

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Емельянов А.С. Генезис проблемы Богочеловека в ранней средневековой восточной философии // Философская мысль. 2025. № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.9.75308 EDN: VRJQBM URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=75308

Генезис проблемы Богочеловека в ранней средневековой восточной философии

Емельянов Андрей Сергеевич

ORCID: 0000-0002-1455-3437

кандидат философских наук

доцент; кафедра философии; Курский государственный университет
305000, Россия, Курская область, г. Курск, ул. Радищева, 33, оф. 325

✉ andrei.e1992@mail.ru



[Статья из рубрики "Философия религии"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.9.75308

EDN:

VRJQBM

Дата направления статьи в редакцию:

27-07-2025

Аннотация: Предметом исследования статьи является генезис проблемы Богочеловека в ранней средневековой восточной философии. Автор обращается к истории формирования данной концепции, а также к конкретным моделям воплощения, представленным такими богословами, как Афанасий Великий, Максим Исповедник и Григорий Богослов. Особое внимание автор уделяет модели воплощения, предложенной Афанасием Великим. Его концепция вочеловечивания представляла собой уникальное сочетание гносеологического и антропологического подходов, подчеркивающих не только божественную природу Христа, но и его функцию как средства восстановления утраченного знания о Боге человеком. Концепции Максима Исповедника и Григория Богослова, развивавшие идеи Афанасия Великого, довели апофатическое содержание процесса обожения до максимума, наполнив процесс воплощения мистическим содержанием. Автор отмечает, что в дальнейшем эта традиция станет основой для исихазма Григория Паламы. Методология данного исследования основана на комплексном теологическом и философском анализе текстов богословов восточно-

христианской традиции средневековой философии, а также на интерпретации их учений. Автор исследования приходит к выводу, что богословское содержание афанасиевской концепции, а также иных моделей воплощения (Максима Исповедника, Григория Богослова), тесно связано с христианской идеей спасения как победы жизни над смертью, а также ролью исторического события пришествия Христа в контексте духовного возрождения человека. Модель воплощения здесь выступает не только как проявление божественной любви, но и как гносеологический акт, раскрывающий путь к участию человека в божественной жизни через познание и слияние с Богом. В отличие от западных традиций, на Востоке акцент делается на победу жизни над смертью посредством духовного знания. Историческое пришествие Христа служит ключевым событием, которое открывает человеку возможность возвращения к первоначальному состоянию знания о Боге и достижению состояния Богочеловека. Анализ этих аспектов позволяет более полно понять специфику восточно-христианского учения о Богочеловечестве и его значения в истории средневековой философии.

Ключевые слова:

Богочеловек, Обожение, Теозис, Воплощение, Слово, Исихазм, Афанасий Великий, Максим Исповедник, Григорий Богослов, Средневековая философия

Введение

Термин «Богочеловек по одной версии восходит к Клименту Александрийскому, по другой к Оригену. Стоит отметить, что термин Богочеловек, как и обожение без сомнения является развитием античных тем метаморфоза и апофеоза человека, высказанных еще Овидием, Сенекой и Апулеем. В более отдаленной перспективе обожение развивало также и ряд более древних античных мотивов. Например, орфической практики очищения и исцеления себя. Так или иначе, многие античные практики вроде герметизма и мистериальных культов, рисующих перед нами программу обожения человека и превращения человека в бога, во многом подготовили теоретическое пространство средневековой мысли и сделали тему теозиса одним из краеугольных камней всей христианской философии [\[1\]](#).

Первые (пусть и достаточно разрозненные) обращения христианских богословов к теме обожения мы можем обнаружить уже в III–IV веках у Августина Аврелия и Василия Великого. Еще ранее Ириней Лионский в тексте «Против язычников» (*Adversus haereses*) пишет, что «когда Слово Божье стало человеком, оно уподобило себе человека и человека Самому Себе [т.е. Богу] (*quando homo Verbum Dei factum est, semit ipsum homini, et hominem sibi metipsi assimilans*)» [\[2, 9, 16\]](#). В этом знаменитом пассаже Ириней обращает внимание на две (на наш взгляд) важные вещи, которые станут неотъемлемой характеристикой темы обожения человека в последующей традиции. Причем как на Востоке, так и на Западе.

Во-первых, это очеловечивание Слова (*Verbum*) как основополагающий момент складывающейся средневековой морфологии человека, где именно «Слово» является фундаментальным ракурсом развертывания средневековой онтологической возможности быть и существовать [\[3\]](#). Человеческой практики возможности быть и существовать как человек *в Боге и через Бога*.

Во-вторых, как мы в этом можем убедиться, в христианстве Бог умирает для того, чтобы

стать человеком. Это парадоксальное с точки зрения античного мировосприятия событие фактически переиначивает и трансформирует всю систему каузальных и онтологических связей в мире. Делает древнейшую практику обожения человека не только целью человеческой истории, но и логическим следствием, в котором даже Творец всего сущего – Бог, *уподобляется самому человеку!*

Первые разработанные теоретические конструкции обожения человека возникают на Востоке и относятся, как правило, к деятельности каппадокийской и александрийской школ. На Западе, вплоть до Ансельма Кентемберийского и Фомы Аквинского, тема обожения человека, если и присутствовала в трудах богословов то, как правило, не представляла собой самостоятельного учения, являясь переложением и трансляцией текстов восточных отцов церкви. Несмотря на это, даже после Ансельма и Аквината тема обожения на Западе не станет ведущей теологической темой. По крайней мере, она значительно уступала по вниманию другим, вызывавшим больший пиетет темам: проблеме универсалий, теодицее, доказательстве бытия Бога и многими другими. В этом смысле восточная традиция христианского богословия была «законодателем мод» и источником давшим пищу для глубочайших теологических споров. Рассмотрению генезиса этой теологической концепции и будет посвящено настоящее исследование.

Степень разработанности темы

Говоря о современном положении дел в философии относительно истории генезиса концепции Богочеловека в ранней средневековой восточной философии, стоит отметить, что эта проблема продолжает волновать исследователей. В частности, в статье А. Стрезовой [\[4\]](#) на примере византийской традиции (Иоана Дамаскина, Теодора Студита) исследуется роль гипостазного союза божественной и человеческой природы Христа, выраженной в ранней восточной иконографии. В работах К. Кларка [\[6\]](#), а также С. Корба [\[5\]](#) дается подробный анализ концепции теозиса у Максима Исповедника. Интересными и оригинальными исследованиями по данной проблематике представляются на наш взгляд работы В. Баранова [\[7\]](#) и О. Чистяковой [\[8\]](#), в которых затрагиваются антропологические аспекты проблемы Богочеловека, а также связь между образом Божиим, природой и ипостасностью. Однако в настоящее время в философской литературе отсутствуют работы, которые бы комплексно исследовали вопрос генезиса проблемы Богочеловека в ранней восточной средневековой философии. Последнее обстоятельство обосновывает актуальность настоящего исследования и работ по данному профилю.

Методология исследования

Методология данного исследования основана на комплексном теологическом и философском анализе текстов богословов восточно-христианской традиции средневековой философии, а также на сравнительном анализе концепций вочеловечивания Афанасия Великого, Максима Исповедника, Григория Богослова.

Основная часть

Афанасиевская модель вочеловечивания

Как уже было сказано выше, первые разработанные концепции обожения человека относятся к деятельности александрийской и каппадокийской школ. Так Афанасий Великий в своем трактате «Слово о воплощении Слова» (*Oratio de Incarnatione Verbi*) затрагивает сходную с Иринеем Лионским тему обожения, однако рассматривает ее более шире и основательно [\[10, 30\]](#). Здесь в контексте концепции воплощения, которая

по-видимому была навеяна Аполликарием Лаодикийским, мы встречаемся с выражением «вочеловечивание Слова» ($\square \nu \alpha \nu \theta \rho \omega \pi \eta \sigma \epsilon \omega \varsigma$ το $\square \Lambda \acute{o} \gamma \omicron \nu$) [10, 2, 1. 97.]. Стоит отметить, что лингвистическая и содержательная разница между используемым Иринеом Лионским «уподоблением (assimilans) Слова» и используемым Афанасием «вочеловечиванием ($\square \nu \alpha \nu \theta \rho \omega \pi \eta \sigma \epsilon \omega \varsigma$) Слова» огромна. Она заключается в том, что $\square \nu \alpha \nu \theta \rho \omega \pi \eta \sigma \epsilon \omega$ представляет собой уже более одухотворенный процесс. Если assimilans подразумевает технический характер уподобления (в смысле равенства), то $\square \nu \alpha \nu \theta \rho \omega \pi \eta \sigma \epsilon \omega \varsigma$ не подразумевает равнозначного акта соединения или ассимиляции человека и Бога, а скорее намекает на некоторое «вхождение» или «одухотворение» первого вторым. Несмотря на то, что Ириней и Афанасий практически являлись современниками уже в этой разнице, которая обнаруживается не только в языковом антогонизме, но и в теологической традиции, мы можем заметить достаточно серьезное глубинное расхождение между двумя Церквями (западной и восточной), которое с веками будет лишь нарастать.

В трактате «Слово о воплощении Слова» у Афанасия в отношении теозиса мы встречаем в целом традиционный подход, который будет воссоздан у Августина и Тертулиана. Согласно этому подходу грехопадение рассматривается им как главная причина пришествия Спасителя, т.е. вочеловечивания Слова. Грехопадение, по мысли богослова, является причиной «тления» и «растления» настоящего человека. Именно этот процесс (по всей видимости, восходящий к неоплатонизму) удаляет человека от совершенства и благодати Бога и тем самым приближает его к естественному состоянию, т.е. к состоянию ничто или смерти как отличительной черте человечности как таковой. А именно: «если, некогда по природе быв ничто, призваны в бытие явлением и человеколюбием Слова; то следовало, чтобы в людях, по истощении в них понятия о Боге и по уклонении к не-сущему (ибо злое есть не сущее, а доброе, есть сущее, как произошедшее от сущего Бога) источились продолжающее навсегда бытие» [10, 2, 4, 104.].

«Прекращение» или «источение бытия» ($\kappa \epsilon \nu \omega \theta \square \nu \alpha \iota$ κα \square το $\square \epsilon \square \nu \alpha \iota$), о котором гово Афанасий Великий здесь, прежде всего, указывает на радикализацию человечности, которая в своем сущностном онтологическом порядке есть ограниченное рамками человеческой жизни исчезновение и конец. По сути, конец человека, как и конец человечности, здесь являются априорными условиями существования вообще какой-либо возможности быть человеком. По мнению Афанасия, смерть человека – неотвратимый и сущностный порядок самого бытия человека, который участвует в событии *забвения Бога*. Однако в акте воплощения перед нами предстает буквально обратный процесс: не «истощение», а накопление. Истокая свою человечность, как качество, Слово Бога, вызванное из недр ничто и забвения, обретает тело и накапливает благодать, источая ее на апостолов и всех христиан. В этих онтологических качелях, где одно источается, а другое накапливается и «капитализируется», умирает и воскресает, ничтожится и бытийствует – раскрывается логика и сущностное предназначение обожения человека.

В связи с упомянутым выше фрагментом, следует сделать два важных уточнения. Во-первых, в Слово Бога, Афанасий вкладывает нисколько дух самого Бога (хотя согласно тринитарной формуле закрепленной, как известно еще на втором Вселенском Соборе его присутствие и наличие здесь необходимо) сколько определенное знание о Боге (или Премудрость Божью). Именно поэтому, «вочеловечившееся Слово» указывает на определенную гносеологию Бога, без которой само воплощение оказывается невозможным. Знание о Боге в качестве Слова, источником которого является сам Богом, одинаково отличается как от рационального познания западной традиции, от

гностической Софии, так и от мистического акта постижения Творца. Сам Афанасий дополнительно не раскрывает сущностный характер этого знания о Боге, который оказывается выражен в Слове о Нем, добавляя лишь то, что при приобщении человеческого ума к Богу, процесс «тления человечности человека» может быть замедлен (останавливается полностью он лишь в состоянии слияния человека с Богом, т.е. в Богочеловеке).

Вторым элементом конструкции Афанасия является его понимание смысла и назначения Пришествия Христа. По мнению богослова, прелюдией к Пришествию, которое и нарушило привычный миропорядок постепенного «тления человека» после Грехопадения является то, что полное и окончательное уничтожение своих творений (в том числе и человека) не соотносится с Благодатью Бога и его замыслом, который не мог допустить этого [10, 2, 6, 105, 106]. Отсюда задача спасения человечества, по мнению Афанасия Великого, состоит в том, чтобы: «людей обратившихся в тление снова возвратить в нетление, и оживотворить их от смерти, присвоением Себе тела и благодати воскресения, уничтожая тем самым в них Смерть (ἐνθρώπουσι τὴν ἐκ τῆς φθορᾶς πίστρεψιν, καὶ ζωοποιήσῃ τοὺτους ἐκ τοῦ θανάτου, τὸ τοῦ σώματος ἐδιοποιήσῃ καὶ τὴν ἀναστάσεως χάριτι τὸν θάνατον ἀπ' αὐτῶν ὡς καλὰ μὲν ἐπὶ τοῦ σώματος ἐξαφανίσαντες)» [10, 2, 6, 105, 106].

Иными словами, тление может прекратиться только смертью самого человека. Однако так как Слово умереть не может, то оно (верой и знанием) облекается в тело для того, чтобы явить человечеству момент искупления, в котором завершается процесс тления и происходит «восстание жизни» против тварности. Именно процесс «вочеловечивания Слова» осуществляет победу над смертью и «восстание жизни» против смерти (ἐνανθρωπήσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐκ τοῦ θανάτου χατάλυσις γέγονε, καὶ ἐκ τῆς ζωῆς ἐν [10, 2, 6, 105, 106]. В этом фрагменте мы обнаруживаем достаточно нетривиальную трактовку понятия жизни, содержание которой оказывается более широким, чем понятие «человеческая жизнь». В этой интерпретации Афанасием жизни, которая превосходит жизнь природную и тварную есть нечто схожее с трактовкой «живого» Аристотелем данной им в трактатах «История животных» и «О душе». Однако даже Аристотель считал «гибель живого» и его смерть – неотвратимым онтологическим порядком сущего. Гибель и смерть – судьба живого. У Афанасия воля Бога стоит над всякой судьбой сущего и над его привычным порядком. Причем так, что в воле Бога осуществить восстание и победу жизни над смертью. Но эта победа, не победа живого над живым, не победа человека победившего смертью (т.е. сохранившего жизнь) того, кто от нее пострадал (т.е. умер). Афанасий подчеркивает, что победу одерживает Слово, а не тело. Победу одерживает познание Бога, которое есть вечная память о нем. Афанасий пишет, что если бы не познавали мы Слово Божье, то «были бы тогда подобны бессловесным, познающим лишь земное, если б ничего не познавали. А потому, для того и создал их Бог, ибо хотел чтоб они познавали Его (Ὅτι δὲ ἐν γὰρ οὐδὲ λόγων διαφέρειν ξμελλον, ἐκ πλεον οὐδὲ περιγεῖων πεγίνωσχον. Τί δὲ καὶ ἐκ Θεοῦ ποιεῖ τοὺτους, ἐφ' ὃν οὐκ ἐθέλησε γίνεσθαι [10, 2, 11. 116].

Таким образом, познание Бога является основополагающим моментом в акте слияния человека и Бога, обожения и, следовательно, спасения самого человека. С целью возвращения к познанию Слова Божьего и понятия Бога (которое, по мнению Афанасия, первые люди знали, но утратили после своего Грехопадения), Сам Бог посылает людям пророков и различные знамения, и когда и они не справляются, отправляет им Себя. Коль скоро природа и сущность человека оказывается испорченной, Христос приходит к

людям с той целью, чтобы все люди обновились (ἀνακαινισθῶσιν). Этот, без сомнения орфический акт «исправления и очищения себя» невозможен без того примера жизни, которой стала жизнь Христа. Во многом именно благодаря этому (т.е. идее, преследующей цель «обновить человека») «Слово Божье приходит именно как человек» (ὡς ἄνθρωπος ἐπέφησεν) [\[10, 2, 14. 121\]](#). Именно поэтому, продолжает Афанасий, «Слово сделало Себя видимым» став человеком и, будучи произнесенным «человеком для человека» стало видимым, прежде всего, самому человеку. Только Слово вочеловечившееся, только Слово, облекшееся в плоть и обретшее свой «телос», позволит «убедить в своей истине» других. Именно поэтому Иисус ни сразу был явлен в качестве искупления за грехи человечества, но поначалу именно как телесное существо он привлек к себе других людей, творил знамения и чудеса (т.е. показал образец для самосовершенствования и исправления себя людям) и уже своим характером телесной жизни убедил их в том, что в «Нем уже не человек, но Слово Бога (ὁ μὴ κέτι ἄνθρωπος ἀλλὰ Θεὸν Λόγον αὐτὸν ἐγνώριζον)» [\[10, 2, 16. 124\]](#).

Приход в мир «уже не человека, но Слова Бога» раскрывают для нас сущностный смысл Пришествия и Второго Пришествия как истории, делая возможным интерпретацию человека как собственно исторического существа. Само событие истории человека, как отрезка между этими двумя точками, рисует перед нами историю как процесс *конца человека* и наступления Царства Божьего. Именно поэтому христологическая идея истории, которая опирается на высказанный выше нарратив понимания вочеловечившего Слова, изображает перед нами историю как линейный процесс воскрешения и умирания, начала и конца, глубинных и причинно-следственных смыслов, которые за ними скрываются и из которых соткан мир. Отсюда, «открытие врат Рая», который осуществил Христос для Афанасия (как и для всей последующей традиции) является событием более необходимым не для самого Слова, как Господа, а для самих людей [\[10, 2, 25. 140\]](#).

Модель Максима Исповедника

Историческую проблематику, которая проистекает из концепции обожения и Богочеловечества развивает Максим Исповедник. В трактате «Главы о Богословии и домостроительстве воплощения Сына Божьего» (Περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνανθρώπου τοῦ Ἰοῦ Θεοῦ) мы встречаемся с похожим христологическим мотивом в описании пришествия Спасителя, который связывается с историческим процессом. А именно: «конец не имеет вообще ничего общего с серединой, так как он не будет тогда уже концом. Середина не есть то, что [следует] за началом и имеет перед собой конец. Если же все века, времена и места, вместе со всем, что мыслится одновременно с ними, суть после Бога, который есть безначальное Начало, и имеет Его перед собой, как бесконечный Конец, то они ничем не отличаются от середины. Бог есть конец спасаемых, и никто от середины не будет уже созерцаться в них, оказавшихся в этом наипредельнейшем Конце» (Finis nihil prorsus in medio habet simile, alioqui finis non esset. Sunt autem medium, quaecunque secundum principium retro finem sunt. Si quidem igitur cuncta saecula et tempora et loca, cum omnibus quae una cum eis intelliguntur, illisque comparantur, sunt secundum Deum, qui principium sit principia expers, remptissimeque ad eo, ut ad infinito fine, sequuntur; plane a medio nihil differunt: cumque adeo Deus finis electorum sit nulla medii ratio eis comes intelligentur, qui supremo fini similes exsisterint) [\[16, I, 69.1\]](#).

Однако в том же тексте, во второй сотнице, мы можем встретить достаточно смелые (по крайней мере, по сравнению со всей предшествующей традицией) определение

назначения и смысла обожения человека. Если Иринея Лионский и Афанасий Великий, это лишь подразумевали, а Кирилл Александрийский искусно завуалировал в форме « $\sigma\upsilon\chi\eta\tau\omega\varsigma$ καὶ $\sigma\delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\tau\omega\varsigma$ » (неслиянно и нераздельно) ^[15, 72, 483], то уже Максим Исповедник заявляет открыто, что «Если Бог Слово, Сын Бога и Отца, для того и стал Человеком и Сыном Человеческим, чтобы соделать Человеков богами и Сынами Божьими» ($\text{Ε}\text{ὶ}\text{ δ}\text{ὲ}\text{ το}\text{ῦ}\text{το}\text{ ὑ}\text{ἐ}\text{χ}\text{ον}\text{εν}\text{ ὡ}\text{ς}\text{ ὁ}\text{ ἄ}\text{ν}\text{θρω}\text{πος}\text{ καὶ}\text{ ὁ}\text{ ἄ}\text{ν}\text{θρω}\text{πος}\text{ ὁ}\text{ το}\text{ῦ}\text{ Θε}\text{ο}\text{ῦ}\text{ καὶ}\text{ Πα}\text{τρ}\text{ὸ}\text{ς}\text{ ὁ}\text{ ὢ}\text{ν}\text{ πο}\text{ί}\text{η}\text{ο}\text{υ}\text{, θε}\text{ο}\text{ς}\text{ καὶ}\text{ υ}\text{ἱ}\text{ὸ}\text{ς}\text{ θε}\text{ο}\text{ῦ}\text{ ὁ}\text{ ἄ}\text{ν}\text{θρω}\text{πος}$) ^[16, II, 25]. В ряде других мест Максим Исповедник не раз повторит этот тезис, подчеркивая, что единственной надеждой на спасение человека в мире является обожение, которое *делает человека богом* ^[19, 60]. И ровно так, как Сам Бог сделался человеком, ровно также, и сам человек может сделаться богом, коль скоро Сам Христос своей праведной жизнью показал человеку такой пример, и (это самое важное) *такую возможность* ^[17, 257].

Сходный аспект обожения человека, правда, уже более осторожно, мы можем разглядеть в контексте «нравственной и христианской любви» Иоанна Златоуста. Однако Иоанн Златоуст ^[13, 37; 14, 448], а затем уже и Диадокх ^[17, 91] скажут, что человек лишь «отчасти может уподобиться Богу», подразумевая земную жизнь Христа, но никак не акт полного уподобления ему и тем более становление Богом.

Модель Григория Богослова

Несколько трансформированную выше мысль мы обнаруживаем и в рамках каппадокийской школы. В частности, у Григория Богослова, у которого, пожалуй, эта тема получает наиболее содержательное развитие в тексте «Слово на Рождество Христово». Здесь мы сталкиваемся с темами «нового человека» и понимания нравственной, христианской жизни, как *испытания себя* (Orat. I). Однако апофатизм в познании Бога через процесс обожения и слияния человека с Богом у него идет гораздо дальше, чем у Иринея, Василия или Афанасия ^[12, Orat. XXVIII, E'. 32]. Григорий Богослов отмечает, что есть большая разница между тем, чтобы верить в существование Бога и собственно знать, что такое Бог ^[12, Orat. XXVIII]. Так как всякое положительное о Боге является ограничением Самого Бога, он избегает и (стремится к этому) какого-либо ограничения Бога в виде понятий, дефиниций и характеристик.

Несмотря на то, что человек не способен, по мнению Григория Богослова, познать Бога в нем самом всегда присутствует априорная способность и устремление для этого. *Человек не может познать Бога окончательно, но человек может его познавать, бесконечно приближаясь к нему.* Эта устремленность описывается им в метафизическом ключе, как «устремляющая взор сила». Конечно, из-за этой силы разумная, но несовершенная человеческая природа испытывает мучения и постоянно пускается на поиски, «чтоб или обратить взор на некоторую видимость и сделать это богом (καὶ τοῦτω τὴ ποιῆσαι Θεῶν, καὶ εἰδῶν), либо, исходя из видимого не потерять самого Бога» ^[12, Orat. XXVIII]. Именно поэтому как пишет Григорий, многие люди на заре своей истории начали поклоняться Солнцу, Луне, различным камням и другим вещам. Тем самым акт фетишизации укоренен в человеке. А в качестве объектов фетиша могут использоваться любые предметы. Исходя из текста неясно, в чем состоит отличие между фетишем и собственно верой. По мнению Григория Богослова, это отличие обнаруживается самим человеком на интуитивном уровне и не заслуживает отдельного исследования.

Несмотря на то, что познание Бога невозможно именно оно, по мнению богослова, представляет собой акт теозиса. В этом месте Григорий также не поясняет, каким

образом человек как существо неспособное в силу своей несовершенной природы познает более совершенное, чем он существо, как познается то, что не познаваемо. Так или иначе, Григорий, опуская на его взгляд малозначительные моменты, приходит к тому, что человек посредством божественного откровения сможет отыскать Бога и увидеть его в полном свете. «Когда это богоподобное и божественное, то есть наш ум и наше слово, соединится сосродным себе, когда образ взойдет к Первообразу, к Которому теперь стремится (ὁπεῖδ' οὖν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεὸν, λέγω δὲ τὸν ἡμεῖς τε καὶ λόγον, τὸ οὐκ εἰς προορίξιν, καὶ ὁ ἐκὸν ἐνέλθῃ πρὸς τὸ πρῶτον, οὐκ ἐφ' ἑαυτῶν)» [12, Orat. XXVIII, 12].

Стоит отметить, что последнее через несколько веков поставит под сомнение Григорий Палама. Дело в том, что в отношении рационального познания Бога восточные отцы Церкви (в противовес западным) традиционно занимали сдержанную или нейтральную позицию. Однако в IV веке на примере того же Григория Богослова мы обнаруживаем совершенно иную ситуацию. Ситуацию, где акт обожения тесно связывается последним с гносеологической процедурой [19].

Со временем эта особенность растворится в мистическом содержании работ восточных богословов. Так уже в XIV веке, во многом благодаря Григорию Паламе, мы увидим, что познание природы естества человека как предела разумного и божественного характера его устройства отвергается как непосредственное свидетельство обожения. Особенно ярко эта позиция будет изображена им в его споре с Варлаамом Калабрийским в первой части трактата «Триады в защиту священнобезмолствующих», где в противовес рациональному познанию Бога Варлаама Григорий Палама предложит мистический путь, «светонность» божественной благодати и знаменитый «фаворский свет», который позже станет важным фундаментом для развития исихазма [17, III, 8, 15, 25-28; 33-35].

В трактате Григория Паламы «О божественной и обоживающей причастности» мы получаем ряд ответов на то, почему в восточной традиции так происходит. Здесь Палама, несмотря на то, что традиции исихазма и обожения возникают задолго до него, вносит несколько ограничений в понимание этих процессов. Прежде всего, человек не становится Богом в акте обожения в отличие от Христа, который становится человеком. Во-вторых, более явно заостряется тема взаимного движения Бога и человека по направлению к друг другу. Их взаимные энергии и устремления (божественной энергии, направленной к человеку, и человеческой энергии, направленной к Богу) учреждают синергию. Именно в синергии человек и Бог соединяются. Однако соединение человека и Бога – это уже не «вочеловечивание» Афанасия Великого, Максима Исповедника или Григория Богослова. Человек не перестает быть человеком. Бог не перестает быть богом. Человек и Бог не меняются местами. Соединяются лишь их божественные благодати.

Однако, вернемся к Григорию Богослову и его пониманию обожения, как познанию Бога. Григорий говорит, что до Христа еще никто не оказывался способен соединиться с Богом: ни Ной, который был богоугодным, ни Авраам, который не видел Бога, но описал его как человека, ни Иаков, ни Илия, ни даже Петр – не видели естества Бога, а потому не знали его. Именно поэтому, проект обожения Григория Богослова в меньшей степени конкретен и определен. Сам проект здесь рассматривается скорее не как проект, который осуществляется благодаря чему-то, но как проект, который осуществляется *вопреки* обычному и нормальному ходу вещей. И хотя обожение является актом позволяющим человеку обрести Спасение (т.е. актом необходимым, прежде всего, *самому человеку*, чем Богу), от самого человека здесь ничего (или практически ничего)

не зависит. Исходя из этого, по мнению Григория, нет и не может существовать какого-то учения или методологии достижения состояния теозиса. Проект обожения для человека невозможен.

И хотя, как пишет Григорий, мы не знаем, что есть Бог во плоти, однако Спаситель, ставший после Пришествия человеком, молится за людей и ради людей, их спасения будет молиться до тех пор «пока не стану я богом, подобно тому, как Он вочеловечился» (ὡς ἐν ποιήσει Θεὸν τὸ δύναμι τῆς ἰανθρώπουσιν) [12. Orat. XXX, 43]. В последнем пассаже все более очевидным становится то, что Воплощение человеческого Христа не просто создает для человека определенную возможность для того, чтобы стать Богом, но создает Бога, как главную и основную цель его устремлений на пути к Спасению. Из обнаруживаемой генетической связи между вочеловечиванием и обожением сам человек оказывается сопричастным божественной Славе, место которой занимает слава человеческая [20].

Выводы

Историко-философский анализ различных моделей обожения человека (теозиса) в восточной христианской патристике позволяет сделать следующие основные выводы:

Во-первых, центральным элементом в размышлениях восточных богословов выступает идея «вочеловечивания Слова», которая у Афанасия Великого осмысливается не как механическое уподобление, а как онтологическое и гносеологическое событие, направленное на восстановление испорченной человеческой природы через божественную благодать и знание о Боге.

Во-вторых, модель теозиса Максима Исповедника приобретает форму прямого утверждения возможности становления человека богом, как отклика на акт воплощения Слова.

В-третьих, Григорий Богослов расширяет модель Максима Исповедника, вводя в нее апофатическую гносеологию и описывая обожение как процесс бесконечного стремления ума к Богу.

В-четвертых, уже позднее Григорий Палама завершает этот ряд, утверждая мистико-энергетическую модель синергии, при которой человек приобщается к Богу не по сущности, а по энергии.

В целом, данное исследование наглядно демонстрирует, как раннехристианская мысль трансформировала античные и иудейские представления о природе человека, придав понятию теозиса не только сотериологическое, но и историко-антропологическое измерение.

Заключение

Богословское содержание афанасиевской концепции, а также иных моделей воплощения (Максима Исповедника, Григория Богослова), тесно связано с христианской идеей спасения как победы жизни над смертью, а также ролью исторического события пришествия Христа в контексте духовного возрождения человека. Исследование показывает, что воплощение выступает здесь не только как проявление божественной любви, но и как гносеологический акт, раскрывающий путь к участию человека в божественной жизни через познание и слияние с Богом. В отличие от западных традиций, на Востоке акцент делается на победу жизни над смертью посредством

духовного знания.

Дальнейшее исследование проблемы теозиса и его генезиса представляет собой перспективное направление в рамках как богословия, так и философской антропологии. Особый интерес здесь вызывает сравнительный анализ восточной и западной моделей обожения, а также их влияние на формирование культурно-исторических и гносеологических парадигм. Значимыми остаются исследования взаимосвязи между познанием Бога и духовным преображением человека, особенно в контексте апофатической традиции и мистической теологии. Теозис может быть также переосмыслен в свете современных философских и междисциплинарных подходов, включая феноменологию, герменевтику и постгуманистическую проблематику. Всё это открывает возможности для комплексного осмысления обожения как фундаментального принципа христианской антропологии и сотериологии.

Библиография

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. EDN: QWKWMR.
2. Иринеи Лионский. Contra Haer. // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. П. 1857. Т. 7b.
3. Адо П. Философия как способ жить. М.: Социум, 2010.
4. Strezova A. Hypostatic Union and Pictorial Representation of Christ in Iconophile Apologia. *Philotheos*, 2009, Vol. 9. Pp. 152-172. Doi: <https://doi.org/10.5840/philotheos2009911>
5. Clarke K. M. A Patristic Synthesis of the Word Enfleshed: The Christology of Maximus the Confessor. *Religions*, 2025, 16(5), 591. Doi: <https://doi.org/10.3390/rel16050591>
6. Korb S. Whole God and whole man: Deification as incarnation in Maximus the Confessor. *Scottish Journal of Theology*, 2022, 4(75). Pp. 308-318. DOI: 10.1017/s003693062200059x EDN: TJSVEQ
7. Chistyakova O. Eastern Church Fathers on Being Human-Dichotomy in Essence and Wholeness in Deification. *Religions*, 2021, 12(8), 575. Doi: <https://doi.org/10.3390/rel12080575> EDN: BCMFXE
8. Baranov V. The Theological Ontology of Leontius of Byzantium and the Circumscribability Argument in the Iconophile Polemics. *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*, 2022, 2(16). С. 462-481. Doi: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-462-481 EDN: WAJQBG
9. Флоровский Г. II. Афанасий Александрийский // Восточные отцы IV века. Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж: YMCA-Press, 1931.
10. Афанасий Великий. Oratio de Incarnatione // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. П. 1857. Т. 25a.
11. Григорий Богослов. Oratio // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. П. 1857. Т. 36.
12. Иоанн Златоуст. Sermones panegyrici in Solemnitates // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. П. 1862. Т. 50.
13. Иоанн Златоуст. Interpretatio in Isaiam prophetam // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. П. 1862. Т. 56.
14. Кирилл Александрийский. Commentarius in Lucam // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. П. 1864. Т. 72.
15. Максим Исповедник. Quaestiones ad Thalassium de Scriptura sacra // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. П. 1865. Т. 90.
16. Максим Исповедник. Opuscula theologica et polemica ad Marinum col // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. П. 1865. Т. 91.

17. Григорий Палама. Ilomiliae quadraginta trex ex editione Hieroso // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. П. 1865. Т. 151. Col. 2.
18. Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФРАН, 2007. 200 с. EDN: SUPFNN.
19. Соколов В. В. Средневековая философия. М.: Высшая школа, 1979.
20. Chapman H. Iconoslam and Later Prehistory. London: Routledge, 2018.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Представленный на рецензирование материал является относительно небольшим (менее 0,6 а.л.) наброском статьи, посвящённой обширной и крайне сложной теме богочеловечества. Следует признать, что большая часть современных отечественных историков философии склонна воспринимать эту тему, скорее, как исключительно богословскую, поэтому стремление выявить философскую составляющую богословских дискуссий восточного христианства следует только приветствовать. К сожалению, целый ряд обстоятельств не позволяет признать этот опыт освещения истории богословия с философских позиций удачным. Прежде всего, заявленная тема слишком широка для отдельной журнальной статьи, возможно, автору следует сконцентрироваться на какой-то одной или нескольких взаимосвязанных проблемах этой темы; избранное автором название может восприниматься как естественное для монографии, диссертации, но не для статьи. Далее, автору следует разъяснить ключевые термины, которые включены и в название статьи, и используются в тексте. Так, под «восточной» философией он, очевидно, понимает грекоязычную литературу (созданную в восточной части Средиземноморья в позднеантичную эпоху и в Византии), это соответствует традиционному использованию этого выражения. Но дело в том, что в ранний период становления христианского богословия различия между «восточным» и «западным» (латиноязычным) богословием только намечались, упоминаемый автором Ириней Лионский – яркий пример изначального единства раннехристианской мысли. А о более позднем периоде в статье нет речи вовсе (если не считать краткого упоминания о Паламе), зачем тогда выделять «восточную» философию как некое автономное смысловое единство? Ещё больше проблем возникает с использованием термина «средневековый». Самый поздний христианский мыслитель, суждения которого обстоятельно разбирает автор, – Максим Исповедник, он умер в 662 году, Афанасий и Григорий Богослов и вовсе жили в четвёртом веке, в эпоху «вполне античную». И это «всё средневековье»? Вспомним, что Византия существовала до 1453 года... Когда выше упоминалось о том, что тема сформулирована «слишком широко» для журнальной статьи, имелось ввиду не только то, что для её освещения «не хватит места», но и то, что перед автором в любом случае встанет почти неразрешимая проблема выбора «отправных точек» рассмотрения такой темы. А между тем, автор эту проблему просто не замечает. В самом деле, почему именно эти три мыслителя «извлекаются» из более чем тысячелетней эпохи? Возвращаясь к понятию средневековой философии, невозможно не указать на необходимость обращения к книге Г.Г. Майорова «Формирование средневековой философии», в которой российский учёный разъясняет, в каком смысле следует говорить о «средневековой философии», что означает, в частности, положение, гласящее, что за этим словосочетанием скрывается не только (хронологически фиксируемая) эпоха, но и образ мысли, определённый тип философии и культуры, который мог существовать (как знаменитая «Византия после Византии») и значительно

позднее самой эпохи. Далее, автор почему-то останавливается на «персоналиях», как будто не знает, что в средневековой культуре «индивидуальных философских систем» вообще не существовало. Применительно к избранной им теме недопустимо игнорировать Третий и Четвёртый Вселенские Соборы, дискуссии, которые велись в поздневизантийский период и т.д. Но даже если вернуться в греческую патристику, как можно было, по существу, обойти вниманием, например, Кирилла Александрийского, который упоминается автором лишь однажды? Но много возникает к тексту и совершенно частных вопросов (помимо стилистики и пунктуации), например, как Аполлинарий Лаодикийский мог превратиться в «Аполикария Лаодикийского» (и именно с одним «л»)?! Какая-то невероятная спешка, по-видимому, мешали автору не только обдумывать саму тему работы, но и готовить по ней итоговый текст. Наконец, крайнюю степень смущения вызывает список литературы... Здесь вообще указано только одно научно-критическое исследование! Да, сегодня отечественные историки философии явно недостаточно изучают византийскую философию, но как, например, упоминая о Паламе, можно было игнорировать труды А.Ф. Лосева? И подобных вопросов по тексту возникает немало. Приходится констатировать, что представленный материал не может быть опубликован в научном журнале, в то же время, хотелось бы пожелать автору продолжить начатую работу, поскольку изучение восточнохристианской философии остаётся у нас в явно неудовлетворительном состоянии.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования – генезис проблемы Богочеловека в ранней средневековой восточной философии. Методологической базой исследования является системный подход и метаанализ как интеграция, обобщение и философское осмысление генезиса проблемы Богочеловека в ранней средневековой восточной философии. Актуальность статьи, как справедливо отмечает автор, обусловлена тем, что многие античные практики вроде герметизма и мистерийных культов, рисующих перед нами программу обожения человека и превращения человека в бога, во многом подготовили теоретическое пространство средневековой мысли и сделали тему теозиса одним из краеугольных камней всей христианской философии. Вместе с тем актуальность исследования обусловлена также тем, что изучаемая проблематика имеет важное социокультурное значение. Научная новизна исследования состоит в расширении представлений о специфике восточно-христианского учения о богочеловечестве и его значении в истории средневековой философии.

Статья написана грамотным научным языком. В работе корректно используются термины, при этом автор грамотно обращается к научным категориям, религиозной литературе. Общая структура работы представлена следующими разделами: введение, результаты исследования и их обсуждение, заключение и библиография, включающая в себя 15 источников, 1 из них на английском языке. Текст статьи имеет следующую рубрику: «Афанасиевская модель вочеловечивания», «Модель Максима Исповедника», «Модель Григория Богослова».

Содержание статьи отражает ее структуру. Рассматривая Афанасиевскую модель вочеловечивания, автор обосновано заключает, что «христологическая идея истории, которая опирается на высказанный выше нарратив понимания вочеловечившего Слова, изображает перед нами историю как линейный процесс воскрешения и умирания, начала и конца, глубинных и причинно-следственных смыслов, которые за ними

скрываются и из которых соткан мир». Рассматривая модель Максима Исповедника, автор справедливо отмечает, что историческая проблематика, которая проистекает из концепции обожения и Богочеловечества развивается Максимом Исповедником, что подтверждается соответствующей литературой. Характеризуя модель Григория Богослова, автор грамотно показывает её философское и социокультурное значение.

Материалы данного исследования рассчитаны на широкий круг читательской аудитории, они могут быть интересны и использованы учеными в научных целях, педагогическими работниками в образовательном процессе. Вместе с тем они представляют интерес для религиозных и общественных деятелей, а также журналистов, просветителей, работников культуры.

В качестве недостатков данной работы следует отметить, отсутствие во введении анализа степени научной разработанности проблемы и описания методологии исследования. Наряду с этим рекомендуется выделить раздел «Выводы», предварив им заключение. В выводах рекомендуется чётко сформулировать основные результаты исследования, согласно его задачам и разделам статьи. А в заключении подвести общие итоги работы и обозначить перспективы дальнейшего исследования.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Статья «Генезис проблемы Богочеловека в ранней средневековой восточной философии» представляет собой попытку произвести историко-философский анализ развития концепции теозиса (обожения) в трудах восточных христианских богословов III–XIV веков. Предмет исследования автором обозначается как генезис идеи Богочеловека в качестве центрального понятия христианской антропологии в динамике эволюции от ранних упоминаний у Иринея Лионского и Афанасия Великого до мистических интерпретаций Григория Паламы. Основное внимание в статье уделяется сравнительному анализу моделей вочеловечивания Слова у Афанасия, Максима Исповедника и Григория Богослова, что позволяет выявить ключевые онтологические, гносеологические и сотериологические аспекты теозиса. Методология исследования основана на комплексном теологическом и философском анализе первичных источников (текстов патристики) с элементами сравнительного подхода, что адекватно выбранной тематике и способствует систематизации материала. Однако можно отметить некоторую фрагментарность в применении современных методологических инструментов, таких как герменевтика или феноменология, которые могли бы углубить анализ, особенно в разделах о познании Бога. Методологический инструментарий с опорой на современные источники и труды философов позволил бы сделать анализ более обстоятельным и детальным, а также доступным для восприятия широкой читательской аудитории.

Актуальность тематики обусловлена возрождением интереса к патристике и христианской антропологии в современной философской мысли. С этой точки зрения исследование генезиса проблемы Богочеловека в восточной традиции приобретает особую значимость. Статья восполняет лауну в отечественной философской литературе, где отсутствуют комплексные работы по данной теме, что подчеркивается автором и служит веским обоснованием актуальности. Научная новизна исследования выражается в систематизации и сравнительном анализе ключевых моделей обожения, выявлении их внутренней логики и взаимосвязей, а также в попытке связать теозис с более широкими культурно-историческими и гносеологическими парадигмами, что расширяет

традиционные рамки богословского дискурса.

Стиль изложения выдержан в академической традиции, текст насыщен цитатами на древнегреческом языке и ссылками на первоисточники, что свидетельствует о глубокой работе с источниками. В то же время, из-за высокого уровня терминологической плотности и обилия специализированных понятий, статья может оказаться сложной для восприятия непосвященным читателям. Структура работы логична и состоит из следующих разделов: введение, обзор литературы, методология, основная часть с подробным рассмотрением моделей Афанасия, Максима и Григория, а также выводы и перспективы дальнейших исследований. Тем не менее, в некоторых местах наблюдается избыточная детализация, которая несколько затрудняет восприятие ключевых идей. Автору рекомендуется усилить связность между разделами и более четко выделять основные тезисы для повышения читабельности.

Библиография представлена широко и включает как классические источники патристики, так и современные исследования, что свидетельствует о всестороннем подходе автора. Отмечается обширное использование трудов как отечественных, так и зарубежных учёных, что повышает качество и объективность анализа. Однако можно было бы дополнить список более свежими публикациями по философской антропологии и мистической теологии, чтобы отразить последние тенденции в исследовании теозиса.

Автор грамотно апеллирует к оппонентам и предшественникам, демонстрируя знание дискуссий вокруг проблемы обожения, что усиливает аргументацию и показывает критический подход к источникам. В частности, сравнение восточных и западных традиций, а также обсуждение позиций Григория Паламы и его спора с Варлаамом Калабрийским, добавляют работе динамичности и глубины.

В целом, статья представляет значительный вклад в изучение раннехристианской философии и богословия, раскрывая сложные взаимосвязи между христологией, антропологией и гносеологией в восточной традиции. Она будет интересна специалистам в области патристики, философской теологии, а также всем, кто интересуется историей христианской мысли и философской антропологией. Рекомендуется к публикации после незначительной редакторской доработки, направленной на повышение ясности изложения и усиление методологического компонента.