

Священник Александр ДОМРАЧЕВ,  
магистр богословия, преподаватель СПДС,  
игумен ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов)

## КОНЦЕПЦИЯ ОБОЖЕНИЯ В ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ И В РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЯХ ДРЕВНЕГО МИРА

Учение об обожении (греч. *θεώσις*) — одна из главных богословских установок Православия. Эту мысль можно встретить у абсолютного большинства современных православных богословов. Так, у одного из наиболее авторитетных православных богословов XX века В. Н. Лосского в «Очерке мистического богословия...» можно найти недвусмысленные указания на важность установки на феозис: «В противоположность гностическому познанию, где это познание само по себе является целью гностика, христианское богословие в конечном счете всегда только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом, или обожение, о котором говорят восточные отцы»<sup>1</sup>. Развивая свою мысль, Лосский подчеркивает, что обожение — это не только центр практической жизни христианина, не только пункт сближения «теории и практики», то есть богословия и мистики, но и то положение, которое отличает христианина от «нехристианина», — это центр догматики.

Той же точки зрения придерживается протопресвитер И. Мейендорф в своей книге о святителе Григории Паламе. Именно обожение становится для святителя Григория осно-

---

<sup>1</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. СТСЛ, 2012. С. 12.

вой критики языческих философов и противников паламизма, представляя собой новые отношения между человеком и Богом, установленные воплощением, смертью и Воскресением Христа. «Эти новые отношения заключаются главным образом в том, что человеку дано жить общей жизнью с Богом, соединяться с Ним, “обоживаться”. <...> Обожение было для них [для афонских монахов] объективной реальностью, ставшей доступной в истории благодаря личности Иисуса Христа; оно оказывалось, таким образом, незаслуженным и сверхъестественным даром, связанным с принесенным Христом спасением»<sup>2</sup>.

Следующим примером важности темы феозиса могла бы послужить цитата из известного церковного историка Ярослава Пеликана: «Спасение, понимаемое как обожение, являлось средоточием христианской веры и библейской вести»<sup>3</sup>. Но то, что сейчас является общепринятым мнением, вовсе не было очевидным в богословии до начала XX века. Если мы возьмем формулу «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом» и начнем искать ее в трудах русских богословов XVIII–XIX веков, то вряд ли ее обнаружим. Более того, для богословия протестантского или католического данная формула будет иметь языческий привкус, так как Бог трансцендентен миру и ничто тварное не может быть Божественным. Западное христианство не признает обожения как антропологического идеала<sup>4</sup>. А наше богословие в Синодальный период находилось под сильным влиянием западного, и возвращение к концепции обожения связано с возвращением русского богословия к византийским истокам.

---

<sup>2</sup> Мейендорф И., *прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 219.

<sup>3</sup> Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 2. М., 2009. С. 10.

<sup>4</sup> См.: Ферберн Д. М. Иными глазами... Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие. Корнын, 2003. С. 136.

Новомученик Иоанн Попов имел все основания в начале XX века заявить: «Идея обожения, **которая в современном богословии является совершенно забытой** [здесь и далее выделено мной. — *Свящ. А.Д.*], составляла самое зерно религиозной жизни христианского Востока»<sup>5</sup>. Сам И. Попов при этом считал, что существует две формы идеи обожения: реалистическая и идеалистическая. «В церковной литературе первое направление представлено сочинениями ранних малоазийских писателей, а потом творениями святых Иринея, Афанасия Александрийского, Кирилла Александрийского и остатками литературы монофизитов. Второе отразилось в трудах Климента Александрийского, Оригена, каппадокийцев, Псевдо-Дионисия Ареопагита, преподобного 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 всеми умами и привлекавшего все сердца... Исходной точкой для первого служила обоженная плоть Христа, для второго — христианское учение о Боге в неоплатонической обработке»<sup>6</sup>.

Данная концепция И. Попова выглядит несколько искусственной, если не прямо ошибочной. Для Оригена, каппадокийцев или преподобного Максима Исповедника телесное воплощение Христа имело первостепенное значение и служило отправной точкой в их размышлениях об обожении как цели человека. В то же время указание на неоплатонизм представляет интерес, так как в античном язычестве действительно присутствует схожая концепция, которая могла оказать влияние на восточнохристианское богословие. В любом случае, прежде чем говорить о концепции

<sup>5</sup> Попов И. В. Идея обожения в древневосточной Церкви // Попов И. В. Труды по патрологии. Т. I. Сергиев Посад, 2004. С. 17.

<sup>6</sup> Там же. С. 19.

обожения в христианском богословии, необходимо проанализировать тот культурный контекст, в рамках которого данная концепция возникает. То, что восточное богословие было синтезом библейской традиции и античной культуры, особых сомнений не вызывает, особенно если мы обратимся к богословию византийскому. И есть соблазн считать концепцию обожения заимствованием из античной мудрости. Именно так поступают многие западнохристианские критики Православия. Но насколько верна такая критика?

Конечно, невозможно игнорировать влияние античной философии на всю интеллектуальную культуру Запада в общем и христианство в частности. Вполне закономерно задаться вопросом о том, а была ли концепция обожения в античной традиции. Если взять мифологический уровень, то можно привести немало примеров того, как человек становится богом. Можно вспомнить пример Ахиллеса или Геракла, людей, вырвавших бессмертие и ставших полубогами: уже Гесиод называет так (ἡμιθεο) род героев, созданных Зевсом (Труды и дни, 158–160). Но здесь мы имеем дело со своеобразным самообожением, то есть с выходом за пределы человеческой природы посредством подвига. Эту концепцию самообожения мы находим уже в древнейшем эпосе о Гильгамеше.

Гильгамеш ведет себя как «человек, проходящий обряд инициации, каковой должен завершиться тем, что подвергающийся этому обряду обретает статус полноценного человека, получающего право владеть собственностью и жениться. То есть способствовать коллективной бессмертии рода»<sup>7</sup>. Но Гильгамеш ищет личного бессмертия и не находит. В данном случае мы впервые в мировой литературе сталкиваемся со стремлением человека стать бессмертным и уподобиться богам. Но для Гильгамеша это невозможно.

---

<sup>7</sup> Бузина Т.В. Самообожение в европейской культуре. СПб., 2011. С. 25.

*Гильгамеш! Куда ты стремишься?  
Жизни, что ищешь, не найдешь ты!  
Боги, когда создавали человека, —  
Смерть они определили человеку,  
Жизнь в своих руках удержали*<sup>8</sup>.

Как известно, Гильгамеш бессмертия не нашел и стал подобным всем людям в своей смерти. Для мировоззрения человека Древнего мира «бессмертие оказывается коллективным бессмертием рода, в котором одно поколение приходит на смену другому, таким образом обеспечивая безличное бессмертие рода как целого»<sup>9</sup>. В архаическом мировоззрении между миром богов и людей пролегает четкая граница, не позволяющая смертному человеку стать бессмертным божеством. Если взять древнеегипетский культ фараона, то и в нем фараон обожествляется как воплощение божественного порядка, противопоставляемого хаосу «первичных вод», укрощаемых его мощью. То, что фараон умирал, не было для египетского мировоззрения проблемой: во-первых, это означало, что он становится Осирисом, царем и богом загробного мира, во-вторых, на земле оставался его сын, отождествляемый с богом Гором, который начинал свое правление с нулевой отметки, с начала времен<sup>10</sup>. Фараон мыслился как посредник между миром богов и людей, так как именно через него боги являли себя в мир. «На всем протяжении истории Египта между богами и фараонами как бы существовал неукоснительно соблюдавшийся нерушимый “договор”, основанный на принципе “do ut des” (“даю, чтобы ты дал”), — боги даровали фараону долголетие, личное благополучие и процветание государства, фараон же, со своей стороны, обеспечивал богам соблюдение культа, строительство храмов и т. д. Естественно, он делал это не единолич-

<sup>8</sup> Эпос о Гильгамеше. СПб., 2006. С. 65.

<sup>9</sup> Бузина Т. В. Указ. соч. С. 27.

<sup>10</sup> См.: Франкфорт Г. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб., 2001. С. 84.

но — происходил взаимный обмен услугами “между миром богов и Египтом в целом”, однако осуществлять миссию посредника между богами и людьми был призван фараон — “богочеловек”, приближенный к богам обстоятельствами своего появления на свет»<sup>11</sup>.

Обожествление фараона в Египте — это, скорее, очеловечивание божественного. Как справедливо отмечает Г. Франкфорт, подчеркивая мимоходом, что египтяне упивались человечностью своих богов, египтяне были не монотеистами, а монофизитами, для которых не было существенной разницы между человеческой, животной и божественной природой<sup>12</sup>. Однако именно в Египте впервые появляется концепция бессмертной души, или «ба». «Ба — так называлось воображаемое существо, представлявшее душу человека и душу богов. Насколько можно судить по “Текстам пирамид”, слово “ба” имело два значения: оно было своего рода синонимом для слова “бог” и вместе с тем означало что-то вроде “душа”»<sup>13</sup>. Примечательно, что в эпоху Древнего Царства считалось, что «ба» обладает только фараон.

Любопытно, что «Ба, которое мы обычно переводим как “душа”, была еще грекам известна под именем *баи*»<sup>14</sup>. Возможно, именно поэтому древние греки считали, что египтяне первые заговорили о бессмертной душе. Так, Геродот писал: «Египтяне также первыми стали учить о бессмертии человеческой души. Когда умирает тело, душа переходит в другое существо, как раз рождающееся в тот момент. Пройдя через [тела] всех земных и морских животных и птиц, она снова вселяется в тело новорожденного ребенка. Это круговращение продолжается три тысячи лет. Учение это заимствовали

---

<sup>11</sup> Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта. СПб., 2000. С. 218.

<sup>12</sup> См.: Франкфорт Г. Указ. соч. С. 85–86.

<sup>13</sup> Там же. С. 270.

<sup>14</sup> Кеес Г. Заупокойные верования древних египтян. СПб., 2005. С. 59.

некоторые эллины, как в древнее время, так и недавно»<sup>15</sup>. Данное высказывание очень важно, так как оно показывает общеантичную тенденцию считать, что подлинные истоки мудрости идут из Египта и глубин Азии. Однако, как справедливо заметил немецкий египтолог Герман Кеес, «постулаты, то есть бессмертие души и представления о ее перевоплощениях, очерчены верно. Но философская оболочка, сама система, являются греческими, даже если предпочтение в ее открытии отдать египетской мудрости. Геродот явно намекает в своем комментарии на учение Пифагора о бессмертии и на встречающееся у Эмпедокла, а позднее оформленное Платоном учение о переселении душ с его 3000-летним периодом очищения, которое было на самом деле чуждо египетским воззрениям»<sup>16</sup>.

Для античного мировоззрения также характерно, что божественный и человеческий миры не отделялись друг от друга непреодолимым барьером. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в Листре после исцеления калеки народ, увидев, что сделал Павел, возвысил свой голос, говоря по-ликаонски: боги в образе человеческого сошли к нам. И называли Варнаву Зевсом, а Павла Ермием, потому что он начальствовал в слове (Деян. 14, 11–12). Наделение человека божественными почестями было относительно поздним явлением, первоначально люди (в греческом мире поклонялись примерно 80 историческим лицам, благодетелям полисов) в качестве получателей культа четко отделялись от богов. По-видимости первым удостоившимся божественного культа был Лисандр; по сообщению Плутарха, «ему первому ставили жертвенники греческие города, как богу, и приносили жертвы; ему первому пели пэаны» (Лисандр, XVIII, 4). Впоследствии, после завоеваний Александра, практика оказания царям божественных почестей стала обычным делом,

<sup>15</sup> Геродот. История. II. 123.

<sup>16</sup> Кеес Г. Цит. соч. С. 13.

что было связано во многом с переосмысленным влиянием Востока. Видимо, это и подтолкнуло Эвгемера к тому, чтобы предположить, что все боги, которым поклонялись греки, когда-то были великими правителями или героями. Эвгемеризм был подхвачен христианскими авторами — современниками Климента Александрийского как способ показать, что античные боги — это всего лишь люди, удостоившиеся за свои заслуги божественных почестей. То же самое касалось и восточных культов; так, Климент Александрийский пишет: «Из индусов некоторые следуют заповедям Будды, которому за выдающиеся его добродетели воздают божеские почести» (Строматы, I, 71.6).

Наибольшего размаха божественные почести в отношении отдельного человека получили в культе императора, являвшегося фигурой абсолютной власти, присутствовавшего во всех уголках империи посредством изображений. Культ правителя не был, как отмечает Норман Рассел, простой формальностью, для его грекоязычных приверженцев царь и был живым богом, в отношении которого смешивались чувства страха, благодарности и преданности<sup>17</sup>. Так же верно было и то, что божественные почести адресовались не столько человеку, сколько занимаемому им месту и той роли, которую он играл в обществе, — Рассел приводит пример Димитрия Полиоркета, в честь которого слагали такие торжественные гимны:

*Другие боги либо далеко,  
Либо у них нет ушей,  
Либо они не существуют,  
либо не обращают на нас внимания;  
Но тебя мы видим перед собой,  
Не изготовленным из дерева или камня, но реального*  
(Атений, Deipnosoph, 6, 253e).

---

<sup>17</sup> См.: Russel N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. NY, 2004. P. 18.



Но затем, когда популярность правителя пошла на убыль, афиняне отворачиваются от своего «бога» и отказывают ему в почестях<sup>18</sup>.

К этой эллинистической форме культа правителя восходит культ римских императоров. На латинском Западе более четко различали живого правителя и обожествленного мертвого, но в общих чертах культ императора оставался тем же, что и в эллинистическом мире, особенно если речь шла о провинции.

В античном мировоззрении можно отметить два очень важных антропологических момента: во-первых, душа отделяется от тела, становится автономной и самодостаточной сущностью, а во-вторых, душа становится бессмертной и приобретает божественный статус. Так, в древней «орфической антропологии, изложенной в мифе об убийстве Диониса титанами, человек создан из божественного и титанического начал и с самого рождения несет в себе то, что (может быть, не совсем удачно) называют первородным грехом... Для посвященных орфизм открывал возможность избавиться от этой вины путем ритуального очищения и следования *bios orfikos* вновь слиться с богами»<sup>19</sup>.

В поздний римский период в империи распространились культы, которые предлагали своим адептам некоторый языческий аналог обожения — культ Исиды и Митры. Первый в интересующем нас аспекте прекрасно описан в одиннадцатой книге «Метаморфоз» Апулея, которая отличается от предшествующих книг более возвышенным тоном и апелляцией к личному опыту Апулея. Вот как описывает он кульминацию обрядов религии Исиды, когда Луций после аскетических процедур оказывается в сердце храма египетской богини: «Итак, внимай и верь, ибо это — истина. Достиг я рубежей смерти, переступил порог Прозерпины и вспять

<sup>18</sup> См.: *Russel N. Op. cit.* P. 19.

<sup>19</sup> *Жмудь Л. Я.* Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012. С. 199.

вернулся, пройдя через все стихии; в полночь видел я солнце в сияющем блеске, предстал пред богами подземными и небесными и вблизи поклонился им» (XI, 23). Окончание обряда Апулей описывает как полное преобразование своего героя: «Вдруг завеса отдернулась, и, разукрашенный наподобие Солнца, словно воздвигнутая статуя, оказался я пред взорами народа. После этого я торжественно отпраздновал день своего духовного рождения» (XI, 24).

Целью митраистских обрядов, которые были доступны только мужчинам, было мистическое единение с космосом через прохождение семи (по числу семи небес) ступеней посвящения, в итоге которого посвященный провозглашал: «Я един»<sup>20</sup>.

Душа, таким образом, оказывалась соприродной божественному, которое отождествлялось с космическим. Если обратиться к мистериальному опыту, то в нем можно найти явный аналог феозиса в его идеалистическом, по И. Попову, понимании. Поясним данный тезис через обращение к западной католической традиции, где в качестве аналога обожения можно привести концепцию *visio beatifica* (видение райского блаженства). Так, Фома Аквинский считает, что для святых возможно видение или созерцание Бога. Но для него созерцание есть приобщение: «Для созерцания — как чувственного [зрения], так и умозрения — требуются две [вещи]: во-первых, сила [т.е. способность] созерцания, во-вторых, соединение созерцаемой вещи со взором [созерцающего]. Ибо созерцание становится актуальным только благодаря тому, что созерцаемая вещь некоторым образом есть в созерцающем»<sup>21</sup>.

Венгерский религиовед Карл Кереньи в своем классическом труде, посвященном элевсинским мистериям, обращает внимание на то, что в своем *telos'e* (цели, результате)

---

<sup>20</sup> *Russel N.* Op. cit. P. 32.

<sup>21</sup> *Фома Аквинский.* Сумма теологии. М., 2006. Т. 1. С. 119–120.

средневековая мистика совпадает с идеалом древних мистов. «С точки зрения истории религий мы можем говорить о *visio beatifica* и в связи с языческими мистериями. Средневековая концепция *visio beatifica* представляет наивысшую из возможных стадию в ряду исторических религиозных переживаний: идеальный предел, к которому стремится каждое отдельное переживание... Эта подтверждаемая многочисленными свидетельствами функция позволяет нам рассматривать мистерии как отдельное звено в ряду, заканчивающемся христианским *visio beatifica*»<sup>22</sup>. Конечно, ввиду обобщающей религиозоведческой установки, центр тяжести которой находится к тому же на стороне именно античных языческих мистерий, Кереньи не видит тех важных различий, на которые следует обратить внимание. Они касаются в первую очередь того, что ни о какой неразличимости и слиянии между человеческим-созерцательным и Божественным речи в христианской мистике не идет. Даже Аквинат делает необходимые оговорки: «некоторым образом» и т.д. Вернемся, однако, к античному философско-религиозному опыту, выяснение характерных черт которого еще не закончено.

Религиозное мировоззрение мистерий получило свою философскую интерпретацию в античной философской традиции и, в частности, в платонизме, который провозгласил высшей целью экстатическое созерцание божественного, достигаемое через философские, а не религиозные практики. «Сократ в “Федре” Платона делает это, чтобы умалить Элевсинское видение и в то же самое время подтвердить его существование. В конце классического периода философское воображение поставило высшее *visio beatifica* над Элевсинскими мистериями, но создавало оно его на известном почти каждому афинянину религиозном переживании как на уже существующей, не требующей доказательств основе,

<sup>22</sup> Кереньи К. Элевсин: архетипический образ матери и дочери. М., 2000. С. 114–115.

косвенно характеризовавшейся как явление меньшего величия»<sup>23</sup>.

Идеал Платона — восхождение к умопостигаемому и любовное (эротическое) единство с ним. Заметим, что это восхождение совершает именно душа, которая и имеет собственно божественную природу. Можно утверждать, что для Платона человек — это прежде всего душа, а тело — временная темница. В своем восхождении душа уходит от материального, и здесь мы имеем дело с интеллектуальным восхождением к божественному единству.

В частности, в «Пире» Платон разрабатывает восходящую диалектику качественной и количественной абстракции. «Одна абстракция соответствует последовательному избавлению от материи, последовательному восхождению к духовному. Красота физическая, красота нравственная, красота умная — таковы три этапа этого пути. Другая абстракция на каждом новом уровне переводит от частного к общему, от красоты такого-то тела — к красоте тел, от красоты такой-то души — красоте душ, от красоты такого-то знания — к красоте знаний»<sup>24</sup>. В «Пире» по этому поводу содержатся следующие рекомендации: «Вот каким путем нужно идти в любви — самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе... только и может жить человек, его увидевший»<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Там же. С. 117.

<sup>24</sup> *Фестюжер А.-Ж.* Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб., 2009. С. 226.

<sup>25</sup> *Платон.* Федон, Пир, Федр, Парменид. М., 1999. С. 121–122.

Интересно, что Платон обращается при описании этого восхождения к языку мистерий. В мистериях человек проходит разные ступени инициации, чтобы достичь эпоптии (видения) сокровенного, причем инициация носила экстатический характер. Та же система, но уже на уровне философской спекуляции, содержится и у Платона. «С одной стороны, конечная интуиция представлена здесь как акт чисто созерцательный». Но с другой, «своего рода экстаз был уже изначально. На первой же ступени восхождения видение прекрасного тела уже носит экстатический характер. Далее, после подобной утраты душою самой себя и после обретения души ее объектом, диалектика этот объект одухотворяет. Однако все эти действия суть только пропедевтика. По их завершении субъект оказывается наедине уже с самым началом красоты... Теперь субъект обладает полнотой видения, ведь объектом его созерцания становится уже сам первоисточник света... Разум поглощен океаном света. Отныне объект его безграничен, и *нус* оказывается полностью помраченным его ослепительным сиянием»<sup>26</sup>. Эта та самая мистическая «ночь», о которой будут говорить многие европейские мистики в последующие столетия.

Эти выводы католического исследователя Фестюжера были тем не менее оспорены другим известным знатоком античной философии Эмилем Брейе, который указал, что Фестюжер, толкуя Платона, не замечает одной его особенности. У Платона мы находим не богопознание, но познание божественных идей, а это все-таки существенная разница. «Между конечной точкой подъема, единым или благом, и точкой отсчета при нисхождении, множеством элементов бытия, существует зазор, Платоном так и не заполненный, так что созерцательная жизнь и научное познание оказались у него изолированными»<sup>27</sup>. Платон — рационалисти-

<sup>26</sup> Фестюжер А.-Ж. Указ. соч. С. 227–228.

<sup>27</sup> Брейе Э. Платонизм и неоплатонизм // Фестюжер А.-Ж. Указ. соч. С. 495.

чен. Его постижение мира идей — методично и рационально, равно как и «единое» Парменида скорее логическая категория, чем божество. Если брать средний платонизм и, в особенности, неоплатонизм, то в них интуиция единого Бога прослеживается очень ясно, в отличие от философии Платона.

Рассмотрим данное утверждение на примере платоновской концепции «уподобления богу». Данное выражение у Платона мы встречаем в диалоге «Теэтет», и этот отрывок — одно из наиболее часто цитируемых у святых отцов мест из Платона. «Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство — это посильное **уподобление богу**, а уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым»<sup>28</sup>. Вполне понятно, что в данном случае речь идет именно о богах или божественном, которое противоположно земному. Боги не знают зла, они живут в сиянии идей. И цель человеческой жизни в уподоблении им. Но не боги производят идеи по Платону, наоборот, идеальное делает божественным. «Итак, — замечает Фестюжер, — через все диалоги красной нитью проходит одно и то же положение: идеальный мир может быть божественным постольку, поскольку он устойчив, неизменен и, следовательно, вечен. Результатом этого становится диаметрально переосмысление теодицеи. Высшим божественным будут отныне не боги, а идеи; причем божественный их характер не есть следствие причастности семье бессмертных — как раз наоборот. Ведь главным свойством божественности является факт вечного существования, но это свойство по природе присуще именно идеям: неизменность, а значит, вечность

---

<sup>28</sup> Платон. Теэтет. 176b//Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М.: Мысль, 1999. С. 232.

их определяют. А вот боги, согласно общепризнанной традиции, являются результатом возникновения»<sup>29</sup>.

Но что делает божественное — божественным? Есть ли некое объединяющее начало, онтологически первичное по отношению к идеям? Фестюжер отвечает на этот вопрос следующим образом: «Если имеется соответствие между божественным и сущим, если сущее отождествляется с идеями, то становится ясным, что поскольку формальный принцип, идеи объединяющий, в качестве принципа их существует в большей степени, нежели сами идеи, он также будет и более божественным. Движение к божественному естественным образом завершается на прекрасном “Пира”, благе “Государства”, едином “Филеба”. Здесь Бог существует изначально и первостепенно»<sup>30</sup>. Но далее Фестюжер делает скачок, в неправомерности которого и будет обвинять его Брейе. По его мнению, именно такое представление о Божестве делает возможным восходящее религиозное созерцание. «Ведь, как и созерцание ученого, это движение не останавливается на одних лишь идеях, целиком обусловленных благом-единым: благу-единому они обязаны своими формой и бытием; именно причастность благу-единому позволяет рассматривать их как существующие индивиды; наконец, именно в силу их продолжительного контакта-единения с благом-единым мы вообще воспринимаем их существование»<sup>31</sup>. Но этот переход от созерцания идей к познанию Единого является произвольным допущением, сделанным на основе последующего развития платонизма. Все это вполне справедливо для среднего платонизма или неоплатонизма, но для мысли самого Платона вовсе не очевидно.

Так, по мнению Брейе, в неоплатонизме акценты были расставлены существенно иначе. Если у Платона высшее

<sup>29</sup> Фестюжер А.-Ж. Указ. соч. С. 259.

<sup>30</sup> Там же. С. 265.

<sup>31</sup> Там же.

Благо заключает в себе и сущее, и прекрасное, и единое, то у Плотина Благо или Единое стоит выше сущего и прекрасного, а *телос* заключается не в созерцании божественного блага, но в единстве с ним, условием которого является забвение и созерцания и самого субъекта. Причем в этом созерцании материальное полностью отпадает, то есть система Плотина есть рационалистическая мистика, предполагающая не трансформацию материального, но полный отказ от него.

Данный переход принципиален. Если у Платона нет разрыва между идеями и Благом или Единым, то у его последователей это разрыв есть. В среднем платонизме классическая для Платона схема переворачивается. У Платона высший этаж занимает мир идей, следующий уровень — Демиург, созерцающий эти идеи и творящий мир, который является третьим уровнем бытия. В среднем платонизме высшим становится Бог, творящий мир идей, который, в свою очередь, является источником для материального Космоса. При этом мир идей связывается с понятием Логоса, объединяющего эти идеи, как мы видим это у Филона Александрийского. Но в любом случае этот онтологический переворот приводит к антропологическому, следствием чего выступает и концепция обожения в ее неоплатоническом прочтении. Человек выступает в роли микрокосма как модели Вселенной, отражая означенные уровни бытия. Высшая часть человека, его духовная или умная составляющая при этом причастна высшему Божеству. Она уподобляется не просто богам, которые ниже мира идей. Нет. Постигая мир идей, она восходит к Единому, Богу, чтобы обрести в Нем вечность и божественность.

Это феозис философской религии поздней античности. В числе первых сторонников этой доктрины может быть назван Евдор Александрийский, средний платоник, истолковавший знаменитые слова Платона об уподоблении



божеству ввиду новой антропологической программы. «Сократ и Платон, — говорит Евдор, — находятся в согласии с Пифагором, утверждая, что целью является уподобление Богу. Платон определяет это более точно, добавляя: “насколько это возможно и насколько позволяет благоразумие, то есть добродетель”»<sup>32</sup>. По поводу этих слов Евдора современный ирландский исследователь Джон Диллон проницательно замечает: «Используя известный пассаж из платоновского “Теэтета”, Евдор очень тонким образом изменяет его смысл. Для самого Платона *kata to dynaton* означает “насколько это возможно (для смертного)”»; Евдор понимает это высказывание в смысле “в соответствии с той частью в нас, которая способна на это”»<sup>33</sup>. То есть у Евдора говорится о некоей части человеческой природы, которая и должна уподобиться Богу.

Особенно важно в этой связи упомянуть о Филоне Александрийском, которого исследователи относят и к среднему платонизму, и межзаветному иудаизму. В его наследии мы находим первую попытку синтеза античной и библейской традиций. Филон, как правоверный иудей, постулирует трансцендентность Бога по отношению к миру. «Разум (*logos*) не может достичь Бога, который совершенно недостижим и недоступен, он путает слова и расплывается. Будучи не в силах найти подходящее выражение для того, чтобы явить — не скажу “того, кто есть”, ибо даже если бы все небо стало одним голосом, то и оно не нашло бы подходящих слов даже для того, чтобы выразить божественные силы, состоящие у него на службе»<sup>34</sup>. Более того, Филон одним из первых прибегает к языку апофатики, или негативной теологии.

Но в области антропологии он остается под влиянием стоицизма и платонизма. Так, «толкуя Быт 1, 27 и 2, 7,

<sup>32</sup> Цит. по: Диллон Д. Средние платоники. СПб.: Алетейя, 2002. С. 126–127.

<sup>33</sup> Там же. С. 127.

<sup>34</sup> Цит. по: Диллон Д. Средние платоники. С. 162.

Филон говорил о сотворении двух разных людей... Согласно его интерпретации, человек, сотворение которого описано в Быт 2, 7, — телесный, “облеченный в форму” человек, копия идеального человека, созданного в начале. Обращается Филон и к концепции стоиков, изображая человеческий дух как часть божественного, как заключенную в человеке эфирную частицу»<sup>35</sup>.

Исследователи неоплатонизма неоднократно обращали внимание на некую двойственность неоплатонизма, который, с одной стороны, считал, что ум — это система понятий, с другой — «это всеобщее сущее, внутри которого пропадает всякое различие и где полностью стирается всякая разница между субъектом и объектом. В первом своем аспекте понятие Ума предполагает мистический идеал полного единства сущих в божестве и интуитивное ощущение очевидности этого факта»<sup>36</sup>. Французский исследователь Эмиль Брейе видел в этом факте влияние на Плотина индийской метафизики Упанишад, другие исследователи этот тезис отвергают. Но в случае философии Плотина мы имеем дело с пантеистической рационалистической системой, для которой характерно констатирование божественности человеческого ума, являющегося частью Ума вселенского. Причем *телос* — это преодоление индивидуальных границ в мистическом растворении в Едином. В данном случае мы можем говорить о феозисе как осознании человеком божественности собственного ума и достижении всеединства с вездесущим божественным началом. В качестве аналога феозиса, а по мнению самого Плотина того, что превосходит соединение с богом (т.к. выходит за границы Ума и созерцания), в неоплатонизме фигурирует экстаз, описываемый так: это, «возможно, не созерцание, но экстаз

---

<sup>35</sup> Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2007. С. 113.

<sup>36</sup> Брейе Э. Философия Плотина. СПб., 2012. С. 186.

и гапозис [т.е. выхождение из себя и упрощение], приношение себя Богу, стремление к прикосновению и покой [т.е. стояние в Боге], и мышление, ведущее к гармоническому соединению с Ним, если кто-нибудь увидит то, что во святая святых. Если же [войдя в адиту] кто-нибудь станет смотреть иным способом, то не увидит Присутствующего; те же [т.е. внешние статуи] — лишь образы и подражания; мудрейшие из пророков прикровенно говорили о том способе, каким видится Тот Бог; мудрые священники, которые понимали загадку, могли достигать истинного созерцания, входя в адиту; и даже тот, кто не был там, понимал, что святая святых есть нечто невидимое, исток и начало, [а потому] он будет знать, что увидит Начало благодаря началу, и что подобное [соединится] с подобным» (Эннеады, VI, 9.11).

Известно, что Плотин неоднократно достигал экстатического состояния, считая, тем не менее, что сделать это состояние постоянным можно лишь избавившись о тела, решительно выйдя за его пределы: «некогда созерцание души будет непрерывным, поскольку уже не будет помех тела. Видящее — не то, что мешает, но другая часть, которая когда бездействует в смысле созерцания, отнюдь не бездействует в смысле знания, лежащего в доказательствах, убеждениях и рассуждениях души; однако видение и то, что [этим духовным зрением] было увидено, уже не есть логос, но больше чем логос, прежде него и сверх него, так же как и видимое. Следовательно, когда видящий [Бога] видит себя, он видит себя таким вот [богоподобным], лучше сказать — он будет в единстве с собой, и ощутит себя как такое [богоподобное существо], поскольку [в акте богообщения] он стал [единым] и простым» (Эннеады, VI, 9.10). Эта платиновская тяга к развоплощению — даже расчеловечиванию — находила выражение на бытовом уровне, когда Плотин отказывался справлять свой день рождения или не считал важным запечатлеть свой образ в камне. Перед смертью он, по словам

Порфирия, сказал, что стремится слить то божественное, что есть в нем, с тем божественным, что есть в космосе, и это при том, что богов «народной религии» он не слишком жаловал<sup>37</sup>. Не случайно В. Н. Лосский, сопоставляя мистику Дионисия Ареопагита и мистику Плотина, делает акцент именно на этом выходе за пределы тела, расчеловечивание, характерное для последней. Так как для Плотина и всех неоплатоников-язычников идея творения из ничего совершенно чужда, их концепция экстаза не предполагает выхода из сферы тварного бытия.

И снова мы встречаемся здесь с идеей неразличимости созерцающей души и созерцаемого — Бога-первичного-Единства. «Плотин определяет свой экстаз очень характерным именованием — “упрощение”. Это — путь сведения себя до простоты созерцаемого объекта, который может быть определен положительно как “Единое” и который в этом качестве не отличается от созерцающего субъекта»<sup>38</sup>. Даже когда Плотин отказывается определить первоначало как Единое, указывая, что оно «по ту сторону всего», он не имеет в виду выход за границы космоса, но, в первую очередь, выход, иступление, экстаз за границы множественного — к первичной простоте, которая оказывается у него познаваемой, но не через созерцание, которое все еще предполагало бы сложное умножение и различие, а через своеобразное слияние — через выход за пределы.

Сам Плотин термин «феозис» не употреблял, но мы без труда находим подобную терминологию у его последователей.

Самым показательным примером в данном случае выступает неоплатонический философ Ямвлих, который пытается вернуть неоплатонический рационализм к мистериальным

---

<sup>37</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. Харьков, 2000. С. 245–246.

<sup>38</sup> Лосский В. Н. Указ. соч. С. 42.

религиозным корням, настаивая на необходимости теургии в восхождении человека к богам. В данном случае можно усмотреть и некоторое влияние христианства, которое сочтало в себе и высокий уровень богословия, и литургическую практику.

В философии Ямвлиха мы встречаем аналог понятия «феозис» — генозис, понимаемый как единство человеческой души с природой богов. «Жреческое же и теургическое дарование счастья называется воротами к богу-творцу, местом, или дворцом, блага. Оно обладает прежде всего способностью к очищению души, значительно более совершенному, чем очищение тела, затем — к упражнению мышления в восприятии и созерцании блага и избавлении от своего противоположного, а после этого — к единению с богами, дарующими благо»<sup>39</sup>.

Следует отметить, что и у Ямвлиха генозис предполагает «развоплощение» человека, отказ от телесности ради обретения божественности, при этом именно у Ямвлиха мы сталкиваемся с концепцией обожения в чистом виде, так как у него человек собственно должен перестать быть человеком и стать богом. Его мистериальная система предполагает «постепенное изменение теурга, когда человек шаг за шагом становится сверхкосмическим божеством и как таковое овладевает искусством управлять внутрикосмическими силами (включая и внутрикосмических богов). На начальных этапах теург взывает к внутрикосмическим силам... и с их помощью очищает свою душу. Став чистой душой, то есть поднявшись на следующий, более высокий, чем человеческий, уровень, оказавшись в некотором смысле равным внутрикосмическим богам, теург обретает способность к общению со сверхкосмическими богами, которое осуществляется уже не на уровне души, но на уровне ума. Первый этап этого общения — прикосновение к божественному, второй — слия-

<sup>39</sup> Ямвлих. О египетских мистериях. М., 1995. С. 224.

ние с ним, то есть приобретение богоравного статуса. После прохождения второго этапа теург становится совершенным и, подобно богам, уже не нуждается ни в какой магии... в силу своей божественной природы»<sup>40</sup>.

Считается, что данная теургическая концепция обожения рождается как некая альтернатива христианству с его Таинствами и отход от изысканного рационализма Плотина в сторону магических практик. Но данная концепция имеет откровенно пантеистический, языческий и оккультный характер и вряд ли может быть рассматриваема как некая параллель или аналогия христианству.

Таким образом, христианская концепция обожения является оригинальной богословской установкой Православия, основывается на библейском Откровении и не содержит в себе элементов дуалистического, пантеистического и даже оккультного мировоззрения, которые были характерны для духовных исканий в религиозных традициях Древнего мира.

---

<sup>40</sup> *Петров А. В.* Феномен теургии. СПб., 2003. С. 163.