ней отступление от евангельского идеала в пользу эллинистического гностицизма³. Это мнение было оспорено далеко не сразу и, если не считать отдельных спорадических попыток, только с 30-х годов начинают появляться одно за другим исследования, прямо или косвенно вступающие в диалог с Гарнаком. К ним можно отнести работы представителей русской диаспоры (прежде всего М. Лот-Бородиной⁴, В. Н. Лосского⁵) и следовавшего их направлению Ф. Шерарда⁶. Они представили обожение как концепт, принципиально

1. Лосский В. Н. Спор о Софии. М., 1996. С. 74.
2. Мы излагаем его, основываясь на классическом исследовании: Russel, N. (2004) *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford.
3. Russel, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 3; vgl.: Harnack, A. (1893) *Dogmengeschichte*, s. 98, 146–147. Freiburg und Leipzig.
4. Lot-Borodine, M. (1932–1933) “La doctrine de la ‘déification’ dans l’Église grecque jusqu’au XI siècle”, *Revue de l’histoire des religions* 105: 5–43; *Revue de l’histoire des religions* 106: 525–574; *Revue de l’histoire des religions* 107: 8–55, 245–246.
5. Lossky, V. (1944) *l’Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*. Paris. К ним следовало бы добавить также о. Георгия Флоровского, затронувшего тему обожения даже раньше, чем Лот-Бородина в статье «Тварь и тварность» («Православная мысль». 1928. № 1. С. 176–212), однако преимущество работ Лот-Бородиной, Лосского, позднее — о. Иоанна Мейендорфа состояло в том, что они были написаны на французском языке. Во всяком случае, Н. Рассел прямо пишет, что «именно Лот-Бородина первой обратила внимание западных читателей на центральное место доктрины [обожения] в восточной православной традиции» (Russel, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 4).
6. Шерард Ф. Греческий Восток и Латинский Запад. М., 2006 (первое английское издание книги вышло в 1959 г.).

отличающий восточную традицию от западной и неразрывно связанный с паламитским учением о божественных энергиях. Параллельно тема обожения нашла свое (более осторожное) осмысление в монографиях католических авторов: Ж. Гросса⁷, Ганса Урса фон Бальтазара⁸ и Ж. Даниэлу⁹ (интерес которого к теме обожения пробудила, впрочем, та же Лот-Бородина)¹⁰.

С тех пор количество работ по обожению неизменно увеличивается и едва ли поддается учету. Достаточно назвать только цитированную выше монографию Нормана Рассела, исследования Клода Ларше¹¹, Георгия Мандзаридиса¹², Франсуа Брюна¹³, коллективную монографию *Theōsis. Deification in Christian Theology*¹⁴, статьи П. Гаврилюка¹⁵, Бориса Маслова¹⁶ и т. д., и т. п. Более того, сегодня проблема обожения «вышла» за рамки восточной тради-

7. Gross, J. (1938) *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de grâce*. Paris. Хотя без дополнительного исследования рискованно утверждать, что труд Гросса, вышедший на 5 лет позже статей М. Лот-Бородиной, стал имплицитным ответом на ее концепцию, тем не менее, в библиографии Гросса статьи Бородиной присутствуют, а главное — в своей собственной концепции он исходит из того, что разница между Востоком и Западом не принципиальна и сводится лишь к различию терминологии: «Святой Павел был сосредоточен прежде всего на “обращении”, “исцелении” грешника, тогда как “святой Иоанн был поглощен созерцанием божественной жизни, сообщающейся человеку через Иисуса Христа”, — “возвышением”, “усыновлением” человека через Бога. Концепция ап. Павла была развита святым Августином и латинскими отцами, тогда как “концепция ап. Иоанна была... с энтузиазмом воспринята греческими отцами”. Ничего удивительного в том, что для этих последних идея обожения была “подлинно центральной”, она позволяла им конкретно и живо выразить ту мистическую реальность, которую Латинские отцы обозначали термином более умеренным — благодать» (Gross, J. *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de grace*, p. VI).
8. Balthasar, H. U. von (1942) *Présence et pensée. Essai sur la philosophie de Grégoire de Nysse*. Paris.
9. Danielou, J. (1944) *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Paris.
10. Vgl.: Russel, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 4.
11. Larchet, J.-Cl. (1996) *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris.
12. Мандзаридис Г. Обожение человека: по учению святителя Григория Паламы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003.
13. Брюн Ф. Чтобы человек стал Богом. СПб., 2013.
14. Finlan, S., Kharlamov, V. (eds) (2006) *Theōsis. Deification in Christian Theology*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
15. Gavriilyuk, P. (2009) “The Retrieval of Deification How a Once-Despised Archaism became an Ecumenical Desideratum”, *Modern Theology* 25(4): 647–659.
16. Maslov, B. (2012) “The Limits of Platonism: Gregory of Nazianzus and the Invention of Theōsis”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52: 440–468.

ции и исследуется в том числе и на материале западной патристики¹⁷, однако это расширение темы вызывает достаточно обоснованную критическую реакцию¹⁸.

В то же время работа Рассела по-прежнему сохраняет свое базовое значение, в немалой степени благодаря предложенной ее автором классификации типов обожения. Опуская подробности, их можно в конечном счете свести к двум: реалистическому/онтологическому и этическому¹⁹. Первый понимает обожение как соединение со Христом в таинствах Церкви, второй — как нравственно-аскетическое делание, направленное на уподобление Богу. Выделяя для удобства изложения эти типы, Рассел в то же время подчеркивает их взаимосвязь и взаимообусловленность: «Ни один подход не является независимым от другого. Реалистическому нужен этический, а этическому — реалистический»²⁰.

Наконец, на первых страницах расселовского труда мы можем встретить и мимоходом упомянутое имя профессора МДА И. В. Попова, правда, как автора, «мало известного вне русскоязычной среды»²¹. Этот тезис, на первый взгляд, вполне очевидный, на самом деле не учитывает имплицитного воздействия идей Попова на авторов диаспоры: тех же М. Лот-Бородиной, В. Н. Лосского, о. Г. Флоровского, значительный вклад которых в богословие XX в. является сегодня признанным фактом²².

17. См. коллективную монографию: Ortiz, J. (ed.) (2019) *Deification in the Latin Patristic Tradition*. Washington.
18. Сжатый, но фундированный обзор современного состояния дел в богословской науке в этом отношении см.: Keating, D. (2015) "Typologies of Deification", *International Journal of Systematic Theology* 17(3): 267–283.
19. Russel, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 14. Эта схема является итоговым упрощением изначально предложенной Расселом более сложной. См.: Keating, D. "Typologies of Deification", p. 270.
20. Russel, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 26. При всей привлекательности этой схемы следует заметить, что ее практическое применение (как, впрочем, и всякой схемы) вызывает трудности и, по справедливому замечанию Киттинга, когда Рассел резюмирует учение отдельных отцов Церкви, прикладывая к ним сформулированную выше типологию, «эти резюме часто многое проясняют, но иногда вызывают недоумение с точки зрения того, как [предложенные] типы [обожения] используются для обобщения данных, полученных при анализе текстов» Keating, D. "Typologies of Deification", p. 269–270.
21. Russel, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 5.
22. Вопрос о рецепции поповских идей в XX в. недостаточно изучен и требует отдельного рассмотрения. Очевидно, во всяком случае, что Попов оказал влияние на о. Павла Флоренского (судя по сноскам в «Столпе и утверждении истины» См.: Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 2003. С. 520, 561, 568) о. Георгия Флоровского (см.: Хондзинский П., *прот.* Интерпретация мч. И. Поповым уче-

Как бы то ни было, можно констатировать, что именно И. В. Попов в начале прошлого века *первым* из русских авторов концептуализировал древнецерковные представления об обожении, тем самым пробудив к ним всеобщий интерес. Говоря о его научном первенстве в этом смысле следует уточнить, что самый термин «обожение» употреблялся, конечно, в русской богословской литературе и до него, однако это отнюдь не преуменьшает заслуг Попова, так как именно он первым представил и подробно раскрыл его как одну из существенных составляющих христианского вероучения и предания.

Указанная работа проделана им по преимуществу в трех последовательно выходявших одно за другим сочинениях: «Религиозный идеал святителя Афанасия Александрийского»²³, «Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского»²⁴ и «Идея обожения в древневосточной Церкви»²⁵. Дополнительный интерес историка традиции не может при этом

ния святителя Афанасия о первозданном человеке и ее истоки // Вестник ЕДС. 2021. № 3. В печати), М. Лот-Бородину (см. *Оболевич Т.* Мирра Лот-Бородина: историк, литератор, философ, богослов. СПб., 2020. С. 249). Павел Гаврилюк в грядущей статье «How Deification Was Rediscovered in Orthodox Theology: The Contribution of Ivan Popov» не без оснований добавляет к ним еще как минимум Лосского. Комментаторы современного издания патрологических трудов Попова, указывая, что «многие последующие патрологические изыскания и исследования пошли по пути, намеченному И. В. Поповым», называют в качестве примера имена Ж. Ларше и Г. Мандзаридиса (*Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 19). Одновременно следует признать, что при всей актуальности темы обожения для современного православного богословия, интерес к наследию Попова только-только пробуждается и научная литература о нем практически отсутствует. Исключение, собственно, составляют вышеназванная статья П. Гаврилюка и (из опубликованных) две работы: *Гаврюшин Н. К.* «Сила и слава Церкви»: И. В. Попов // Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 369–406; и Coates, R. (2019) *Deification in Russian Religious Thought. Between Revolution 1905–1917*. Oxford, — где Попову посвящены страницы 187–189. Однако ни одна из названных работ проблеме эволюции взглядов Попова в интересующем нас отношении не касается.

23. *Попов И. В.* Религиозный идеал святителя Афанасия Александрийского // Богословский вестник. 1903. Т. 2. № 12. С. 690–716; 1904. Т. 1. № 3. С. 448–483; Т. 2. № 5. С. 91–123.
24. *Попов И. В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях прп. Макария Египетского // Богословский вестник. 1904. Т. 3. № 11. С. 538–565; 1905. Т. 1. № 1. С. 28–59; Т. 2. № 6. С. 237–278.
25. *Попов И. В.* Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 2(97). Отд. 1. С. 165–213 (эта работа в первом томе современного издания патрологических трудов И. В. Попова, на который мы будем ссылаться в дальнейшем, поставлена почему-то на первом месте, однако на самом деле она является завершающей частью поповской «трилогии об обожении»).

не вызвать тот факт, что рассмотренные в хронологическом порядке эти работы с очевидностью свидетельствуют о довольно заметной эволюции в интерпретации и оценке идеи обожения их автором. При воссоздания общей картины истории богословия обожения в XX — начале XXI в. нам важно понять и эту эволюцию, и те причины, которые могли ее вызвать.

Основные этапы формирования концепции

Работа о святителе Афанасии распадается на две части. В первой Попов описывает теоретическое учение святителя Афанасия и указывает на его истоки; во второй — рассматривает житие прп. Антония Великого как представленное святителем Афанасием практическое осуществление своего теоретического идеала. По мысли Попова, святитель, с одной стороны, одел христианское учение малоазийской школы (прежде всего — свт. Иринея Лионского) в «философский плащ платоника»²⁶, а с другой — представил в образе Антония Великого идеал христианского харизматика — *πνευματικός*. Более того, чтобы легитимизировать этот платонико-харизматический идеал, сходными чертами святитель изобразил и первого человека, Адама, чем погрешил против прямого смысла Писания, так как не учел значения практической деятельности. Между тем Адам не только был *πνευματικός*, но имел и заповедь возделывать рай²⁷, тогда как для монашества и любая деятельность, и даже моральное совершенство — лишь ступень на пути к обожению, которое следует понимать, как «принятие в себя Божества» по благодати, что сделалось возможно благодаря личному соединению Слова Божия с человеческой природой в целом²⁸. «Это проникновение человечеством Христа природы всех людей у св. Афанасия обыкновенно называется платоническим термином причастие»²⁹. Чтобы причаститься Логосу, человек уже «в настоящей жизни внутренне должен покинуть землю, все человеческое»³⁰. К этой цели и стремится мона-

26. Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 61.

27. Там же, с. 74.

28. Там же, с. 87

29. Там же, с. 85–86. Ср. ниже: «Св. Афанасию представлялось платоническое учение о причастии всего индивидуального общим идеям, когда мысль его останавливалась на идее связи Искупителя и искупленных» (там же).

30. Там же, с. 93.

шество, хотя ему, впрочем, и надо отдать должное в том, что оно на первое место в нравственной жизни поставило мотивацию, а не внешнюю сторону поступка³¹.

Констатируя, что преподобный Антоний в изображении свт. Афанасия «является живой иллюстрацией к его отвлеченному учению об обожении человека»³², Попов останавливается на этом и в раскрытии идеи обожения, так же как и в критике монашеского идеала, дальше не идет. Однако последняя набирает силу в следующей его работе, посвященной прп. Макарию Египетскому и не лишенной, как кажется, некоторой двойственности в выводах.

Действительно, с одной стороны, мистическое соединение с Богом приводит к обновлению самой природы человека, достигающей таким образом состояния совершенной любви³³. В этом состоянии душа «чудесным образом» освобождается от страстей, «в ней возникают и растут мотивы, соответствующие Божественным заповедям и нравственным определениям природы Бога, то есть происходит нравственное уподобление Божественному естеству»³⁴.

С другой стороны, под обожением у прп. Макария понимается «физическое» изменение человеческой природы, где понятие «физическое» употребляется «в широком смысле, как противоположность нравственному»³⁵. Прп. Макарий заходит даже так далеко, что понимает обожение почти как соединение двух природ во Христе, используя для этого термин *κράσις*³⁶, означающий у стоиков соединение двух веществ, при котором они становятся неотделимы друг от друга, сохраняя при этом свои свойства.

С одной стороны, отмечается, что прп. Макарий важным фактором направленного к достижению обожения подвижничества считал наличие у человека свободы воли, позволяющей

31. См.: там же, с. 104.

32. Там же, с. 114.

33. Там же, с. 137.

34. Там же, с. 149.

35. Там же, с. 159. «Говоря о мистическом соединении с Богом почти материалистично, прп. Макарий использует даже термин “плототворение”» (там же, с. 133–134).

36. Там же, с. 132. И ниже: «Этим же термином Григорий Нисский и Немезий называют соединение Божеской и человеческой природы в лице Иисуса Христа» (там же).

ему «упорным трудом воспитывать в себе добрые наклонности»³⁷, и рассматривал обожение как состояние, необходимое всем христианам, а не только тем отдельным подвижникам, которые стремятся достичь высшего совершенства³⁸.

С другой стороны, подчеркивается своего рода «мистический эгоизм» тех, кто ставит достижение обожения своей целью.

Прежде всего, — пишет Попов, — жизнь мистиков характеризуется более или менее полным индивидуализмом. Вся жизненная задача, вся, иногда колоссальная, внутренняя работа сводится у них к поискам путей и средств для собственного духовного удовлетворения³⁹.

Вследствие этого, хотя «все характеристические проявления чистой и идеальной половой любви присущи и мистической любви к Богу», эта любовь, по сути, бесплодна не только для других, но даже и для церковного вероучения⁴⁰.

В связи со сказанным нас не может не заинтересовать еще одна аналогия, предлагаемая И.В. Поповым и также связанная с половой любовью. Жених и невеста идеализируют друг друга и свое главное наслаждение находят в том, чтобы любоваться друг другом. Муж и жена любят друг друга не меньше, но любовь их приобретает деятельный характер и «уже перестает быть помехой для практической деятельности и во внешнем мире»⁴¹. Аналогичным образом, поскольку мистик стремится любить Бога непосредственно, постольку «выражением такой любви к Богу может быть лишь *умственное созерцание* Божественных совершенств»⁴². Между тем,

деятельное служение Богу состоит в том, чтобы любить Творца в лице своих ближних: во имя любви к Богу христианин оказывает милосердие и справедливость людям, своим братьям. Эта форма проявления любви к Богу сама по себе вполне совместима как с полнотой, так и с безраздельностью ее⁴³.

37. Там же, с. 162.

38. Там же, с. 136.

39. Там же, с. 123.

40. Ср.: там же, с. 143.

41. Там же, с. 167.

42. Там же, с. 168–169.

43. Там же, с. 168.

Из сказанного остается, правда, не до конца понятным: эта вторая форма любви способствует ли также обожению или последнее остается все же принадлежностью только монашеской жизни (хотя прп. Макарий, как помним, считал его необходимым для всех)?

Наконец, в заключительной части своей «трилогии» «Идея обожения в древневосточной Церкви» И. В. Попов подробно останавливается на том, что само обожение как таковое может пониматься по-разному, и выделяет две формы обожения, существующие в древней Церкви, отмечая, правда, во вступительном разделе своей работы, что,

при всей своеобразности, с которой эти формы выступают в отдельных догматических системах, они не исключают друг друга и, освещая один и тот же предмет, только с разных сторон, легко могли совмещаться в одном и том же сознании⁴⁴.

Первую форму Попов, как и Рассел, называет *реалистической*, а вторую — *идеалистической*, но, как станет ясно из дальнейшего изложения, она вполне соответствует *этической* форме Рассела.

В церковной литературе первое направление представлено сочинениями ранних малоазийских писателей, а потом творениями свв. Иринея, Афанасия Александрийского, Кирилла Александрийского и остатками литературы монофизитов. Второе отразилось в трудах Климента Александрийского, Оригена, каппадокийцев, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. Первое своими корнями уходило в самую глубь народной веры, всегда положительной и осязательной; второе — достояние богословов наиболее образованных — облекалось в философские формы и не чуждалось лучших сторон неоплатонизма, владевшего тогда всеми умами и привлекавшего к себе все сердца. <...> Исходной точкой для первого служила обоженная плоть Христа, для второго — христианское учение о Боге в неоплатонической обработке. Поэтому первое направление мы назовем реалистической формой идеи обожения, а второе — идеалистической⁴⁵.

44. Там же, с. 18–19.

45. Там же, с. 19.

Для первой формы было характерно представление о «природном», «физическом» соединении с Богом (прежде всего через Евхаристию), которое есть подобие воплощения и отличается от последнего только тем, что «человеческое “я” сохраняет свою самостоятельность и не сливается с Духом Св. в одну личность и одно самосознание»⁴⁶. Такое соединение «мыслилось по схеме стоического смещения тел»⁴⁷, хотя самим авторам «стоический материализм в представлении о способе соединения Бога и человека»⁴⁸ мог оставаться чуждым.

Вторая форма обожения — идеалистическая — в своем законченном виде, судя по всему, возникает позже, когда догматическая борьба подходит к концу и догмат обретает свою устойчивую форму (по мысли Попова, это происходит к концу IV века), тогда «творчество в области спекулятивного освещения христианства сокращается»⁴⁹, и для богословов остается единственная возможность: дать мистическо-символическое истолкование сакраментального культа Церкви.

Религиозная мысль и воображение, влагая в обряды соответственно особенностям настроения всякий раз новый смысл, в этой свободе благочестивого творчества с глубоким волнением переживает историю своего спасения. Тонкое наслаждение духовной самодеятельности служит, таким образом, первым слагаемым в настроении, берущем свое начало в сочинениях Климента и Оригена и отлившимся в завершенную форму в творениях кашпадокийцев и Дионисия Ареопагита⁵⁰.

Чтобы оценить идеи последнего, следует помнить, что, если дух библейских пророков находил себе выражение прежде всего «в сфере чисто нравственных отношений и понятий»⁵¹, то «совсем иной дух» обнаруживает себя в творениях Ареопагита, для

46. Там же, с. 24

47. Там же, с. 33. Очевидно, что к реалистам относился и прп. Макарий. См.: там же, с. 25.

48. Там же, с. 21.

49. Там же, с. 45.

50. Там же. При этом надо помнить, что, хотя «в творениях Григория Богослова и Григория Нисского также преобладает идеалистический элемент, но в них встречаются и реалистические формулы»; между тем в «Ареопагитиках» «вовсе не содержится элементов, характеризующих первое направление» (там же, с. 29).

51. Там же, с. 32.

которого «понятие о Боге слагается исключительно из онтологических категорий»⁵². Вообще, «Ареопагит склонен обращать нравственное в космическое»⁵³.

В то же время для идеалистической формы обожения (неоплатонической по сути) точкой соприкосновения Бога и человека является человеческий разум, а поскольку последний есть «носитель свободы, орган познания и руководитель чувства, то этим самым выдвигается элемент самостоятельности души, идущей навстречу божественной любви, которая нисходит к человеку»⁵⁴, иными словами, обожение понимается скорее не как физическое, а как: 1) нравственное единство с Богом; 2) как единство между «познающим субъектом и познаваемой истиной»⁵⁵; 3) как единство любви, «когда ледяная перегородка, разделяющая два самосознающих атома, тает и две личности, как шарики ртути, коснувшись друг друга, соединяются как бы в одно существо»⁵⁶.

Видимая противоречивость приведенных выше тезисов, считает Попов, снимается тем, что космологический акцент на свойствах Бога получает своеобразное отражение в этике, ищущей своей опоры уже «не столько в том, что “Бог есть любовь”, сколько в том, что Он есть монада»⁵⁷, — иными словами, евангельский идеал понимается теперь как идеал нравственного единства и простоты по образу единства и простоты Божества⁵⁸.

Это единство [единство Божественной монады. — П.Х.] получает свое выражение в гармонии личности, победившей свое внутреннее раздвоение, в мире и согласии христианского общества, из которого изгнаны эгоистические стремления и теоретические заблуждения, всегда индивидуальные в противоположность всеобщности истины. <...> Мир, излившийся из Божественной монады и раздро-

52. Там же.

53. Там же.

54. Там же, с. 34.

55. Разбор трактовки Поповым этой составляющей идеалистического обожения заслуживает отдельного рассмотрения. Здесь же достаточно только заметить, что в этом контексте единственный раз упоминается в «Идее обожения» имя блж. Августина (там же, с. 42) личность и труды которого будут занимать Попова по преимуществу в последующие годы.

56. Там же, с. 34

57. Там же, с. 35.

58. «Итак, осуществление идеала евангельского совершенства отображает в человеке основное и высшее свойство Божества — Его единство и простоту» (с. 36).

бывшийся в множественности отдельных явлений, восходит к первоначальному единству в свободно созданной простоте нравственной личности⁵⁹.

И хотя «идеалистами» обожение также понимается вполне реально, и они также «стремятся стать богами через теснейшее соединение с Богом»⁶⁰, приблизившись к божественной простоте через «упрощение своей личности», однако эта нравственная «простота» — то есть цельность — достигается свободными усилиями человеческой воли. Таким образом, в идеалистической форме обожения значение нравственного единства отдельных личностей заметно возрастает, так как преодоление разобщенности «самосознающих атомов» по своей сути тождественно обожению. Кроме того, если реалистическое обожение мыслилось как стоическое «смешение» тел, то для идеалистического обожения характерна платоническая идея причастия, основанная на свойственном философской мысли древних представлении «о необходимом внутреннем отношении между первообразом и образом»⁶¹. В широком смысле весь мир причастен первообразу и в этом смысле обожен,

но из всех частей мира только человек свободен; только он усилиями своей воли может уподоблять себя Богу и по мере этого уподобления воспринимать в себя все более и более божественных сил. Присутствие Бога в свободно созданной качественной определенности нравственного характера есть его обожение⁶².

Внутренний и внешний контекст «трилогии об обожении»

Анализируя представленную картину, нельзя не обратить внимание на несколько моментов. Во-первых, в работе о свт. Афанасии Попов неоднократно подчеркивает платонические (не стоические!) философские корни его (Афанасия) идей, выражавшиеся, в частности, в понимании обожения как причастия Логосу. Стоицизм и идея смешения (κράσις) в «Религиозном идеале» не упоминаются вообще. Во-вторых, если прп. Макарий и пользовался

59. Там же, с. 36

60. Там же, с. 48

61. Там же, с. 36.

62. Там же.

указанным термином, то одновременно предполагал и «нравственное уподобление Божественному естеству», и, более того, в приводимой самим Поповым цитате из Макария говорится, что достигшие обожения «еще ныне *умом своим причащаются* (курсив мой. — П. Х.) от Христовой сущности и Христова естества»⁶³, — иными словами, в этом месте прп. Макарий однозначно исповедует идеалистическую форму обожения. В-третьих, опираясь даже только на приводимые Поповым ссылки, утверждать, что Ареопagit, кто бы он ни был, оставался совершенно чужд «элементам» реалистической формы обожения, было бы явным преувеличением. Действительно, и для него нравственное совершенство есть скорее средство для достижения обожения, чем непосредственно оно само по себе⁶⁴, и если Евхаристическое единство является главным содержательным моментом для «реалистов», то и Дионисий прямо пишет, что

едва ли может быть совершенно какое-либо из иерархических совершительных священнодействий, доколе божественная Евхаристия во главе того, что совершается по чину каждого другого священнодействия, не священносовершит приведения христианина, уже просвещенного, к единому и не утвердит совершенно богопреданным даром совершительных тайн общения его с Богом⁶⁵.

И наоборот: не так-то просто вычитать мысль о нравственном единстве христианского общества, как это делает Попов, из следующего пассажа Дионисия:

Ибо так же, как неведение есть нечто разделяющее заблуждающихся, явление умственного света есть нечто собирающее освещаемых, объединяющее, совершенствующее и обращающее их к Воистину Сущему⁶⁶.

63. Там же, с. 156.

64. За границами рассмотрения остается вопрос, насколько выражение «нравственное совершенство» вообще уместно по отношению к текстам Ареопагитик. Ср.: «Но, как я полагаю, наставникам в иерархическом предании ясно, что при постоянном напряженном устремлении к Единому и полном умерщвлении и несуществовании по отношению к противоположному Ему умственные силы богообразного свойства укрепляет неизменность» (*Дионисий Ареопagit. Сочинения. СПб., 2002. С. 599*).

65. Там же, с. 607.

66. *Дионисий Ареопagit. Сочинения. С. 311.*

Одним словом, подразделение авторов Востока по принципу их принадлежности реалистической или идеалистической форме обожения следует считать, как минимум, «несколько искусственным»⁶⁷. На это можно было бы возразить, что и сам Попов изначально признавал возможность совмещения обеих форм «в одном и том же сознании». Однако очевидно и то, что эти формы описываются им не просто как условно установленные для большей наглядности научного анализа, но, скорее, как *de facto* существующие в своем чистом виде⁶⁸. Иными словами, его целью был не синтез (как, например, у Рассела), а сепарация, и это понуждает нас задать вопрос о причинах столь своеобразного подхода.

Для ответа на него нам надо учесть несколько обстоятельств.

Прежде всего, к затронутой теме имеют непосредственное отношение по меньшей мере еще две работы Попова. Одна из них — его магистерская диссертация «Естественный нравственный закон», защищенная в Московской Духовной Академии в 1897 г. И хотя к этому времени ректор академии архимандрит Антоний — будущий владыка Антоний (Храповицкий) — был уже переведен в Казань, не будет преувеличением сказать, что следы его влияния разбросаны в диссертации Попова повсюду. Достаточно привести только ее подзаголовок «Психологические основы нравственности», явно отсылающий нас к диссертации самого владыки Антония «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности», чтобы подтвердить сказанное. Но более всего, безусловно, важно то, что основной мыслью диссертации Попова становится утверждение о естественном нравственном стремлении человечества к единству⁶⁹, — стремлении, не лишенным которого оказывается и монах. Ведь тому, кто удалился от мира и не имеет возможности обнаружить это стремление и любовь к ближнему, вменяется в заслугу его нравственное настроение, согласно которому он непременно обнаружил

67. «Выделение И. В. Поповым двух основных форм религиозных чаяний христианского Востока — *реалистической* формы идеи обожения ... и *идеалистической* формы ... — представляется нам несколько искусственным», — пишут комментаторы собрания сочинений Попова, ограничиваясь в целом этим замечанием (*Попов И. В. Труды по патрологии*. Т. 1. С. 19). На первый взгляд, Попов столкнулся здесь с той же проблемой, что и Рассел.

68. Особенно это касается второй, идеалистической формы обожения: иначе зачем Попову надо было настаивать, что у Ареопагита «вовсе не содержится элементов, характеризующих первое направление»?

69. Ср., напр.: *Попов И. В. Естественный нравственный закон*. Сергием Посад, 1897. С. 487, 494, 496.

бы их, если бы ему представился для этого случай⁷⁰. Это также заставляет вспомнить об идеях владыки Антония, творца концепции «нравственного монизма»⁷¹ и сторонника особого взгляда на монашество как на «известный жизненный религиозный принцип»⁷².

Мы видели, далее, что в работах о свт. Афанасии и прп. Макарии Попов постепенно переходит от оправдания монашества к его критике: прежде всего — за мистический эгоизм, а затем и за недооценку самостоятельного значения нравственной деятельности. Но наиболее резко и определенно высказывается он на эту тему в обширной статье «Святой Иоанн Златоуст и его враги» (1907), хронологически расположенной между «Макарием» и «Идеей обожения» и тему обожения затрагивающей лишь косвенно, однако в очень важном для нас ключе. Мистика не исчерпывает собой религию, подчеркивает Попов.

Человек может любить Бога или непосредственно, сосредоточивая на представлении о Нем весь запас своего чувства, или же в лице ближних. Первая форма любви к Богу и создает мистику. Она фатальным образом ведет к искусственной культуре чувства, к уединению, к замкнутости, к экстазу и к прочим отступлениям от законов жизни и природы, в которые поставлен человек Самим Богом. Вторая форма, оставаясь, по существу, не менее религиозной, не удаляет человека из условий естественной и нормальной жизни. Она не отрицает, а преобразует природу и общество⁷³.

Этот второй подход и был свойствен антиохийской школе в целом⁷⁴, и свт. Иоанну в особенности. В эпоху, когда все лучшее

70. Там же, с. 286. Ср. также: *Янышев И., протопр.* Сущность христианства с нравственной точки зрения. СПб., 1877. С. 77–78.

71. См.: *Антоний (Храповицкий) митр.* Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности // Антоний (Храповицкий) митр. Полное собрание сочинений: в 3-х т. Казань, 1900. Т. 2. С. 630.

72. *Антоний (Храповицкий) митр.* О монашестве ученом // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 416.

73. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1. С. 330.

74. «Идея существа, достигающего божественного достоинства энергией нравственной самодеятельности, красной нитью проходит через всю историю вероучения антиохийцев» (там же, с. 326). И далее: «Они впервые почувствовали, какой неисчерпаемый источник нравственного обновления, какой лучезарный свет содержится в просто и буквально понимаемом тексте Писания, и это связывает вторую отличительную черту антиохийской школы — исторический метод толкования

в Церкви стремилось из мира, не надеясь победить его (это была своего рода «религия отчаяния») свт. Иоанн вернулся из монастыря в мир,

чтобы научить мир, как осуществить евангельский идеал в обычных условиях жизни, и чтобы убедить всех, что мирянин отличается от монаха одним лишь супружеством. <...> В этом состоит главная особенность Златоуста и его бессмертная заслуга перед Церковью⁷⁵.

Сказанное не означает, что свт. Иоанн считал мистику обожения равно доступной и монахам, и мирянам (ср. у прп. Макария), но он находил возможным уравнивать тех и других в отношении к требованиям евангельской жизни, к исполнению заповедей блаженства и любви к ближним⁷⁶.

Кроме того, следует напомнить, что Попов был не первым, кто представил мистический и нравственный подходы к евангельскому учению как идеи, характерные для двух школ, соответственно — александрийской и антиохийской. Классическим образом эту мысль выразил его старший современник Адольф фон Гарнак, чьи лекции Попов слушал в Берлине. Вернувшись теперь к упомянутому вскользь в начале статьи тезису Гарнака о противопоставлении мистического и нравственного начал в христианстве, мы можем раскрыть его более подробно. Гарнак объединяет, во-первых, в одну традицию свт. Афанасия и свт. Григория Нисского, на стороне которых была «высшая греческая религиозность» и чье учение возможно было только на мистической «почве платонизма»⁷⁷. Им, во-вторых, противостояло учение ариан, а впоследствии — антиохийцев, «главную цену» придававших познанию и понимавших спасение как нравственное единение с Богом «отдельного человека» — единение, «из которого, правда, нельзя было вывести убеждения в нашем физическом обожествлении»⁷⁸. Во всем этом, в-третьих, обнаруживаются «корни великих догматических споров: приобщение к божественной сущности или познание Бога, которому способствует свобо-

Библии — с первой — преобладанием нравственного интереса в ее религиозном настроении» (там же, с. 327).

75. Там же, с. 349.

76. См.: там же, с. 351.

77. Harnack, A. *Dogmengeschichte*, s. 166–167.

78. Ibid, s. 168.

да»⁷⁹. В-четвертых, поскольку собственно догматическое развитие завершилось уже в IV в., постольку вследствие этого на почве таинств «под влиянием грубого инстинкта масс» возникла мистериософия (мистагогия)⁸⁰. Она развивалась по двум сближающимся путям, которые также можно охарактеризовать как антиохийский и александрийский.

Первый (Игнатий, апостольские постановления, Златоуст) сосредоточивается около культа и священства, второй — около истинных гностиков, т. е. монахов. Одни видят в богослужении и в священстве (епископ) истинное наследие богочеловеческой жизни Христа и сковывают мирянина, представляющегося совершенно пассивным, культовой и иерархической системой, через которую достигается бессмертие; другие хотят создать самостоятельных виртуозов религии (Virtuosen der Religion)⁸¹.

Со временем оба пути сходятся в Ареопагитиках, автор которых, «с одной стороны, понимал культ и священство как земную параллель к небесной иерархии (многостепенный мир духов как раскрывающееся Божество), с другой стороны, воспринял индивидуализм неоплатонической мистики»⁸².

Как видно, у Попова имеются в наличии все только что перечисленные тезисы гарнаковских лекций, однако во многом переосмысленные. Соглашаясь в целом с гарнаковской идеей о том, что после завершения догматических споров в IV в. особое значение приобретает мистагогия, Попов в представлении о двух путях обожения — сакраментальном (реалистическом) и личном (идеалистическом) — выстраивает, как мы видели, совсем другую схему. Любимые им антиохийцы не упоминаются вообще, но зато делятся на две группы собственно александрийцы: одни, как свт. Афанасий или свт. Кирилл Александрийский, исповедуют «природное» соединение по образу «стоического смешения»

79. Ibid, s. 166.

80. Ibid, s. 214.

81. Ibid, s. 215.

82. Ibid. И ниже: «Благодаря Максиму Исповеднику эта комбинация стала силой, царящей над церковью, омонашивающей ее и старающейся привить ей монашескую оппозицию против государства, — единственная форма, в которой греческая церковь может добиваться самостоятельности» (Там же).

ния тел»⁸³; другие — от Оригена и Климента Александрийского до Григория Нисского (согласно Гарнаку, находившегося в одном лагере со свт. Афанасием), автора Ареопагитик и прп. Максима Исповедника⁸⁴, — опираются на неоплатоническое представление о причастии образа первообразу. Дионисий играет у Попова, как и у Гарнака, ключевую роль, но уже не в смысле автора, давшего синтез двух направлений, а в смысле классического выразителя именно второго из них, преодолевающего «индивидуализм неоплатонической мистики», так как мысль о нравственном, интеллектуальном и любовно-экстатическом единстве с Богом здесь *уравнивается в правах с мыслью о нравственном единстве с людьми*⁸⁵.

После всего сказанного мы по достоинству, кажется, можем оценить теперь тот факт, что в отличие от первых двух частей

83. Вследствие чего первому из них усваивается уже не «высшая греческая религиозность», приписываемая ему Гарнаком, но скорее «простонародная вера».
84. Прп. Максиму Попов уделяет, впрочем, совсем мало места. Возможно, потому, что согласно Гарнаку прп. Максим был движущей силой «омонашивания Церкви» (см. выше).
85. Для сравнения приведем здесь еще мнения двух авторов, цитированных уже в начале статьи. С точки зрения Гросса, Дионисий вообще предлагает два пути к обожению: индивидуальный и сакраментальный: «Первый путь есть путь экстатической любви, силы единящей по преимуществу. Освободившись от всех препятствий, “единое” души возносится неудержимой силой любви в божественный мрак, чтобы соединиться с Единым, которое есть превыше всего. Менее прямой, но более простой, есть путь христианских таинств. Функционально исходя из схемы Прокла, этот путь подразумевает три этапа обожения — очищение, просвещение, единение — которые соответствуют трем чинам служителей и трем чинам священных обрядов, представленных церковной иерархией» (Gross, J. *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de grâce*, p. 348–349). Рассел дает следующую итоговую характеристику Дионисиевым представлениям об обожении: «Именно церковная традиция дает Дионисию большую часть словаря обожения, а также определение места обожения в сакраментальной жизни Церкви. Дионисий использует технический язык главным образом в своем изложении Литургии. Примечательно, однако, что этот язык относится скорее к интеллектуальному восприятию символов, чем к телесному участию в теле и крови Христа. Эти символы поднимают ум к единству и простоте, позволяя ему участвовать в божественных атрибутах добра, мудрости, единства и божества» (Russell, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 261–262). Кстати, настойчивое желание Попова полностью исключить из «Ареопагитик» сакраментально-иерархический элемент, возможно, отчасти объясняется и его личной позицией в 1900-е годы. См. письмо С. И. Смирнову от 16.07.1907: «В течение 2-х недель я успел проштудировать Ареопагитики и Апостольские Постановления... меня просто бесят бессовестно откровенные епископальные тенденции. Когда знаешь, что такое были епископы IV–VI вв. и читаешь эти лицемерные уверения в их святости и боговдохновенности, становится тошно...» (цит. по: Голубцов С. А. Стратилаты академические. М., 1999. С. 210).

«трилогии об обожении», в последней — обе концепции обожения рассматриваются *вне контекста монашеской жизни* вообще, причем если первая, реалистическая, упоминанием имен свт. Афанасия и прп. Макария отсылает читателя, знакомого с предыдущими поповскими работами, к указанному контексту, то для альтернативной идеалистической последней оказывается и во все чужд⁸⁶ и не препятствует уже сблизить идею обожения с идеей нравственного единства человечества. Более того, последние строки «Идеи обожения» ставят вопрос даже еще более широким образом, декларируя, что «зерно» идеи обожения — жажда бессмертия — «составляет существенную и необходимую часть всякой религии», что никакое человеческое земное творчество никогда не способно будет разрешить эту проблему собственными силами, а потому перед лицом неминуемой рано или поздно гибели мира

в той или иной форме, явно или тайно, с надеждой или скорбью отчаяния (см. выше о монашестве как «религии отчаяния» — П.Х.) не перестанет человек стремиться к тому, чтобы стать богом⁸⁷.

Иными словами, в этом заключительном пассаже «трилогии» постулируется общечеловеческое стремление к обожению, аналогичное в известном смысле общечеловеческому стремлению к нравственному единству.

Наконец, помимо гарнаковских аллюзий, следовало бы указать и еще на некоторые другие, — имплицитно присутствующие в текстах Попова и не менее важные. Ключ к ним дает одно, на первый взгляд, побочное замечание в «Идее обожения».

Всякий народ, — пишет он, — в своей религиозной жизни обыкновенно расслаивается на несколько пластов. Утонченные концепции Достоевского, Хомякова и Соловьева, продукты школьного богословия и старушка, плетущаяся с котомкой за плечами к чудотворной

86. Единственное упоминание о монашествующих в «Идее обожения» можно найти только в цитате из Ареопагита, иллюстрирующей среди прочих аналогичных примеров его (Ареопагита) понимание единства Божественной монады: «Христианские аскеты называются монахами “по их нераздельной и единовидной жизни, которая объединяет их в благочестивом отвержении разделяющих забот и дел житейских и возводит к богоподобному единству”» (*Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 35*).

87. Там же, с. 48.

раке, — все это различные типы понимания одного и того же символа. Не могло быть иначе и в Византии⁸⁸.

Высказанный тезис, не вызывающий возражений сам по себе, интересен тем, что Попов, выстраивая аналогичное противопоставление уже собственно на византийском материале, относит к тем, чье учение «уходило в самую глубь народной веры»⁸⁹, как мы уже видели, сторонников реалистического обожения, а сторонников идеалистического — к тем, чье учение можно расценивать как «достояние богословов наиболее образованных», пользовавшихся неоплатоническими идеями для формулирования своих концепций.

Поставив оба высказывания в параллель, в названной триаде русских авторов (Достоевский, Соловьев, Хомяков) мы, несомненно, обратим особое внимание на имя Владимира Сергеевича Соловьева, и вот почему.

Во-первых, вернувшись еще раз к первой работе Попова «Естественный нравственный закон», где подробно разбираются и критикуются в том числе позитивистские теории морали, мы с удивлением обнаружим, что в ней отсутствует имя Огюста Конта — автора, слишком хорошо известного в то время. Это отсутствие тем более странно, что идея Конта о живом единстве «естественного» человечества по меньшей мере отчасти корреспондирует с главной идеей труда самого Попова. Возможно, Попов опасался обвинений в «континстве» и позитивизме. Однако воспоминание о Конте невольно наводит на воспоминание и о той высокой оценке его идей, которую дал им в поздние годы В. С. Соловьев, угадывая в *le Grand Être* прообраз богочеловечества⁹⁰.

88. Там же, с. 18.

89. Там же, с. 19. И здесь он снова оказывается близок к Гарнаку.

90. «Конт... яснее, решительнее и полнее всех своих предшественников указал... собирательное целое, по внутреннему существу, а не внешним только образом превосходящее каждого единичного человека, действительно его восполняющее как идеально, так и совершенно реально, — указал на человечество, как на живое положительное единство, нас обнимающее, на “великое существо” по преимуществу, — *le Grand Être*» (Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. СПб., 1912. Т. 9. С. 178). Ср. у Попова: «Любовь имеет ту особенность, что человек, проникнутый ею, ощущает какую-то внутреннюю связь с предметом своей любви, отождествляется с ним до такой степени, что самая индивидуальность его как бы теряет свою самостоятельность» (Попов И. В. Естественный нравственный закон. С. 440); или: «только общество, членом которого связует любовь, может быть живым телом, а не компанией взаимного страхования, хотя по внешности оно и не слишком отличалось бы от республики благовоспитанных эгоистов» (там же, с. 457). Ср. так-

Во-вторых, и вне связи с Контом наше внимание должно привлечь нередкое употребление Соловьевым термина «обожение» («обожествление»). Впервые он встречается уже в «Чтениях о богочеловечестве», где Соловьев пишет: «божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа — к воплощению божественной идеи или к обожествлению (*theosis*) всего существующего чрез введение его в форму абсолютного организма»⁹¹. Однако эта мысль выражена слишком неопределенно, чтобы можно было сказать: к какому типу обожения (если воспользоваться типологией Попова/Рассела) были ближе воззрения Соловьева.

Среди современных авторов нет единодушия в этом вопросе. Так, Дж. Пилч, автор монографии *Theosis of Solov'ev*⁹² уверен, что у Соловьева мы находим почти «неопатристический» синтез реалистического и этического типов обожения. Пилч подчеркивает то высокое значение, которое Соловьев придает церковным таинствам⁹³, указывает на близость понимания Соловьевым богоуподобления пониманию святых отцов⁹⁴ и даже находит текстуальную зависимость его высказываний (*the textual evidence*) от известной беседы прп. Серафима Саровского с Мотовиловым⁹⁵. Однако именно последнее наблюдение заставляет по меньшей мере критически перепроверить выводы автора, так как «Беседа» была обнаружена в бумагах Мотовилова С. Нилусом, как известно, в 1903 г., то есть уже после смерти Соловьева⁹⁶.

же у Конта: «...собственный характер этого нового Великого Существа (Grand-Être), заключающегося в бытии, необходимо составленном из разделимых элементов, — все его существование основаны на взаимной любви, которая всегда связует его различные части без какого-либо расчета, никогда не способного заменить такого рода инстинкт» (Comte, A. (1967) *Système de politique positive*. Tome premier, Osnabruck, p. 329). Указанные наблюдения не позволяют нам согласиться с Н. К. Гаврюшиным, отождествляющим точку зрения самого Попова с изложенной им точкой зрения свт. Иоанна Златоуста, для которого, по мнению Попова, на первом месте всегда стояла конкретная личность как «совершенно отдельный атом», и представления которого о Церкви как о едином организме не были связаны «с той полнотой содержания, которая характеризует современные учения об обществе» (см. Гаврюшин Н. К. «Сила и слава Церкви»: И. В. Попов. С. 389–390).

91. Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 3. С. 145.

92. Pilch, J. (2018) *'Breathing the spirit with both lungs': Deification in the Work of Vladimir Solov'ev*. Leuven — Paris — Bristol.

93. Там же, с. 147–148.

94. Там же, с. 149, 201.

95. Там же, с. 209.

96. См.: О цели жизни нашей христианской: Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Киево-Печерская Успенская Лавра, 2013. С. 3.

Более обоснованной представляется в этом отношении позиция Р. Коутс, считающей, что, если «акцент в “Чтениях” и “Духовных основах” делался на реалистическом, онтологическом понимании обожения через причастие (*participation*), то «в поздней работе Соловьева по нравственной философии “Оправдание добра” (1897) он [акцент] смещается к преимущественно нравственному пониманию обожения как прогресса в добродетели, движимого человеческим желанием приблизиться к божественному совершенству путем подражания»⁹⁷.

Однако ни Пилч, ни Коутс не обращают внимания на тот факт, что встречающийся не один раз у Соловьева термин «обожение» никогда прямо не употребляется им там, где он говорит о таинствах, равно как и наоборот⁹⁸. Объяснение этому, как кажется, мы находим в одной из самых «церковных» работ Соловьева — «Духовные основы жизни», — где он подробно раскрывает свое понимание таинств и сравнивает их с материальной пищей, которую должен *самостоятельно* усвоить наш организм для поддержания жизни. Аналогичным образом и обожение достигается нашим *собственным* свободным действием, направленном на богоуподобление⁹⁹. Именно об этом (и вне всякого евхаристического контекста) прямо говорится в «Чтениях»: как Христос обожествляет свою человеческую природу, подчиняя человеческую волю воле божественной, так и человечество достигает обожения «самоотвержением человеческой воли и свободным подчинением се

97. Coates, R. *Deification in Russian Religious Thought. Between Revolution 1905–1917*, p. 76–77.

98. Ср.: Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 3. С. 180, 212, 222, 267; Т. 4. С. 41; Т. 9. С. 233.

99. Там же. Т. 3. С. 378. Вообще, понимание Соловьевым церковных таинств на всех этапах его пути трудно отделить от философской концепции «Чтений», согласно которой Божество стремится к обожению всего сущего постольку, поскольку когда-то «свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма» (Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 3. С. 147). Ср.: «В таинстве причащения личное тело Господа таинственным, но реальным образом становится объединяющим началом Его собирательного тела — общины верных. <...> из этого следует, что организм богочеловеческого воплощения... имеет... одно и то же субстанциональное основание — телесность Божественной Премудрости, поскольку она сокрыта и обнаружена в низшем мире: это — мировая душа, вполне обращенная, очищенная и отождествленная с самой Премудростью» (Соловьев В. С. Россия и вселенская Церковь. М., 1911. С. 366).

Божеству»¹⁰⁰; и именно такое понимание обожения мы находим в позднем «Оправдании добра»: «Безусловное значение человека основано, как мы знаем, на лежащей в *его разуме и воле* (курсив мой. — П. Х.) возможности бесконечного совершенствования, или, по выражению отцов церкви, обожествления (θῆωσις)»¹⁰¹.

Таким образом, этическая составляющая обожения у Соловьева явно доминирует над реалистической. Но то же самое мы обнаруживаем и у Попова¹⁰², и очевидно, что *идеалистическое обожение* в его трактовке достаточно тесно коррелирует с соловьевским представлением об обожении как конечной цели *богочеловечества*¹⁰³.

Высказав эти дополнительные наблюдения, можно перейти к выводам.

Выводы

Обобщая сказанное, мы должны будем разбить полученные выводы на две группы: одна из них будет касаться внутренней эволюции самого Попова, другая — значения его идей для будущего.

100. Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 3. С. 170, 172.

101. Там же, т. 8, с. 378.

102. Заметим, кстати, что в названных выше статьях Лот-Бородиной реалистическое обожение также остается в тени, что лишний раз подтверждает факт имплицитного влияния на нее поповских работ.

103. Ср. выше у Попова: если «ум есть носитель свободы, орган познания и руководитель чувства, то этим самым выдвигается элемент самостоятельности души, идущей навстречу божественной любви, которая нисходит к человеку». Еще одно подтверждение, если не очевидного влияния, то интереса Попова к соловьевскому наследию дают, как кажется, вполне наглядные параллели между его текстами и известной работой Соловьева «Смысл любви». Для этого достаточно сравнить вышеприведенные высказывания Попова об эгоизме мистической любви с соловьевским пассажем: «Так в любви мистической предмет любви сводится в конце концов к абсолютному безразличию, поглощающему человеческую индивидуальность; здесь эгоизм упраздняется только в том весьма недостаточном смысле, в каком он упраздняется, когда человек впадает в состояние глубокого сна» (Соловьев В. С. Полное собрание сочинений. Т. 7. С. 19) — а мысль о соединении двух самосознающих атомов, подобно двум шарикам ртути, сливающимся в один, — с соловьевским же утверждением, что конечный смысл любви заключается в сочетании «двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность» (там же, с. 24). Пилч, кстати, считает возможным, что «молодое поколение богословов откликнулось на некоторые работы Соловьева» (Pilch J. (2018) p. 201. Vgl.: p. 199–200). И здесь в свою очередь трудно признать правоту Коутс, утверждающей, что «мирская религиозная мысль и академическая наука были совершенно различны в их подходе к обожествлению» (Coates, R. *Deification in Russian Religious Thought. Between Revolution 1905–1917*, p. 61).

1. Рассматривая посвященные обожению работы И. В. Попова, мы можем констатировать достаточно серьезные сдвиги в интерпретации этой идеи у их автора. Изучение текстов показывает, что эти сдвиги хотя бы отчасти объясняются трудностью представить идею обожения как принадлежность не только монашеской, но и христианской жизни в целом. Начав с «оправдания» монашества в своей магистерской диссертации, со временем Попов все более критично относится к его «мистическому эгоизму», вследствие чего от работы к работе диссонанс между мистикой обожения, рассматривающей нравственное совершенство лишь как побочное средство к достижению мистического экстаза, и нравственной полнотой деятельной любви к ближним только закрепляется. Своего апогея он достигает в работе «Св. Иоанн Златоуст и его враги», где учитель Церкви предстает как совершенный репрезентант антиохийской «нравственной» школы, возвращающей Евангелие миру.

2. Важно, однако, что Попов не останавливается на констатации этого факта, а снова возвращается к идее обожения, придавая ей новое содержание. Для этого он разделяет древнецерковных авторов, традиционно относимых к неоплатонической или александрийской традиции на две группы: сторонников *реалистического* и *идеалистического* обожения. Если реалистическая форма обожения, основанная на церковных таинствах, мало привлекает его внимание, то адептам второй, идеалистической, он усваивает в том числе и искомый идеал свободного нравственного единства, — идеал, если и не полностью покрывающий собой цель обожения, то во всяком случае органично заключающийся в ней.

3. Главным репрезентантом концепции идеалистического (нравственного) обожения становится для Попова автор Ареопагитик. Чтобы представить его в этой роли, Попов опускает те сакраментально-иерархические элементы концепции Дионисия, на которые обычно обращают внимание другие авторы. Стремясь, в свою очередь, проинтерпретировать именно такую расстановку акцентов, мы невольно приходим к мысли о желании Попова не абсолютизировать в этом отношении достижения антиохийской школы (Златоуст), всемерно усилив в идеалистической форме обожения значение ее нравственной (а значит, и общехристианской) составляющей.

4. В поисках истоков предложенного в итоге Поповым понимания обожения мы можем указать на несколько моментов. Во-первых, это верность Попова взглядам, высказанным им еще в маги-

стерском сочинении, и восходящим к концепции нравственного монизма митр. Антония (Храповицкого). Во-вторых, это довольно заметная параллель с соловьевской идеей богочеловечества. В-третьих, это еще более очевидное знакомство с тезисами *Dogmengeschichte* А. Гарнака, предстающими, однако, в заключительной части «трилогии об обожении» в существенно переработанном виде.

5. Последнее наблюдение дает нам повод перейти от первой части выводов ко второй. Если Гарнак рассматривал идею обожения как гностико-эллинистическое отклонение от Евангельской истины (высоко оценивая, как помним, в этом отношении «нравственную» позицию антиохийцев), то Попов очевидно не только согласовал идею обожения со своими ранними уже сложившимися взглядами, но и явился *первым* в истории русской (и европейской) богословской мысли исследователем, оспорившим гарнаковский подход, обосновывая непротиворечивость концепта обожения нравственному евангельскому идеалу.

6. Хотя свои формы обожения (реалистическую и идеалистическую) Попов извлекает из первоначального «синкретического» единства религиозной жизни древней Церкви за счет выдвижения на первый план одних элементов и отодвигания в тень других, — мы видим, что его типология, созданная в начале XX века, полностью соответствует аналогичной типологии, предложенной в начале XXI в. Н. Расселом и являющейся сегодня общепризнанной. (Главное отличие, собственно, заключается в том, что если Расселу важно было указать на оттенки синтеза этих форм в патристической литературе, то Попову, напротив того, — выделить их для построения с их помощью собственной концепции.)

8. Наконец, следует напомнить, что вслед за «трилогией об обожении» Попов делает резкий интеллектуальный поворот и сосредотачивается на западной патристике: в 1917 г. он защищает докторскую диссертацию «Личность и учение блж. Августина», а в 30-е годы пишет монографию об Иларии Пиктавийском, опубликованную посмертно, — работы, по-своему также затрагивающие тему обожения. Последнее заставляет предположить, что итоги «трилогии об обожении» не вполне удовлетворили его самого, понуждая продолжить на новом материале поиски формулы истинно христианской жизни (ее выявление могло бы стать темой дальнейших исследований). При этом, как нередко бывает, «трилогия об обожении», отделившись от своего создателя, зажила своей собственной жизнью и, будучи прочитана автора-

ми диаспоры, послужила тому, чтобы именно они *первыми* обратили «внимание западных читателей на центральное место доктрины обожения в восточной православной традиции», — и это признание крупного современного ученого заставляет нас считать небесплодной работу по возвращению в научный оборот концептуальных наработок практически забытого сегодня русского патролога И. В. Попова.

Библиография / References

- Антоний (Храповицкий) митр.* Полное собрание сочинений: В 3 т. Казань, 1900.
- Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011.
- Голубцов С. А.* Стратилаты академические. М., 1999.
- Дионисий Ареопагит.* Сочинения. СПб., 2002.
- Лосский В. Н.* Спор о Софии. М., 1996.
- Оболевич Т.* Мирра Лот-Бородина: историк, литератор, философ, богослов. СПб., 2020.
- Попов И. В.* Естественный нравственный закон. Сергиев Посад, 1897.
- Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004.
- Соловьев В. С.* Россия и вселенская Церковь. М., 1991.
- Соловьев В. С.* Собрание сочинений: В 10 т. СПб., 1912.
- Флоренский П.* Столп и утверждение истины. М., 2003.
- Янъшев И., протопр.* Сущность христианства с нравственной точки зрения. СПб., 1877.
- Antonii (Khrapoviczkij) mitr. (1900) *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], in 3 vol., Kazan`.
- Coates, R. (2019) *Deification in Russian Religious Thought. Between Revolution 1905–1917*. Oxford.
- Comte, A. (1967). *Système de politique positive*, Tome premier, Osnabruck.
- Dionisij Areopagit (2002) *Sochineniia* [Works]. Saint-Petersburg.
- Florenskii, P. (2003) *Stolp i utverzhdenie istiny* [The Pillar and Affirmation of Truth]. Moscow.
- Gavryushin, N. K. (2011) *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety* [Russian Theology. Essays and Portraits]. Nizhnii Novgorod.
- Golubtsov, S. (1999) *Stratilaty akademicheskie* [Warriors of the Academy]. Moscow.
- Gross, J. (1938) *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de grâce*. Paris.
- Harnack, A. (1893) *Dogmengeschichte*. Freiburg und Leipzig.
- Keating, D. (2015) "Typologies of Deification", *International Journal of Systematic Theology* 17(3): 267–283.
- Losskii, V. N. (1996) *Spor o Sofii* [The dispute about Sofia]. Moscow.
- Obolevich, T. (2020) *Mirra Lot-Borodina: istorik, literator, filosof, bogoslov* [Mirra Lot-Borodina: Historian, Writer, Philosopher, Theologian]. Saint-Petersburg.

- Pilch, J. (2018) *'Breathing the spirit with both lungs': Deification in the Work of Vladimir Solov'ev*. Leuven — Paris — Bristol.
- Popov, I. V. (1897) *Estestvennyj npravstvennyi zakon* [The Natural Moral Law]. Sergiev Posad.
- Popov, I. V. (2004) *Trudy po patrologii* [Works on Patrology]. T. 1, Sergiev Posad, 2004.
- Russell, N. (2004) *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford.
- Solov'ev V. S. (1912) *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. V 10 t., Saint-Petersburg.
- Solov'ev V. S. (1991) *Rossiia i Vselenskaia Tserkov'* [Russia and the Universal Church]. Moscow.
- Yany'shev I., protopr. (1877) *Sushnost' khristianstva s npravstvennoi tochki zreniia* [The essence of Christianity from a moral point of view]. Saint-Petersburg.