

Теосис в патристической мысли

© В. Харламов, 2008
© А. Абрамов, 2008 (пер.)

Владимир ХАРЛАМОВ, Луисвилль, США



Владимир Харламов – доктор богословия (Drew University) и преподаватель истории христианства и христианской духовности в Sioux Falls Seminary (USA), специализируется в патристике и поздней античности. Среди его других академических интересов средневековое богословие, ислам и русская религиозная философия. Владимир является одним из редакторов тома *Theosis: Deification in Christian Theology* (2006) и автором книги *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole: The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite* (2009). Член-корреспондент Северо-Американского Патристического Общества и Американской Академии Религии.

Тема теосиса (или обожения) была глубоко и всесторонне развита в патристическом богословии. Средневековые богословы и магистерские реформаторы также не остались посторонними для этого учения. Однако, также как и во времена модернизма после эпохи Просвещения, внимание этих ученых было более обращено на строго рационалистическое обоснование аргументов, а большинство ссылок на всё, так или иначе относящееся к области мистицизма, было удалено из академического и приходского, простонародного дискурсов как иррациональное и ненаучное. Со временем данная тенденция привела к исчезновению из сферы богословского анализа многих тем, обсуждавшихся христианским богословием в течение веков. В число этих тем попала и теосиса. В результате, в обыденном, неакадемическом богословии прихожан для одних данный термин мог звучать как что-то богохульное и чрезмерно претенциозное, а для других – как абсурд и нечто нехристианское. Даже в патристике для некоторых ученых сам язык теосиса оказался настолько неприемлем, что в ряде английских переводов ранних христианских текстов, отрывки, освещающие эту тему, были либо пропущены, либо заменены альтернативными переводами.

Отклоняясь от этого радикального подхода к теме теосиса, в рамках которого она рассматривалась в христианском богословии как никогда не существовавшая, Адольф Гарнак и целая череда его последователей рассматривали теосис как одну из самых значимых концепций, повлиявших и на процесс эллинизации раннего христианства, и на превращение живой веры «в символ веры как предмета веры». С точки зрения Гарнака, это влияние на суть ранней веры превратило

«свет надежды Царства Небесного в доктрину о бессмертии и деификации»^[1].

На другой стороне спектра расположился ряд современных православных богословов, которые не только считают концепцию обожения истинно христианской, но которые это понятие рассматривают также в качестве специфически православного подхода к сотериологии, представленного патристическими авторами с самого начала. В отношении этих теологий теосиса, Жан Даниэль правильно указал на некорректность интерпретации ранних отцов церкви в свете более поздних отцов^[2].

Между такими двумя почти полярными взглядами на теосис, как, с одной стороны, являющейся вещью поистине христианской и пониманием концепции теосиса, с другой стороны, как только отражающей эллинизацию доктрины, находится более сбалансированное и исторически ориентированное исследование, представленное Юлесом Гроссом, опубликовавшим в 1938 году свой обширный труд по теосису греческих отцов^[3]. Во второй половине двадцатого века экуменический диалог и труды Иоанна Мейендорфа пробудили новый интерес к теме теосиса. Далее традицию интереса к теосису

продолжил Норманн Рассел. Публикация его переработанной диссертации знаменует собой краеугольный камень в исследовании учения о теосисе^[4]. Помимо исследовательских трудов, за последние двадцать пять лет интерес к понятию теосиса был проявлен в ряде диссертаций и публикаций, относящихся к исследованию отдельных христианских богословов. Успех первой Международной Конференции по Теосису, состоявшейся в Касперсенской Высшей Школе Университета Дрю в 2004 году, показал возросший интерес как со стороны ученых, так и со стороны простых членов церкви к этой теме христианской духовности. Материалы конференции были недавно опубликованы^[5].

Стивен Финлан и автор данной статьи стали редакторами ещё одного недавнего труда о теосисе^[6]. То, что могло бы быть невозможной задачей для одного ученого, с тем две данные книги справляются без проблем. Книги вмещают большое количество статей, широко освещающих тему обожения с различных сторон, начиная со времени патристики, Средневековья, Реформации и заканчивая современностью. Тема теосиса рассматривается с различных деноминационных и акаде-

^[1] Гарнак Адольф. История догматов, том 1. (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1997), 45.

^[2] Даниэль Жан. Введение к *La Deification de l'homme, selon la doctrine des Peres grecs* by Lot-Borodine, (Париж, изд-во «du Cerf», 1970), 15.

^[3] Гросс Юлес. Обожение христианина у греческих отцов церкви. *La divinisation du chretien d'apres les Peres grecs: Contribution historique tila doctrine de la grace* (Paris: J. Gabalda et Cie, 1938); Ещё одно исчерпывающее исследование по теме теосиса появляется в *Dictionnaire de spiritualite ascetique et mystique*, vol. 3. (Paris: Beauchesne, 1957), 1370-98. См. также: Н. Rondet, «La divinisation du chretien,» *Nouvelle Revue*

Theologique 17, nos. 5-6 (1949): 449-76, 561-88.

^[4] Рассел Норманн. Учение о деификации в греческой патристической традиции (Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

^[5] Кристенсен Майкл, Уитанг Джеффри. Michael Christensen and Jeffery Wittung, eds., *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions* (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2007).

^[6] Финлан Стивен и Харламов Владимир, редакторы. Теосис: Деификация в христианском богословии (Eugene, OR: Pickwick, 2006).

мических точек зрения, выходя далеко за рамки Восточного Православия и становясь более привычной и обсуждаемой в современном богословском дискурсе^[7].

Задача по выяснению, что конкретно патристические авторы понимали под тем, когда человек становится божеством, довольно сложна. Желание человека соединиться с божеством присутствует в качестве значимого элемента во многих религиозных традициях, и христианство здесь ничего нового не открыло. Однако, не каждая религия развивает, как это происходит в христианском богословии, концепцию обожения таким образом, что личность человека, при этом, продолжает сохранять свою идентичность. В соответствии с Псевдо-Дионисием Ареопагитом процесс обожения, посредством которого человек в конце концов оказывается в Божьем присутствии, есть «тайна, которую нельзя преподать, но она надежно помещает души в присутствие Божье»^[8]. «Тайна» обожения совпадает по времени с первыми богословскими формулировками в самой патристике. Сложный характер темы теосиса в обобщающей оценке Анны Вильямс:

[Парадигма теосиса] подтверждает *imago Dei* и воплощение как основу деификации и истолковывает теосис главным образом как знание, добродетель, свет и слава, участие и союз. У отдельных авторов таинства являются важной составляющей процесса те-

осиса; чаще же, важными являются такие человеческие качества, как интеллект и способность любить.

Если акценты на физическом измерении могут варьироваться, то относительно того, что причастие божественной природе влечёт за собой безгрешность тела, существует широкий консенсус. Более же всего, отцы указывают на различие между нетварным и тварным, а также на желание Творца, чтобы Его творение было причастно Его жизни и благу. Поэтому теосис хотя и предполагает наличие определенного стремления человека к обретению Божьих добродетелей и Его любви, всегда остаётся божественным даром, даром благодати.

Идея непрерывного приближения к Богу, неразрывности связи между жизнью настоящей и грядущей, присутствует в трудах всех отцов, но указания на полноту теосиса, цветущего уже в этой жизни, редки^[9].

С одной стороны, можно оспаривать, что понятие теосиса представляет собой верование, присутствующее в христианском богословии с самого начала и с тех пор вновь и вновь себя обнаруживающее. С другой стороны, среди раннехристианских авторов нет единого мнения о точном значении данного понятия. Первое богословское определение теосиса мы обнаруживаем только в шестом веке, во времена Псевдо-Дионисия Ареопагита, но и в этом случае определение далеко от совершенства^[10]. Открыто о теосисе начали

[7] См.: Олсон Роджер. «Деификация в современном богословии». *Theology Today* 64 (2007): 186-8.

[8] См.: Письмо 9.1 в Псевдо-Дионисии Ареопагите. Полное собрание сочинений, (New York: Paulist Press, 1987), 28.

[9] Нгейр Вильямс, Анна. Основа для объединения: Деификация у Фомы Аквинского и Григория Паламы, (New York: Oxford University Press, 1999), 31-32.

[10] См.: О Небесной иерархии, 1.3 (373D-376A) в Псевдо-Дионисии Ареопагите, 198.

говорить только во времена Климента Александрийского, в конце второго, начале третьего столетия, а серьёзное внимание это учение, как нечто отдельное от других доктринальных или богословских концепций того времени, привлекло к себе только позднее. Другими словами, понятие теосиса, или более правильно, тема теосиса, первые пять веков христианского богословия носила исключительно маргинальный характер. Зачастую дискурс о теосисе контекстуализировался в рамках развития тринитарных и христологических споров и о теосисе шла речь лишь на периферии таких богословских вопросов как полная божественность Иисуса Христа, бессмертие и вечная жизнь, образ Божий в человеке, освящение, искупление, сакраментальное богословие, а также общая и частная эсхатология. Все эти элементы христианского богословия показывают различные аспекты, связанные с темой теосиса. Потому представляется некорректным говорить о концепции теосиса как о чём-то едином: вместо этого, было бы правильно отметить, что данная тема существует в патристическом богословии во множестве вариаций, но которые могут быть представлены в трудах одного и того же автора одновременно. Следовательно, было бы неправильно применять термин «доктрина» к теосису, так как не существует никаких соборных решений, указывающих на конкретную доктрину теосиса, как не было в патристический период и никаких догматических споров касательно этой темы. Консенсус, существующий в современном Восточном Пра-

вославии относительно теосиса, или, по крайней мере, идея такого консенсуса, является скорее спекулятивным синтезом завершающей фазы византийского богословия, чем правильной исторической репрезентацией развития этой концепции. Как отмечает Эрик Осборн:

было бы также неверным принять всеобщее предположение о том, что традиция (теосиса) является гомогенной и что существует непосредственная преемственность между идеями греческих отцов второго, четвёртого и шестого столетий^[11].

Сама концепция теосиса выросла из постижения изначально практических сотериологического и христологического аспектов ежедневной жизни и духовности христиан. Христианские авторы часто отзывались о понятии обожения так, как если бы речь шла о чем-то хорошо знакомом всем христианам. Вероятно благодаря влиянию Афанасия Великого (296-373), обожение часто рассматривалось как понятие, принадлежащее народной религии, так как ему всё ещё недоставало логической систематичности. Подобное маргинальное применение темы обожения свидетельствует, что патристическими авторами она главным образом использовалась в качестве риторического приёма, как я и отмечаю в другой статье:

Нам не следует сбрасывать со счетов предполагаемый эффект шока, который должны были оказать на аудиторию их высказывания о теосисе, поражая их воображение сильными и ободряющими образами.

Если в Средние Века подобный эффект часто провоцировался упомина-

^[11] Осборн Эрик. Начала христианской философии, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 11.

нием горящего огня в аду, то у патристических авторов попытка разжечь религиозную страсть к духовной жизни и посвященности Иисусу Христу передавалась не менее шокирующими, но значительно более позитивно ориентированными утверждающими заявлениями. Особо обращалось внимание не на вечное осуждение, как воздаяние за греховную жизнь, но вечную жизнь в Боге, Божественное излечивающее прощение и восстановление гармонии всего творения. Акцент делался не на том, что произойдет с людьми, если они не будут слушаться Божьих повелений, но на том, что их ожидает, если они примирятся с Богом^[12].

Несмотря на энтузиазм отдельных христианских авторов в использовании терминологии теосиса, было очевидно, что подобное мнение о языке теосиса разделялось не всеми. Вплоть до появления византийского богословия в ранний период Средневековья лишь несколько патристических авторов пользовались данной терминологией за пределами Александрии и Каппадокии. Но даже и в самой Каппадокии Василий Кесарийский (ок. 330-379) и его младший брат Григорий Нисский (ок. 330 – ок. 395) были очень осторожны в использовании эксплицитного языка теосиса. Для выражения идей, близких к теме обожения, христианские авторы зачастую предпочитали употреблять язык причащения и общения с Богом, а не язык теосиса. Не было ничего необычного в том, если один и тот же патристический автор смешивал и

взаимозаменяемо использовал язык участия, причастия и деификации, чтобы передать сходные идеи. Использование терминологии обожения в богословии, было, похоже, делом личных приоритетов конкретного христианского автора, а не характерной особенностью патристической мысли в целом.

Должно быть также отмечено, что до Псевдо-Дионисия Ареопагита теосис не являлся элементом мистического богословия как такового, как и не являлся исключительно аспектом христианской сотериологии. Тем не менее, среди тех, кто, подобно Афанасию Великому и Григорию Назианзину (329/330-389/390), горячо отстаивал концепцию теосиса, вместе с теми, кто по отношению к этому учению вёл себя более настороженно и кто не придерживался этого учения вообще, мы вплоть до времени Нестория (родился после 351 – умер после 451) не встречаем ни одного патристического автора, кто бы открыто осуждал употребление этого понятия. Несторий в этом отношении представляет собой скорее исключение, и не является инициатором устойчивой тенденции в патристической традиции по отрицанию данного учения.

Исторический анализ развития темы теосиса и формирование свойственной ей специфической терминологии показывает, что это был постепенный процесс, далёкий от того, чтобы быть последовательным в развитии богословия. Частью богословской полемики теосис становится только на раннем этапе Средневековья. Богословское внимание к теосису тесно связано с трудами Псевдо-Дионисия Ареопагита (ок. 528). Псевдо-Дионисий Ареопагит не только заложил система-

^[12] Харламов Владимир. «Риторическое использование Теосиса в греческом патристическом богословии». В сборнике Кристегсена и Уитинга (редакторы): Причастники Божественной природы, *Partakers of the Divine Nature*, 127-28.

тические основания спекулятивного мистицизма, апофатической методологии, и своим очень сложным греческим языком обогатил христианский лексикон такими терминами, как «иерархия» и «мистическое богословие», но он также оказал и значительное влияние на дальнейшее развитие как Восточного, так и Западного богословий, в которых понятие теосиса стало одной из центральных тем.

Пытаясь остаться систематичным во всех своих подходах, Псевдо-Дионисий подобным же образом отнёсся и к терминологии теосиса и, таким образом, стал ключевой фигурой в деле превращения учения, имеющего прежде исключительно маргинальный характер в одну из наиболее самостоятельных богословских тем. Таким образом, в Псевдо-Дионисие Ареопагите, который мастерски последовательно интегрировал в одно целое как разные аспекты темы теосиса, так и большой набор других богословских вопросов, мы находим первую спекулятивную основу для богословия теосиса. Более, чем кто-либо до него, Псевдо-Дионисий Ареопагит подошел к понятию теосиса с точки зрения богословской систематической перспективы, с эксплицитно онтологическим, метафизическим, эпистемологическим, литургическо-сакраментальным и антропологическим выражением. Более того, Псевдо-

Дионисий не просто построил первое полноценное богословие теосиса, но и в свете ориентированности всего его богословия на масштаб вселенной, где присутствие Бога рассматривается как Причина и Источник для «красоты единства и гармонии целого», тема теосиса превратилась в мировоззрение теосиса^[13].

У Леонтия Иерусалимского (VI-й и VII-й века) дискуссия теосиса твердо утвердилась в контексте продолжающейся постхалкидонской борьбы как части технического вокабуляра для так называемого нео-халкидонского богословия. Получив дальнейшее развитие у Максима Исповедника (ок. 580-662), понятие обожение не только консолидировалось в качестве основной темы византийского богословия, но и стало глубоко интегрированной целью монашеского подвига в Восточном Православии.

Максим Исповедник успешно вписал космическую перспективу Псевдо-Дионисия Ареопагита в общую картину традиционных элементов обожения человека, и через это он добился более сбалансированного изложения богословия теосиса, в котором космическо-литургические, христологические и личностные аспекты теосиса составляют в основном сотериологическое выражение. Считая, что аскетическая цель человеческого благочестия долж-

[13] О Божественных именах. Полное Собрание Сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, 109.

[14] Бесстрастие или апатия (греч. *apatheia*) представляет собой традицию греческой аскетической мысли, берущей начало от Климента Александрийского. В контексте патристического богословия бесстрастие не следует понимать как апатию или безразличие. Когда человек освобождается от любых внешних или внутренних факторов (страстей), которые на него действуют, то

такое состояние является наивысшей духовной свободой. Таким образом, бесстрастие не является состоянием пассивности, но состоянием активной духовной бдительности. Часто, как это видим у Евагрия, понималось, что бесстрастия можно было достичь посредством обособления интеллектуально-духовных качеств человеческой природы от более низких её свойств. Максим Исповедник значительно модифицировал данную тенденцию.

на выражаться в форме бесстрастности^[14], Максим Исповедник не отделял более низкие части души и тела от общения с Богом, что, в свою очередь, представляло не только часть человека, но всю его природу в целом к обретению состояния обожения.

У Максима Исповедника мы находим согласование между принципами естественного закона (природного логоса), написанного закона (Писание) и духовного закона (воплощенный Логос). Логос (смысл или принцип) природный не заменяется или превозносится законом духовным, но он преобразуется, и, таким образом, актуализируется или исполняется. Максим Исповедник также объединяет свою идею реализации, базирующуюся на логосе, с пониманием роли Божественного Провидения в мире у Псевдо-Дионисия. Таким образом, логос каждой сущности в мире обретает эсхатологическую значимость, проявляющую себя в получении окончательного совершенства, которое, в случае с человеком, означает и восстановление первоначального, догреховного состояния, и продолжение процесса обожения. Единство Бога с Его творением проявляется через благодать как выражение божественной филантропии (человеколюбие), в основе своей покоящейся на христологическом фундаменте. Когда Логос полностью воспринял всю полноту человеческой природы, то это обстоятельство сделало людей способными полностью проникнуть в Бога и стать богом, но не на онтологическом

уровне. «В этом случае Бог и человек соединены без смешения на основе модели ипостасного союза во Христе»^[15]. Данное состояние представляет собой взаимный процесс Бого-человеческого *перихоресиса*. Далее, так как вся сотворенная вселенная разделена на нематериально-духовную и чувственно-материальную сферы, то только в человеке эти сферы пересекаются и соединяются, и только человек одновременно обитает в области чувств и области души. Такое уникальное положение в структуре тварного мира делает человека точной копией устройства всей вселенной. Человек, представляя собою микрокосмос, в ответ на воплощение Иисуса Христа становится способным играть роль посредника, служа цели примирения двух противоположных полюсов мироздания. Таким образом, космологическое, христологическое и антропологическое выражение сотериологической значимости теосиса объединяются в один обобщенный, одновременно и индивидуальный, и вселенский, процесс. Весь космос, во всей сложности своей стратификации, движется в направлении совершенству и обожению.

В конечном итоге, обожение является событием эсхатологическим, когда человек преобразившись, изменяется и становится способным, вместе с вечным причастием Божьей славе, к непрекращающемуся видению и созерцанию Бога лицом к лицу. Одновременно с этим, обожение является динамическим и, в своём роде, врожденным процессом человеческого восстановления, начинающегося в рамках контекста земной жизни человека. Обожение становится возможным благодаря тесному соединению Творца и тварной нематериаль-

^[15] Ларс Тамберг, Человек и Космос: Видение Максима Исповедника Lars Thunberg, *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 89.

ной природы человеческого существа, отражающей образ и подобие Бога. Внутренняя природа каждого человека и всё человечество, как коллективное целое, должны уподобиться Богу. Добродетельная созерцательная жизнь и бесстрашие являются целью для обретения богоподобия, а богоподобие часто понимается как теосис.

В патристическом богословии общепринято считать, что процесс обожения начинается с таинства крещения, то есть, таинства божественного рождения. Участие в евхаристии является ещё одним решающим компонентом процесса обожения, во время которого верующие причащаются реальности обоженого тела и крови Иисуса Христа. Духовная и физическая реальность таинств понимается как то, что адекватным образом усваивается, чтобы соответствовать композитной конституции (духовная и биологическая) человеческой природы.

Для отцов церкви Воплощение Иисуса Христа есть краеугольный камень человеческого спасения и космического примирения, в которых отношение Бога Отца, Его прощение, исцеление, восстановление и союз с Богом становятся существенно интегрированными аспектами обожения. Будучи Богом, Христос обожил Свою человеческую природу в момент Воплощения. Следовательно, Он – единственный в своем роде, являясь одновременно и тем, кто оживает, и тем, кто обоживается. Такой акт соединения в союз производит истинное единение Бога и человечества. Однако, если Логос явля-

ется Сыном Божиим и Богом по природе, то христиане становятся детьми Божьими через усыновление и, следовательно, богами по благодати.

Они никогда не станут богами в онтологическом смысле, каковым является только Бог Отец, Сын и Святой Дух в истинном смысле этого слова, обладающий самодостаточностью, то есть, только Он Бог вечный, не имеющий начала. Став богом, обожённый человек не перестаёт быть человеком; так же, как и Логос после Воплощения не перестал быть сосущным Отцу. В одном из своих посланий Афанасий Великий подчеркивает: «То, что приобщается, не может быть идентичным или подобным тому, от чего оно приобщается»^[16].

У отдельных патристических авторов статус человека, обретшего обожение, описывается как одухотворенное или ангелоподобное существование; позднее же, по общему согласию, предпочтение было отдано взгляду на обожение, имеющему статус выше ангельского. Если ангельский статус ограничен божественными энергиями и благодатью, то человек становится «причастником божественной природы»^[17]. Будучи причастником природы Бога, человек в конечном итоге обретает и становится вечным носителем таких божественных качеств, как бессмертие и безгрешность. Становясь по благодати богом, на онтологическом уровне человек изменяется и преображается, но, тем не менее, всё ещё продолжает оставаться человеком. Таким образом, обожение есть не отрицание, но, скорее, достижение наивысшей формы человек-

^[16] Афанасий Великий. Послание Африканским епископам 7. Athanasius, *The Letter to the Bishops of Africa* 7, in *Nicene and Post-Nicene Fathers* 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 4:492.

^[17] См., например, Иоанна Дамаскина. О Божественных изображениях 3.26. See, for example, John of Damascus, *On the Divine Images* 3.26. Cf. 2 Pet 1:4.

ности. Если первоначально человек был сотворен безгрешным, но с возможностью согрешить (что часто понималось, как если бы Адам и Ева были сотворены непорочными, но не совершенными), то в эсхатологический момент обожения человек, посредством возрождающей Божьей благодати, достигает статуса зрелости и совершенства и становится не только безгрешным, но и более не способным ко греху. Деификация, как указывает Норман Рассел в контексте Афанасия Великого, «подобно второму акту творения, осуществленного Создателем, но на этот раз, изнутри»^[18]. Однако зрелость, приобретенная человеком посредством обожения, не устраняет безграничного различия между Богом и человеком. Понимание фраз «примиренный с Богом» и «обоженный человек» в купе с идеей о безграничном расстоянии между Богом и человеком подразумевает возможность и желание для вечного все возрастающего участия в Боге. Темы никогда не прекращающегося динамического совершенствования в Боге и обретения видения Бога являются основными темами патристического мистицизма.

С возрастающим акцентом в патристическом богословии на трансценденности Бога и открытой поддержкой учения о сотворении *ex nihilo*, способность человека в причастии, либо разделении божественной жизни могло рассматриваться как нечто проблематичное. В современной науке, это зат-

руднение зачастую преувеличивается в свете более поздних паламитских элементов, появившихся в византийском богословии в четырнадцатом столетии. Григорий Палама, с тем, чтобы сохранить непостижимость божественной природы и познаваемость Божьих действий, ввёл различие между божественной сущностью и божественными энергиями. Некоторые первоначальные аспекты этого различия были предложены ещё Василием Кесарийским^[19]. Однако, вопреки общему предположению, Василий в своём богословии не представляет данное различие как последовательное учение, как нет его ни у Афанасия Великого, ни у других Каппадокийцев. Афанасий, например, заявляет: «Слово стало плотью для того, чтобы человек мог стать Богом»^[20]. Григорий Назианзин пишет, что дух человека – «частица, отколовшаяся от Бога»^[21]. Более того, после воскресения и вознесения Иисуса Христа в день Пятидесятницы, Святой Дух, по мнению Григория, явил Себя в жизни христиан на совершенно ином уровне: «[Дух Святой] более присутствует не только в энергиях, но, как мы могли бы сказать, в сущности, в связи с нами и обитая в нас»^[22]. Вопрос о том, каким может оказаться результат этого сущностного присутствия Бога Святого Духа в связи с нашим знанием о сущности Бога, Григорий оставляет открытым и даже не желает сформулировать «учение» церкви об этом предмете, но высказывает своё мнение:

^[18] Рассел. Доктрина деификации 172. Russel, *Doctrine of Deification*, 172.

^[19] Василий Кесарийский. Письмо 234.1. Basil of Caesarea, *Letter 234.1*.

^[20] Афанасий Великий. Против Ариан 2.59. Athanasius, *Against Arians* 2.59, in *Nicene and*

Post-Nicene Fathers 2, 4:380.

^[21] Григорий Назианзин. Кармина, 1.1.8.73. Gregory of Nazianzus, *Carmina* 1.1.8.73, PG 37:452.

^[22] Григорий Назианзин. Слово 41.11. Gregory of Nazianzus, *Oration* 41.11, in *Nicene and Post-Nicene Fathers* 2, 7:383.

По моему мнению, будет обнаружено, когда то, что внутри нас, которое является богоподобным и божественным, я имею ввиду наши ум и рассудок, должно соединиться со своим Подобием (Богом), и образ вознесётся до Архетипа, к Которому ныне только стремится. И в этом, я думаю, есть решение данной волнующей проблемы, то есть, «мы познаем, как и сами познаны»^[23].

В земной жизни человека Бог постижим только отчасти и только чрез Его божественное домостроительство, а именно, явление Бога в мире. Непознаваемость Бога есть та мотивация, побуждающая человека познать Бога. Одновременно с этим, через посредство очищения теосиса, человек приобретает способность, хотя и в неполной степени, познавать Бога как Он есть (другими словами, по сути) даже в течение этой жизни^[24].

В патристическом богословии апофатика не всегда, строго говоря, исходит из неоплатонизма. Для Афанасия Великого, абсолютное, трансцендентное единство божественной природы не является недостижимым, простым и пассивным Единым Плотина, но эта божественная простота скорее и является основной манифестацией самой божественной жизни с её коммуникативным присутствием в нашем мире. Существует фундаментальное онтологическое различие между Богом и Его творением; однако, апофатический аспект данного различия тесно связан с активной вовлечённостью Бога в жизнь Своего творения и активной

вовлечённостью человека в жизнь Бога, где разделение между природой Бога и Его деятельностью не могут быть строго дифференцированы. Для патристических авторов тварный мир является теофанией. Возможность коммуникации между Богом, трансцендентным и непознаваемым по Своей природе, и человеком лежит не в онтологической дифференциации между божественной сущностью и божественными энергиями, но в факте воплощения Логоса, когда две природы опосредуются и объединяются в личности Иисуса Христа. Тем не менее, причастность человека к божественной природе не делает с необходимостью Его природу познаваемой. Человек причащается природе Бога «настолько, насколько это возможно» для природы человека.

Природа Бога одновременно непознаваема и доступна. Бог и Его действия в этом мире лежат за пределами человеческой постижимости, и одновременно с этим, причастие человека божественной жизни является реальностью. В патристической мысли очень часто мы встречаемся с парадоксальным методологическим взаимодействием тем открытости и сокровенности Бога. Мы одновременно и знаем Бога, и никогда не сможем Его познать. Мы видим Бога и Он полностью невидим. Мы подобны Ему и в то же самое время являемся иными, по сути. Мы становимся божествами, но никогда не отождествимся с Ним. Для патристических авторов обожение это одновременно и фактический опыт жизни, и тайна. Тайна божественной любви к человеку.

^[23] Григорий Назианзин. Слово 28.17. Gregory of Nazianzus, *Oration 28.17*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers 2*, 7:294. Cf. Cor 13:12.

^[24] Григорий Назианзин. Слово 38.7. Gregory of Nazianzus, *Oration 38.7*.

Библиография

- Andia, Ysabel de. *Henosis: L'union à Dieu chez Denys L'Aréopagite*. Philosophia Antiqua 71. Leiden: Brill, 1996.
- _____. *Homo Vicens: Incorruptibilité et Divinisation de L'homme selon Irénée de Lyons*. Paris: Études augustinienes, 1986.
- Armstrong, A. H., ed. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1980.
- _____. *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. New York: Crossroad, 1986.
- _____. «The Escape of the One.» *Studia Patristica* 13 (1973): 77–89.
- _____. «Negative Theology.» *Downside Review* 95 (1977): 176–189.
- Balás, David L. «Christian Transformation of Greek Philosophy Illustrated by Gregory of Nyssa's Use of the Notion of Participation.» *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 40 (1966): 152–57.
- _____. Μετουσια Θεου: *Man's Participation in God's Perfections, according to St. Gregory of Nyssa*. Studia Anselmiana 55. Rome: Pontificum Institutum S. Anselmi, 1966.
- Berardino, Angelo Di, and Basil Studer, eds. *The Patristic Period*. Vol. 1 of *History of Theology*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1997.
- Bouchet, Jean René. «La vision de l'économie du salut selon S. Grégoire de Nysse.» *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 52 (1968): 613–44.
- Brakke, David. *Athanasius and Asceticism*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1998.
- Butterworth, G. W. «The Deification of Man in Clement of Alexandria.» *Journal of Theological Studies* 17 (1916): 157–69.
- Calendine, Caren F. «Theosis and the Recognition of Saints in Tenth-Century Byzantium.» Ph.D. diss., University of Wisconsin, Madison, 1998.
- Choufrine, Arkadi. *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of his Background*. New York: Peter Lang, 2002.
- Christensen, Michael J., and Jeffery A. Wittung, eds. *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2007; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.
- Chadwick, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Cullen, J. A. «The Patristic Concept of the Deification of Man Examined in the Light of Contemporary Notions of the Transcendence of Man.» Ph.D. diss., Oxford University, 1985.
- de Vogel, C. J. «Greek Cosmic Love and the Christian Love of God.» *Vigiliae Christianae* 35 (1981): 57–81.
- _____. «Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?» *Vigiliae Christianae* 39 (1985): 1–62.
- Dragas, George D. «Exchange or Communication of Properties and Deification: Antidosis or *Communicatio Idiomatum* and *Theosis*.» *Greek Orthodox Theological Review* 43 (1998): 377–99.
- Drewery, Ben. «Deification.» In *Christian Spirituality: Essays in Honour of Gordon Rupp*, edited by E. Gordon Rupp and Peter Newman Brooks, 33–62. London: SCM Press, 1975.
- Finch, Jeffrey. «Sanctity as Participation in the Divine Nature according to the Antenicene Eastern Fathers, Considered in the Light of Palamism.» Ph.D. diss., Drew University, 2002.
- Finlan, Stephen and Vladimir Kharlamov, eds. *Theosis: Deification in Christian Theology*. Princeton Theological Monograph Series 52. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2006.
- George, Martin. «Vergöttlichung des Menschen. Von der platonischen Philosophie zur Soteriologie der griechischen Kirchenväter.» In *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, edited by Dietmar Wyrwa and Barbara Aland, 115–55. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.

- Gross, Jules. *The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers*. Translated by Paul A. Onica. Anaheim, CA: A & C Press, 2002. Originally published in French as Gross, Jules. *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs: Contribution historique à la doctrine de la grace*. Paris: J. Gabalda et Cie., 1938.
- Keating, Daniel. *Deification and Grace*. Naples, FL: Sapientia Press of Ave Maria University, 2007.
- Kharlamov, Vladimir. *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole: The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2009.
- Kolp, A. L. «Partakers of the Divine Nature: The Use of 2 Peter 1:4 by Athanasius.» *Studia Patristica* 17 (1982): 1018–23.
- _____. «Participation: A Unifying Concept in the Theology of Athanasius.» Ph.D. diss., Harvard University, 1976.
- Larchet, Jean-Claude. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Cogitatio Fidei 194. Paris: Cerf, 1996.
- Lattey, Cuthbert. «The deification of Man in Clement of Alexandria: Some Further Notes.» *Journal of Theological Studies* 17 (1916): 257–62.
- Lot, Myrrha Borodine. *La Déification de l'homme, selon la doctrine des Pères grecs*. Paris: Cerf, 1970.
- Louth, Andrew. *Denys the Areopagite, Outstanding Christian Thinkers*. London: G. Chapman, 1989.
- _____. *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*. Vol. 1 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1995.
- Moutsoulas, Elias D. *The Incarnation of the Word and the Theosis of Man: According to the Teaching of Gregory of Nyssa*. Translated by Constantine J. Andrews. Athens: Eptalophos S. A., 2000. Originally published in Greek in 1965.
- Norman, Keith Edward. «Deification: The Content of Athanasian Soteriology.» Ph.D. diss., Duke University, 1980.
- Osborn, Eric. *The Beginning of Christian Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981.
- Otis, Brooks. «Cappadocian Thought as a Coherent System.» *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958): 95–124.
- Places, Édouard des, Irénée H. Dalmais, and Bardy, Gustave. «Divinisation.» In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 3:1370–98. Paris: Beauchesne, 1957.
- Popov, Ivan. *Ideia obozhenia v drevne-vostochnoi tserkvi* [The Idea of Deification in the Ancient Eastern Church]. M., 1909.
- Rondet, Henri. «La divinisation du chrétien.» *Nouvelle Revue Théologique* 17 (1949): 449–76, 561–88.
- Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Schurr, G. M. «On the Logic of the Ante-Nicene Affirmation of the Deification of the Christian.» *Anglican Theological Review* 51 (1969): 97–105.
- Winslow, Donald F. *The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus*. Cambridge, MA: Philadelphia Patristic Foundation, 1979.