



МАТЭРЫЯЛЫ
VI міжнародных
кірыла-мяфодзіеўскіх чытаньняў,
прысвечаных дням
славянскага пісьменства
і культуры

Частка 1, кніга 1

МАТЕРИАЛЫ
VI международных
кирилло-мефодиевских чтений,
посвященных дням
славянской письменности
и культуры

Часть 1, книга 1

Белорусский Экзархат
Русской Православной
Церкви
Европейский гуманитарный
университет
Факультет теологии им.
свв. Мефодия и Кирилла

Министерство культуры
Республики Беларусь

Белорусский государст-
венный университет
культуры



**VI Международные
Кирилло-Мефодиевские чтения,
посвященные Дням
славянской письменности и культуры**

(Минск, 25 – 26 мая 2000 г.)

*Материалы чтений
Часть 1, книга 1*



Минск 2001

УДК 2(063)
ББК 86
Ш 51

Редакционная коллегия:

Бендин А.Ю. (отв. ред.), Поздняков А.В. (зам. отв. ред.),
Самойлюк Т.А., Довгялло Г.А.

Прорись иконы свв. Кирилла и Мефодия Марии Гуськовой

Ш 51 **VI Международные Кирилло-Мефодиевские**
чтения, посвященные Дням славянской письменности
и культуры: Материалы чтений (Минск, 25-26 мая
2000 г.). В 2 ч. Ч.1, кн.1 /Европейский гуманитарный
ун-т, Бел. гос. ун-т культуры; Редкол.: Бендин А.Ю.
(отв. ред.) и др. – Мн.: Бел. гос. ун-т культуры, 2001. –
232 с.

ISBN 985-6579-44-9

Материалы Кирилло-Мефодиевских чтений освещают
вопросы развития современного богословского знания,
церковной истории, влияние “учителей словенских” на
культуру Беларуси.

ББК 86



© Европейский гуманитарный университет, 2001 г.
ISBN 985-6579-44-9 © Белорусский государственный университет культуры,
2001 г.

К ВОПРОСУ ОБ ОБОЖЕНИИ В УЧЕНИИ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НАЗИАНЗИНА

Идея обожения, имеющая основания в Священном Писании, развитая в богословии ранней Церкви св. Иринеем Лионским и св. Афанасием Александрийским и нашедшая свое яркое выражение в богословии св. Григория, "составляла самое зерно религиозной жизни христианского востока" (1). Бесспорно, что важнейшим источником учения св. Григория об обожении бы ли рассуждения его христианских предшественников, в первую очередь св. Афанасия. Св. Афанасий рассматривал учение о Боге с точки зрения сотериологии, поскольку утверждение учения о спасении было главным в богословствовании св. Афанасия (2). Отстаивая единосущие Сына Отцу, он исходил из возможности обожения человека. Развивая мысль св. Иринея, св. Афанасий писал: "Бог вочеловечился, чтобы человек обожился" (3). Именно эту идею полагал в основание своего учения о Божестве Сына Божия и Святого Духа и св. Григорий Назианзин (4), Термин "обожение" звучит у него так часто и последовательно, как ни у кого из его предшественников (5) Однако внешнее выражение, словесное оформление св. Григорием этого учения подводит нас как будто к необходимости признания еще одного источника его учения об обожении. Речь идет о философском наследии языческого философа Плотина.

Говоря о возвышении души в мир истинно-сущего и достижении экстатического состояния, Плотин отмечал: "Душа, устремленная к Богу и пришедшая к Нему, начинает жить совсем иной жизнью, ибо становится участницей в Его жизни... все прочее отмечает... чтобы утвердить себя все цело в одном Боге и стать едино

с Ним" (6). В состоянии этого единения человеку кажется, что он сам как бы обратился в Божество (7). И достижимо это через освобождение от тяжести телесных уз. Э. Целлер усматривал в учении Плотина о возвышении души в сверхчувственный мир три ступени. Первая ступень – это очищение, отрешение от тела и всего связанного с ним, в том числе от внешней деятельности, Вторая ступень – это диалектика, то есть мышление, имеющее предметом идеи, сущность вещей и Ум. Но цель восхождения – Первоединое, находящееся за пределами мышления. Поэтому третьей ступенью является достижение состояния безсознательности, экстаза, когда происходит непосредственное соединение с Первосуществом, преодоление границы между субъектом и объектом (8). Это созерцание Божественного света сообщает человеку обожение. Впрочем, в земной жизни состояние это редко и мимолетно, сам Плотин пережил его только четыре раза, достигая его без всякого напряжения сил (9). Опираясь на свой внутренний опыт, Плотин свидетельствует, что в общении с Первоединым – "наше блаженство и совершенство... Жизнь обычная, без общения с Богом, есть лишь тень, слабое подобие этой истинной жизни... Душа, устремленная к Богу и пришедшая к Нему, начинает жить совсем иной жизнью, ибо становится участницей в Его жизни"(10). Такое мистическое обожение, как непосредственное соприкосновение с Божеством, не нуждается ни в каких посредствах и посредниках, и уже в этом его большое отличие от христианского учения об обожении. Так можно ли считать философию Плотина одним из источников богословия св. Григория?

В своей книге "Идея обожения в древневосточной Церкви" профессор И. В. Попов условно выделил два направления в христианском освящении учения об

обожении, которые называет реалистическими и идеалистическими формами идеи обожения. "Исходной точкой для первого служила обоженная плоть Христа, для второго – христианское учение о Боге в неоплатонической обработке" (11). С точки зрения этого ученого, в творениях св. Григория идеалистический элемент преобладает, хотя встречаются и реалистические формулы, "особенно в тех случаях, когда речь идет об обожении человечества Христа и о всеобщем воскресении" (12). Действительно, литературное сходство некоторых высказываний св. Григория с определенными философскими текстами способно произвести большое впечатление. Очень часто св. Григорий выражается словами, близкими к неоплатонической традиции. В 21 слове св. Григорий пишет: "Что солнце для существ чувственных, то Бог для духовных... Бог есть последнее из желаемых, успокоение всех бывших умозрений, Кто успел с помощью рассудка и умозрения, расторгнуть вещество и плотское (если назвать так) облако, или покрывало, приблизиться к Богу, сколько доступно человеческой природе, и соединиться с чистейшим светом, тот блажен по причине как восхождения отселе, так и тамошнего обожения, к которому приводит истинное любомудрие и возвышение над вещественною двойственностью ради единства, умопредставляемого в Троице" (13). В параллель приведем цитату из 6-ой Эннеады Плотина: "Все мы должны стремиться возвыситься, вознестись, как бы освободиться от тяжести связывающих душу телесных уз, и все силы употребить на то, чтобы всем нашим существом соединиться с Богом... Кто удаивается такого единения, тот зрит Бога, зрит в нем самого себя – просветленного, в сиянии духовного света, даже более – видит себя, как сам свет – чистый, тонкий, легкий... Он

не усматривает, не различает, не воображает никакого двойства, став совсем иным, перестав быть тем, – чем был... Поглощенный созерцаемым, он становится едино с ним" (14). Итак, внешнее сходство просто поразительно. Однако, проводя подобные параллели, мы должны рассматривать слова св. Григория с учетом того контекста, в котором употребляются эти слова, с учетом вполне определенного христианского мирозерцания, совершенно отчетливо просматриваемого в других местах творений св. Григория. Для этого приведем еще один пример.

Профессор И. В. Попов в качестве иллюстрации, отражающей процесс интеллектуального восхождения к Богу, связанного с развитием интенсивного чувства (15), приводит отрывок из 38 слова св. Григория. "Как некое море сущности, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве, одним умом ... через набрасывание некоторых очертаний, оттеняется Он один в какой-нибудь облик действительности, убегающий прежде, нежели будет уловлен, и ускользающий прежде, нежели умопредставлен" (16). В этой цитате можно усматривать множество скрытых параллелей. Например, видеть влияние Платона, говорившего об умопостигаемом мире как открытом море красоты (17), или вспоминать слова Плотина о сверхчувственной природе как бесконечной вечной жизни, природе неустанной и неистощимой, кипящей жизнью и переливающейся через край, а также о погружении мыслью в единое всеобъемлющее сущее для того, чтобы стать подобным всеобъемлющему сущему (18). Все это не может не приходиться на ум, но все это лишь литературные параллели. В самом ближайшем контексте этот текст задан темой непостижимости Бога и был призван оттенить величие тайны Боговоплощения (а 38 слово как раз

и посвящено именно этой теме), в котором Бог принимает человеческую плоть, становится видимым, истощается, чтобы человек стал участником полноты Его (19). Св. Григорий прямо говорит, что в Боговоплощении была обожена и плоть человеческая. Именно в этом – а в отношении к телу – отчетливо проступает различие между учением об обожении Плотина и св. Григория.

Очень сильно волновала св. Григория проблема соединения в человеке "худшего" с "лучшим" – образа Божия, или души, с перстью, или телом. Тайна двуединства человека мучительна переживалась св. Григорием. В стихотворном слове "О человеческой природе" он писал: "Вчера, сокрушенный своими скорбями, сидел я один вдали от людей, в тенистой роще, и снедался сердцем... ты, душа моя, кто, откуда и что такое? Кто сделал тебя трупоносицею, кто твердыни узами привязал к жизни, кто заставил непрестанно тяготеть к земле? Как ты – дух смешалась с дебелостию, ты – ум сопряглась с плотию?.. Я образ Божий и родился сыном срама" (20). Когда читаешь эти строки, невольно вспоминаются слова Плотина: "Так случалось много раз: как бы восходя из собственного тела в самого себя, самососредоточившись и отворотившись от всего внешнего, я созерцал чудесную красоту... обретая единство с Божественным, в этом дивном своем состоянии я духовно достигал верховных сфер. Но увы, наступал момент, когда дух нисходил в область рассудка, и, вспоминая о своем пребывании в сверхчувственном мире, я задавался вопросом, в чем причина моего падения, как душа вошла в мое тело и каким образом она, уже находясь в теле, все равно остается высшей сущностью" (21). Очень часто св. Григорий нелестно отзывается о телесном составе человека, называет

его в сравнении с лучшим, то есть душой, – худшим (22), грязью (23), гробом (24) и т. д. Но говоря так, св. Григорий опирается на опыт жизни в мире, искаженном, испорченном грехом. Св. Григорий не мог бы сказать вместе с Плотинем, что наше первоначальное состояние, то есть состояние в тот период, когда мы были еще душами, не родившимися в телах, было совершенным, но ухудшилось из-за присоединения к природе не-сущего, то есть воплощения (25), не мог бы сказать этого уже потому, что вполне определенно отрицал идею предсуществования душ. "Как эллин, – пишет прот. Г. Флоровский, – Григорий недоумевает о связи ума и персти, Но знает, чего не знали эллины, что тело есть творение Божие, что темницею для ума тело становится через падение" (26).

Чаще всего, когда св. Григорий говорит о вражде плоти против духа, он имеет в виду не просто противостояние вечного и временного, но противостояние греха (дьявола) воле Божией: "Одно повелевает мне плоть, другое – заповедь, одно – Бог, другое – завистник, одно – время, другое – вечность. А я делаю, что ненавижу" (27). Тело первозданного человека было отлично от тела человека, поврежденного грехом: "Душе пагубный грех истребил в человеческом теле все, что было вложено небесного, и хитрый змий царствует над людьми" (28). Неоднократно подчеркивает св. Григорий особую миссию, которую имеет душа по отношению к телу. Душа должна стать руководительницей плоти, должна быть для тела тем же, чем Бог является для души (29). Но и само по себе тело имеет высокое достоинство, поскольку оно сотворено Богом и дано человеку по благой Божественной воле, а наипаче потому, что наше тело было воспринято Самим Христом: "Мы обязаны заботиться о теле, сем сроднике и сослужителе

души (ибо хотя я и винил его, как врага, за то, что терплю от него, но я же люблю его, как друга, ради Того, Кто соединил меня с ним), и притом – заботиться о теле ближних ... Ибо все мы едино в Господе" (30). По словам архимандрита Киприана (Керна), св. Григорий о телесной части человеческого существа говорит очень возвышенно: "Эллинистов он упрекает в том, что для них была невероятна светозарность плоти ... Истинная духовность выражается не в презрении к телу, а в одухотворении всего психофизического состава человека" (31). Итак, обожение для св. Григория – это не освобождение от материи, от плоти, хотя он иногда высказывается о плоти как помехе боговидения, обожение для него – это преображение цельного человека, двуединого в своем составе. Такое обожение в своем основании имеет Боговоплощение.

В третьем слове он говорит, что служение пастыря должно принадлежащего к горнему чину, то есть каждого человека, "соделать Богом и причастником горнего блаженства... для сего Бог примесился к плоти" (32). "Со Христом должно мне спогребстись, со Христом воскреснуть, Христу сонаследовать, стать сыном Божиим, даже Богом", - пишет Святитель в седьмом слове (33). "Происшедший есть Бог и с воспринятым от Него, единое из двух противоположных – плоти и духа, из которых Один обожил, другая обожена" (34).

Св. Григорий учит, что ради обожения мы получили бытие (35). Но обожение – это не просто интеллектуальное восхождение к Богу, не просто непосредственное мистическое соединение с Ним, обожение подается в таинствах (36). Наконец, к обожению ведёт и добродетель, напри мер, подражание Божию человеколюбию: "Ты можешь стать богом, ничего не сделав: не пропускай случая к обожению... Одно вместо всего принеси, принеси человеколюбие, которым Бог благоугождается больше, нежели всем прочим" (37).

Философия Плотина, таким образом, не могла быть идейным источником для богословия св. Григория. Все очевидные параллели имеют внешний, литературный характер. И если говорить о некоем общем основании учения св. Григория и Плотина об обожении, то этим основанием может быть осознание болезненного, греховного состояния человека и окружающего мира, жажда и поиск Божественного совершенства, блаженства и спасения. У св. Григория все эти внутренние переживания и стремления находили свое разрешение и успокоение в данных Откровения и благодатной церковной жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Попов И. В. Идея обожения в древневосточной Церкви. М., б. г.
2. Киприан (Керн), архим. Золотой век Свято-Отеческой письменности М., 1995. С. 37.
3. Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова. Гл. 54 // Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. М., 1994. С. 260.
4. Св. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 458-459.
5. Иларион (Алфеев), иеромонах. Жизнь и учение святого Григория Богослова. М., 1998. С.383.
6. Эннеады. VI, 9, 9 // Плотин. Эннеады. Киев, 1995. С. 367.
7. Там же. С. 368.
8. Целлер Э. Очерки истории греческой философии. М., 1996. С. 292-293.
9. Порфирий. Жизнь Плотина, 23 // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях великих философов. М., 1979. С. 475.
10. Эннеады. VI, 9, 9 // Плотин. Эннеады. С. 366.
11. Попов И. В. Указ. соч. С. 6.
12. Там же. С. 22.
13. Св. Григорий Богослов. Собрание творений. Т. 1. С. 306.
14. Эннеады. VI,9,9-10 // Плотин. С. 367-368.
15. Попов И. В. Указ. соч. С. 43-44.
16. Св. Григорий. Собрание творений. Т. 1. С.524.
17. Зяблицев Г., свящ. Платон и святоотеческое богословие // Богословские труды. Сб. 32. М., 1996. С. 246.
18. Эннеады. VI, 5, 12 // Плотин. Эннеады. С. 258.
19. Св. Григорий. Собрание творений. Т. 1. С. 529.

20. Там же. Т. 2. С. 41, 43.
21. Эннеады. IV, 8, 1 // Плотин. Эннеады. С. 113.
22. Св. Григорий. Собрание творений. Т. 1. С. 29.
23. Там же. С. 208.
24. Там же. С. 174.
25. Эннеады. VI, 5, 12 // Плотин. Эннеады. С. 259.
26. Флоровский Г. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 102.
27. Св. Григорий. Собрание творений. Т. 2. С. 38.
28. Там же. С. 35.
29. Там же. Т. 1. С. 30, 240.
30. Там же. С. 209.
31. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 150-152.
32. Св. Григорий. Собрание творений. Т. 1. С. 32.
33. Там же. С. 175.
34. Там же. С. 667.
35. Там же. С. 122.
36. Там же. С. 359.
37. Там же. С. 259-260.