

Портрет учителя Запада в интерьере синодальной эпохи: диссертация И. В. Попова о блаженном Августине*

Протоиерей Павел Хондзинский

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Российская Федерация, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, 236

Для цитирования: Хондзинский П. В. Портрет учителя Запада в интерьере синодальной эпохи: диссертация И. В. Попова о блаженном Августине // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 1. С. 54–73. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2022.103>

Русская богословская наука в начале XX в. проявляла значительный интерес к богословию блаженного Августина. Среди множества посвященных ему работ выделяется как масштабами, так и основательностью докторская диссертация профессора Московской духовной академии И. В. Попова «Личность и наследие блаженного Августина» (1916). Хотя до нас дошел только первый том этого труда, он представляет значительный интерес уже тем, что свидетельствует о продолжающейся интеллектуальной эволюции его автора, который от изучения темы обожения в восточной патристике сделал резкий поворот в сторону патристики западной. Правда, наличие в западном богословии представлений об обожении признается сегодня далеко не всеми исследователями, да и сам И. В. Попов в своей докторской диссертации термин «обожение» также не употребляет. Однако вывод Попова о присущем блж. Августину онтологизме, понимаемом как возможность непосредственного общения с Богом уже в этой жизни, в известном смысле представляет собой следующий этап поисков автором органичного совмещения нравственной и мистической составляющих христианской жизни. Содержа в себе имплицитную, но актуальную для начала XX в. критику гарнаковского рационализма, труд И. В. Попова оказал влияние и на русскую мысль середины прошлого столетия, будучи востребован в русской диаспоре. Несмотря на свою безусловную значимость и для истории русской патристики, и для судеб русского богословия в XX в., диссертация И. В. Попова до сих пор не привлекала специального внимания исследователей.

Ключевые слова: обожение, мистическое богопознание, новое богословие, онтологизм, практический разум, апофатика, нравственный монизм.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44125\21 «Латинская церковная традиция IV–VII вв. в современном научно-богословском контексте».

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2022
© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2022

Введение

Русские мыслители конца XIX — начала XX в. обнаруживают очевидный интерес к личности и богословию блаженного Августина. Чтобы подтвердить это, достаточно назвать философов кн. Е. Н. Трубецкого¹, С. Н. Булгакова², Л. П. Карсавина³, историка В. И. Герье, профессоров духовных академий А. И. Бриллиантова⁴, М. Я. Красина⁵, Н. П. Родникова⁶, А. П. Лопухина⁷. Не вдаваясь в сложную картину часто противоречащих друг другу оценок и мнений, высказанных в этих и иных неназванных работах, отметим только, что, завершая дореволюционную эпоху в развитии темы, возвышается надо всем более чем 800-страничный труд профессора Московской духовной академии Ивана Васильевича Попова «Блаженный Августин: личность и учение»⁸. Будучи защищен как докторская диссертация, он тем не менее предполагал наличие второго (написанного, но несохранившегося) тома и обращал внимание скорее на личностные и философские предпосылки учения Августина, чем на разбор его богословских идей. История написания этого труда во многом остается загадкой⁹, а дополнительную трудность для выявления авторской точки зрения создают манера автора, скрывавшего, как правило, свое отношение к исследуемым текстам под маской беспристрастной научности, и полное отсутствие научной литературы по теме¹⁰. Тем больший интерес она должна представ-

¹ *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание блаженного Августина. М.: Типография Э. Лиснера и Ю. Романа, 1892.

² *Булгаков С. Н.* Два града: исследование о природе общественных идеалов: в 2 т. М.: Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1911.

³ *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. Киев: Символ, 1995.

⁴ *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М.: Мартис, 1998.

⁵ *Красин М. Я.* Творение блаженного Августина De civitate Dei как апология христианства в его борьбе с римским язычеством. Казань: Университетская типография, 1873.

⁶ *Родников Н. П.* Учение блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и церковью сравнительно с учением о том же отцов, учителей и писателей церкви первых четырех веков и средневековых теократических богословов западной церкви. Казань: Университетская типография, 1897.

⁷ *Лопухин А. П.* Идея Промысла Божия в истории преимущественно по воззрениям блаженного Августина и Боссюэта // Христианское чтение. 1892. № 3–4. С. 214–298.

⁸ *Попов И. В.* Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, Московская духовная академия, 2005.

⁹ Очевидно только, что труд имел для автора принципиальное, глубоко личное значение и как-то увязывался им с непростой обстановкой в Московской академии в предреволюционные годы. Во всяком случае, уже в письме от 10.08.1911 он отмечает: «Если мои труды над Августином пропадут, это страшно подорвет мою энергию, и боюсь, что кроме академического дьячка из меня ничего не выйдет (... Саблер, Антоний, Сергей, Стефан — это такая однородная и сильная шайка, что она может провести все свои затеи...)» (цит. по: *Голубцов С. А.* Стратилаты академические. М.: Издательство Православного братства Споручницы грешных, 1999. С. 211).

¹⁰ Насколько нам известно, ни одной работы, посвященной «Августину» Попова, ни в русской, ни тем более в западной научной литературе сегодня не существует. В обзор-

лять для историка богословия, хотя бы потому, что труд Попова был известен в русской диаспоре и оказал влияние (до сих пор также неисследованное) на развитие православной богословской мысли в XX в.¹¹

1. Психологическая реконструкция личности Августина, предложенная И. В. Поповым

Представляя читателю сжатое системное описание труда И. В. Попова, мы прежде всего должны обратить внимание на то, что исследователь выводит характерные особенности Августиновых взглядов из свойственной епископу Гиппонскому и уникальной для того времени потребности в интроспекции¹², которую Попов противопоставляет обезличенным «сокровищам» монашеской аскетики. В отличие от этого коллективного творчества, «в анализе душевных явлений блж. Августин оригинален и самобытен. Все, что по этой части мы находим в его сочинениях, вытекает из его личной наблюдательности»¹³.

ной диссертации Мелиссы Джонс «Августин в России» Попову уделен один абзац следующего содержания: «Он исследовал теорию познания и онтологию Августина с точки зрения его неоплатонических влияний, а также в свете христианской доктрины. Попов пришел к выводу, что эти два влияния привели Августина к разделению бытия на материальный и духовный планы, и он подробно остановился на том, как это разделение повлияло на гносеологию Августина» (*Jones M. A. Augustine in Russia*. Arisona: Arizona State University, 2000. P. 103).

¹¹ На «Августина», в частности, ссылается и использует его как материал для изложения учения епископа Гиппонского в своих известных статьях об обожении М. Лот-Бородина (*Lot-Borodine M. La doctrine de la "deification" dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle // Revue de l'histoire des religions*. 1932. Vol. 105. P. 28). Правда, ее выводы отнюдь не сходятся с выводами Попова. Тема заслуживает специального исследования.

¹² И. В. Попов был не первым, кто связывал своеобразие Августиновой личности со своеобразием его богословских воззрений, однако если кн. Е. Н. Трубецкой, например, в своем труде обращал внимание прежде всего на национально-исторический и семейный контексты (*Трубецкой Е. Н. Миросозерцание блаженного Августина*. С. 245), то Попов относится к такому подходу довольно критично (*Попов И. В. Труды по патрологии*. Т. 2. С. 39) и, как видим, обращает внимание на другой момент.

¹³ *Попов И. В. Труды по патрологии*. Т. 2. С. 11. — В силу принципиального значения этого тезиса для Попова приведем фрагмент целиком: «Религиозное настроение большинства церковных писателей эпохи блж. Августина отличалось объективным, безличным характером. <...> В историко-апологетических сочинениях св. Афанасия Александрийского и в письмах Василия Великого содержится богатый биографический материал, но он рисует перед нами не личную религиозную жизнь этих святых, а их церковно-общественную деятельность. Григорий Богослов, Григорий Нисский, «Ареопагитики», произведения аскетической литературы гораздо глубже вводят нас в настроение восточного христианина, но и здесь оно характеризуется теми же чертами объективности и безличности: христианское чувство возносит горячую хвалу Богу за блага творения и искупления, но без всякого отношения к личности самого писателя. Автор благодарит и любит Бога не за то, что Тот создал и искупил именно его, а за то, что Он сотворил этот прекрасный мир и искупил всех грешников. В аскетической литературе и в толкованиях Григория Нисского на «Песнь песней» много говорится об отношении души человеческой, невесты Христа, к своему небесному Жениху. Но это не индивидуально выраженные томления

Попов также особо отмечает свойственную Августину необычайную интенсивность в переживании страданий и наслаждений¹⁴. В связи с этим можно было бы ожидать, что сострадание более, чем что бы то ни было, будет двигать им, однако на самом деле господствующее положение в его сердце занимало не оно, а любовь, находящая свое выражение «в полноте и всесторонности жизненного общения»¹⁵ (запомним это определение). Жизнь Августина направлялась стремлением к всеобъемлющему блаженству, даруемому любовью, и такое же стремление он полагал присущим всему человечеству: «В бесконечном разнообразии человеческих стремлений, вкусов, пристрастий он находил лишь одно всеобщее желание и одну общепризнанную истину, которую не в силах поколебать никакой скептицизм: все хотят счастья и блаженной жизни»¹⁶.

Проходя через заблуждения и увлечения молодости, Августин не только учился критически осмысливать те или иные философско-религиозные учения, но и приобретал незаменимый психологический опыт, ставший для него позднее источником собственных богословских интуиций. Так, под влиянием неоплатонизма «он научился выделять руководящие принципы познания и мыслить их в виде совершенно отвлеченных идей»¹⁷. В этих принципах — в их неизменности и самоочевидности — он опознал Истину, и теперь, «чтобы установить, насколько основательно то или другое утверждение, ему стало достаточно выяснить, в какой степени оно причастно познанной истине, т.е. соответствует самоочевидным принципам мышления»¹⁸. Правда, до какого-то времени любовь к Богу-Истине и любовь к человеку Христу существовали в его душе параллельно, не соединяясь друг с другом, «но, по законам психологии, чувства, связанные с представлениями, сливаются и изменяют друг друга, когда вступают между собой в известное отношение сами представления, носители этих

души самого автора, а религиозные порывы человеческой души вообще. Иными свойствами отличается религиозное настроение блж. Августина. Оно носит чисто личный характер и стоит в самой тесной связи с его индивидуальными переживаниями» (Там же. С. 181–182).

¹⁴ Там же. С. 36.

¹⁵ Там же. С. 18. — Полностью этот не менее важный фрагмент выглядит так: «Не сострадание, а любовь, руководимая разумом, давала содержание его внутренней жизни, и только в любви искал он счастья. Сострадание связывает до известной степени живые существа, но не создает полноты жизненного общения. Жалость побуждает нас идти на помощь лишь к тем, кто страдает, и лишь тогда, когда эти страдания ими испытываются. Вне этого связующего момента мы можем оставаться глубоко равнодушными и безразличными к личности тех, кому оказывали помощь по мотивам сердечного участия к их горю. Любовь, наоборот, выражается в полноте и всесторонности жизненного общения». И ниже: «Так в течение всей своей жизни он не мог обходиться без дружбы, без полного жизненного общения с близкими и любимыми. После его обращения из этого естественного источника развилась всепоглощающая любовь к Богу, включившая в себя и все то, что служило для него предметом любви ранее» (Там же. С. 22).

¹⁶ Там же. С. 37.

¹⁷ Там же. С. 142.

¹⁸ Там же. С. 143.

эмоций»¹⁹. Так изучение Нового Завета и церковной догматики приводит Августина к восприятию идеи боговоплощения, а любовь Божия, выразившаяся в принятии Сыном Божиим *зрака раба*, находит живой отклик в его сердце²⁰. Это и стало итогом развития личности Августина, точнее, формирования в нем, по словам Попова, *новой личности*, содержание которой составляет «блаженное успокоение в любви к Богу»²¹.

2. От психологии к богопознанию

Посвященная личности Августина первая глава диссертации представляет собой тематическое зерно последующих (возможно, отчасти и тех, что не сохранились²²) глав, содержание которых как бы разворачивается из нее. В частности, если дошедшие до нас разделы работы относятся к гносеологии и онтологии блж. Августина, то уже буквально первый абзац второй (гносеологической) главы подтверждает высказанную мысль: «Задачу познания блж. Августин полагает в разрешении трех вопросов: о бытии, о сущности и о ценности. <...> Это объясняется, быть может, тем, что опыт жизни и пережитая драма, наложившие свою печать на всю вообще его философскую систему, отразились, в частности, и на его гносеологии. Всю свою юность он посвятил исканию счастья и блаженной жизни»²³.

¹⁹ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 2. С. 168

²⁰ «Каждый человек грешен, каждый враждебен Богу, поэтому снисходящая и жертвующая всем любовь Спасителя естественно становится в глазах человека проявлением любви божественной не вообще к роду человеческому, а именно к нему лично. Любовь к Богу, вызванная в Августине идеей божественного милосердия, ищущего доступа к сердцу врагов, отлилась у него в такую именно личную форму. Когда впоследствии перед своим крещением он услаждался чтением псалмов, то ему казалось, что некоторые выражения псалмопевца имеют в виду именно его и обращены как бы к нему лично» (Там же. С. 170). Ср. ниже: «Чем яснее сознавал блж. Августин свою греховность и чем незаслуженнее казались ему милости Божьи, тем более чувствовал он благодарность и любовь к Богу. Его трогала особенно любовь Бога, преследующая своими дарами убегающего от нее грешника» (Там же. С. 193).

²¹ Там же. С. 206.

²² Вообще возможный план исчезнувшего второго тома труда И. В. Попова можно гипотетически восстановить по плану конспекта патрологии, где за разделами, близкими по смыслу и содержанию первому тому, следуют разделы «Учение о Святой Троице», «Откровение Бога в мире», «Учение о творении», «Отношение творческого акта ко времени», «Происхождение души», «Пелагианство», «Полемика с донатистами» (Попов И. В. Конспект лекций по патрологии 1911–1912 г. М.: Типо-литография С. М. Мухарского, 1912. С. 269–304). Высказанное предположение можно подтвердить рассуждением Попова о том, что, достигнув истинной любви к Богу, Августин увидел в этом несомненное знамение Божией милости, сопровождавшей его на всем жизненном пути и неуклонно ведущей его ко спасению. Чтобы поддерживать в себе память об этой милости, он даже преувеличивал невольно силу греха, как в себе самом, так и в человечестве, что однажды и определило его позицию в споре с пелагианами (Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 2. С. 198).

²³ Там же. С. 207. — Ср.: «Все написанное блж. Августином по вопросу о достоверности познания имеет самое тесное отношение к его личному опыту и истории его интеллектуального развития» (Там же. С. 585).

Как бы то ни было, среди основных особенностей гносеологии блж. Августина И. В. Попов выделяет следующие моменты.

Во-первых, Августин придает неизвестное античной гносеологии значение воле, которая в процессе познания соединяет познающего и познаваемое актом, направляющим способность познания на ее объект²⁴, — открытие, сделанное им при построении *психологических* аналогий, призванных раскрыть триединство Божества в трактате *De Trinitate*²⁵.

Во-вторых, в Августиновой гносеологии можно вычленить различие между *теоретическим* и *практическим* разумом. Хотя у самого епископа Гиппонийского такие выражения, конечно, не встречаются, Попов считает допустимым использовать их для фиксации его мысли²⁶. Чувство познает мир и свойства тел. Теоретический разум познает «бытие и свойства умопостигаемого». Роль же практического разума состоит «в оценке явлений физического мира и различных видов человеческой деятельности с точки зрения вечных, неизменяемых и бестелесных принципов»²⁷.

В-третьих, Августин, как помним, имел навык абстрактного мышления, и именно этот *внутренний опыт* сыграл существенную роль в его теоретической гносеологии. Если для Плотина соприкосновение души с Умом приводит ее к познанию идей, то у Августина их место замещают именно сами принципы мышления — по-видимому, в силу своей самоочевидности²⁸.

В итоге мы приходим к тождеству принципов мышления (на основе которых действует практический разум), Истины (которая самоочевидно обнаруживает себя в них) и нравственного закона²⁹. Последний не только есть «нечто единое, независимое от места и времени, вечное и всеобщее»³⁰, но и по содержанию своему есть закон *морального единства*: «Как художественное творчество осуществляет число в пространстве и времени, как дискурсивное мышление вносит единство в содержание ума, так нравственная деятельность устанавливает единство между разумными

²⁴ Там же. С. 243.

²⁵ Никому из его предшественников, пишет Попов, «не удалось открыть как аналогию Духа Святого третий элемент в самосознании. Таким образом, у них не было опоры для спекулятивного учения о третьей Ипостаси. Блж. Августин восполнил этот пробел» (Там же).

²⁶ «Так как для обозначения понятий, о которых идет речь, у блж. Августина вообще нет установившихся выражений, то мы позволяем себе в дальнейшем пользоваться позднее определившимися терминами: теоретический и практический разум» (Там же. С. 284).

²⁷ Там же. С. 286.

²⁸ Там же. С. 278–279.

²⁹ «Соединив число и мудрость в истине как субстанции, потенциями которой они являются, Августин идет далее и отождествляет с истиной все вообще принципы мышления» (Там же. С. 333). И ниже: «Принципы нравственной оценки также называются истиной. Термины *justitia, sapientia, veritas* употребляются как взаимозаменяемые» (Там же. С. 334). Ср. также: «Принципы мышления и разумной оценки существуют независимо от мыслящих умов и созерцаются ими совместно, как нечто нераздельное и в то же время как общее их достояние» (Там же. С. 337).

³⁰ Там же. С. 329.

существами и дает единство моральной воле. <...> Таким образом, если в обществе господствует любовь, оно из многого становится единым. Но и в пределах личности моральное настроение равносильно внутреннему единству»³¹.

Остается уточнить, собственно, ответ на вопрос: какова природа этих принципов мышления? Их неизменность и универсальность заставляют нас отнести их к области нетварного (так как все тварное изменяемо³²); следовательно, эти принципы могут относиться либо к божественным свойствам (силам), либо к божественной субстанции. Однако поскольку известно, что блж. Августин исходил из абсолютной простоты Бога, т. е. считал свойства Божии тождественными его сущности, постольку отсюда он должен был бы сделать вывод, что истинные принципы мышления (Истина) и есть Бог, «и он не остановился перед этим выводом»³³.

3. Блаженный Августин как творец «нравственного онтологизма»

Установив это, мы подходим к кульминации не только в развитии Августиновой гносеологии (в описании Попова), но и в концепции самого Попова, ибо именно здесь он решительно выступает против, как сам указывает, точки зрения, господствующей в науке уже много столетий, «так как со времени Фомы Аквинского почти никто из исследователей не допускает, чтобы блж. Августин мог исходить в своей гносеологии из идеи непосредственного созерцания Бога»³⁴. Между тем это именно так и есть: «Бог есть Истина как совокупность принципов мышления, по причастию которым становится истинным человеческое мышление и познание»³⁵. Аквинат истолковал своего великого предшественника в том смысле, что принципы мышления как истина являются принадлежностью человеческого ума, но Августин думал не так и, относя их к Богу, в то же самое время считал возможным их действительное присутствие в душе³⁶. Иными словами, следует признать, что в той или иной степени ему был присущ онтологизм. Важно только, что для Попова онтологизм Августина не распространяется на способность человека в его греховном состоянии

³¹ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 2. С. 331. — Предварительно Попов проверяет тождественность употребления Августином принципов мышления в области эстетики, логики, этики.

³² Там же. С. 694.

³³ Там же. С. 350.

³⁴ Там же. — Ср.: Там же. С. 396.

³⁵ Там же. С. 352.

³⁶ Там же. С. 394. — При этом «мы видим, что наиболее влиятельные мыслители до XIII в. и консервативные магистры университетов в XIII в. в своем понимании Августина совпадают с результатами наших исследований. Все они под умопостигаемым Светом, о котором так часто говорил Августин, понимают Истину Божественную и ставят интеллектуальное познание в зависимость от непосредственного озарения души Богом» (Там же. С. 397).

познавать в Боге материальные вещи или движущие пружины событий мировой истории, но обнаруживает себя лишь как «познание принципов оценки и понятий с характером долженствования»³⁷.

Сказанное приводит нас к вопросу о возможности и формах непосредственного богообщения, для разрешения которого Попов считает необходимым сопоставить учение блж. Августина с учением восточных отцов³⁸, причем он сравнивает их не напрямую, а через поочередное сопоставление взглядов последних с философско-мистическими взглядами Плотина.

Восточная традиция прямо опирается на Платиново учение о различении в Боге сущности, потенциалов (сил) и энергий. Из них только энергии открываются вовне, потенциалы доступны постольку, поскольку отразились в энергиях, а сущность, «взятая независимо от ее энергий и потенциалов, вовсе непознаваема»³⁹. Заслуга каппадокийцев состоит в том, что из учения о строгом равенстве и единосущности божественных ипостасей они вывели представление о едином источнике божественных энергий⁴⁰, множественности которых «соответствует и многообразие имен, которыми мы славословим Бога»⁴¹. Окончательную («схоластическую») разработку учению придал Ареопагит, утвердивший разделение богословия на катафатическое⁴² и апофатическое⁴³. Таким образом, для восточных авторов первичным было представление о божественной сущности, они восходили от мира к породившим его божественным энергиям, «от энергий к потенциалам, как их источнику, от потенциалов к сущности, как их основе и носителю»⁴⁴.

Хотя Августин также опирается на учение Плотина, он в то же время трансформирует его с точки зрения истин Откровения. Так, если Плотина более всего привлекало познание как таковое, то Августин «интересуется почти исключительно суждениями ценности»⁴⁵. При этом умопостигае-

³⁷ Там же. С. 397.

³⁸ «В его сочинениях всюду рассеяны выражения, которые для человека, начитанного в философской и патристической литературе того времени, представляются общим местом. Но за их внешней оболочкой чувствуется все же нечто новое и своеобразное. В чем состоит это новое, на этот вопрос мы не найдем определенного ответа в существующей литературе о блж. Августине. Попробуем поэтому восполнить настоящий пробел. Отличительные черты учения блж. Августина будут для нас ясны, если мы сопоставим его с воззрениями, получившими выражение в философской и богословской литературе Востока» (Там же. С. 505).

³⁹ Там же. С. 506.

⁴⁰ Там же. С. 517.

⁴¹ Там же. С. 521.

⁴² Там же. С. 522.

⁴³ Там же. С. 523.

⁴⁴ Там же. С. 527.

⁴⁵ Там же. С. 357. — Ср.: «Мы много раз обращали внимание читателя на тимологический характер гносеологии блж. Августина: лишь познание принципов оценки и понятий с характером долженствования он ставит в зависимость от непосредственного озарения ума Богом» (Там же. С. 397).

мые «принципы оценки»⁴⁶, конечно, не исчерпывают собой содержание божественного мышления, да и само оно не есть безличный божественный Ум, а «нечто живое, мыслящее, личное — Премудрость Божья»⁴⁷. Вследствие этого Бог для Августина не только высшее Благо, но и существо наилучшее⁴⁸.

Если Плотин исходил из тождества мышления и бытия, то Августин, признавая творение мира из ничего, отвергал возможность физического существования умопостигаемого света⁴⁹. Однако присутствующая у Августина параллель «между чувственным и интеллектуальным зрением» позволяет утверждать, что богопознание для него есть акт созерцания, а не рационального мышления. Более того, «Августин идет далее и признает созерцание Бога актом гораздо более интимным, чем зрительное ощущение, и приравнивает его скорее к самопознанию. Бог для нас ближе, чем материальная природа»⁵⁰.

Если для Плотина присутствие в душе божественного света есть следствие пантеистической «радиации» Единого, то Августин «поставил пребывание Божественной Премудрости в уме в связь с идеей бестелесности, непространственности и вездесущия Бога»⁵¹, т. е. скорее был близок к пантеизму. Пусть блж. Августин не допускал устойчивого «созерцания Бога “лицом к лицу” в этой жизни»⁵², однако даже мгновенное и несовершенное созерцание есть все же непосредственное созерцание, а главное, что, согласно Августину, оно может совершаться «не в каком-нибудь экстагическом состоянии, а в условиях нормальной умственной деятельности»⁵³. Кроме того, следует помнить, что прямое богопознание и присутствие в душе Божественной Премудрости в форме принципов мышления и оценки не одно и то же: «Можно видеть в Боге ценность вещей и не видеть Самого Бога»⁵⁴.

Не исключено, что указанное различие подчеркнуто И. В. Поповым из чисто полемических соображений, ведь, согласно его же утверждению,

⁴⁶ Там же. С. 389.

⁴⁷ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 2. Там же. С. 356.

⁴⁸ «В познании того, что такое Бог, блж. Августин рекомендует идти тем же путем, какой был принят им в доказательстве бытия Божьего из идеи существа наилучшего» (Там же. С. 528). Ср.: «Сердце блж. Августина не знало ничего лучше Бога, а за сердцем послушно следовал его ум. Мы уже знакомы с его методом богопознания. Он не восходил от мира сначала к творческим энергиям, а потом через их потенции к неопределимой сущности, а шел от худшего (тела) через лучшее (душу) к наилучшему. Поэтому и в его теологии центральное положение занимает не идея Первого Начала, а идея существа наилучшего» (Там же. С. 735).

⁴⁹ Там же. С. 357.

⁵⁰ Там же. С. 384.

⁵¹ Там же. С. 389.

⁵² Там же. С. 398.

⁵³ Там же. С. 399. — Здесь же высказывается предположение, что сам Августин переживал этот акт «как акт отвлечения от любых чувственных представлений» (Там же).

⁵⁴ Там же.

для Августина истинные принципы познания «есть Сам Бог»⁵⁵, а значит, нет и существенной разницы между видением в *Боге* и видением *Бога*. Важно, скорее, другое: редуцируя, как мы видели выше, лежащий в основе непосредственного богосозерцания онтологизм Августина к созерцанию «принципов оценки и понятий с характером долженствования», Попов, очевидно, *относит его всецело к области практического разума*. Иными словами, предложенная исследователем репрезентация взглядов Августина может быть определена как репрезентация «нравственного онтологизма».

Впрочем, проблема окончательно не исчерпывается этим, поскольку, помимо катафатического, существуют апофатическое богословие, а также тесно связанный с ним мистический экстаз.

4. Типология экстаза

Согласно Ареопагиту, апофатическое богословие исходит из принципиальной неименуемости (непознаваемости) божественной сущности, что является следствием принятого восточными авторами философского учения о различении божественных энергий, сил и сущности⁵⁶.

В свою очередь, поскольку блж. Августин исповедует тождество сущности и свойств (сил) Божиих⁵⁷, постольку в его учении не остается места для апофатики в восточном смысле. В своем отрицательном богословии Августин исходит не из неопределимости Сущности Божией⁵⁸, а из необходимости отбросить, когда мы говорим о Боге, все возможные чувственные и антропоморфные представления о Нем⁵⁹, вследствие чего, в отличие от восточной, апофатика Августина имеет не абсолютный⁶⁰, а скорее переходный или «религиозно-нравственный» характер — она должна помочь человеку на его пути к Богу отбросить все земное⁶¹, а отсюда вытекает и различие в понимании Восточными Отцами и Августином того, что есть состояние экстаза.

Вообще в экстатической традиции Востока И. В. Попов различает два ее вида. Первый «служит спутником религиозного энтузиазма и бурных религиозных движений», при пассивности чувств в нем дает себе волю воображение, его можно назвать «экстазом видений», но он же «удов-

⁵⁵ Там же. С. 350.

⁵⁶ Там же. С. 527. — Ср.: Там же. С. 561.

⁵⁷ Там же. С. 527.

⁵⁸ Там же. С. 532.

⁵⁹ Иными словами, «отрицательное богословие у блж. Августина не простирается на умопостижимое» (Там же. С. 534), хотя Августин, безусловно, настаивает на том, что эти созерцания все равно будут несовершенны в силу ограниченности тварного ума и неисчерпаемости Бога (Там же. С. 536). Ср.: Там же. С. 538.

⁶⁰ «По воззрениям писателей, которых мы сопоставляем с блж. Августином, познание Бога через отрицание сохраняет свою силу для всех в этой жизни. Даже в состоянии экстаза человек познает только то, что сущность Божья непознаваема» (Там же. С. 535).

⁶¹ Там же.

летворяет потребностям практической религиозности»⁶² (после победы Церкви над монотанизмом образчиком его могут служить харизматические дары монашества⁶³). Второй «обусловлен бездействием чувств, фантазии и самого мышления»⁶⁴, когда «мышление уступает свое место какому-то сверхсознательному состоянию»⁶⁵, и он востребован в среде мистиков. Эта форма восходит к Плотину, который описывает его, с одной стороны, как утрату самосознания, а с другой — как переживание «умного света». Трудно, правда, сказать, «есть ли это нечто подобное тому “умному свету”, о котором так много спорили византийские мистики XIV в., или здесь имеется в виду чистое сознание, но во всяком случае этот свет беспредметен и не имеет никакого познавательного содержания»⁶⁶. В своем описании этого экстаза достаточно близки свт. Григорий Нисский и Ареопагитики⁶⁷.

Августиновы представления об экстазе исходят из различения трех видов зренья: телесного, духовного (связанного с деятельностью фантазии и памяти) и интеллектуального. Первые два вида погрешительны и неточны, и только последний дает непосредственное соприкосновение с истиной, т. е. созерцание Бога⁶⁸. Правда, и в обычном состоянии человек ощущает присутствие интеллектуального света в силу того, что руководствуется неизменными принципами мышления (см. выше), но в состоянии экстаза, «освободившись от власти тела и навязчивости фантазии, душа созерцает не только умопостигаемую действительность, но и Свет, в котором она может быть видима, т. е. Самого Бога. Она видит тогда славу Божью... в ее бестелесной сущности»⁶⁹. Поскольку же это созерцание не лишено содержания⁷⁰, мы можем предположить, что оно тесно связано с «нравственным онтологизмом» или даже представляет собой его высшую стадию, однако И. В. Попов не говорит об этом ничего определенного.

⁶² Там же. С. 561.

⁶³ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 2. С. 548–549.

⁶⁴ Там же. С. 555.

⁶⁵ Там же. С. 561.

⁶⁶ Там же. С. 556–557.

⁶⁷ Там же. С. 561.

⁶⁸ Проблеме достоверности знания у Августина И. В. Попов уделяет отдельное внимание, вновь подчеркивая, что Августин рассматривает ее исключительно с психологической точки зренья (Там же. С. 610).

⁶⁹ Там же. С. 581. — По мнению И. В. Попова, в силу указанного понимания экстаза Августин «отступает от неоплатонизма к Платону... примыкает к первому направлению и стоит под заметным влиянием Тертуллиана» (Там же. С. 561). Последнее замечание вызывает некоторое удивление, поскольку, как неоднократно отмечалось выше, для Августина богообщение предполагает предварительное очищение ума от воздействия воображения.

⁷⁰ В состоянии экстаза «Бог может непосредственно говорить Самой Истиной, без всяких знаков и образов, к тому, что есть в человеке самого лучшего, к его уму, так как между Богом и умом нет ничего ни разделяющего, ни посредствующего» (Там же. С. 543).

5. Богословские взгляды И. В. Попова и их возможные источники

Первая большая работа И. В. Попова, магистерская диссертация «Естественный нравственный закон», была написана под очевидным влиянием петербургской психологической школы нового богословия⁷¹, у истоков которой стоял будущий владыка Антоний (Храповицкий). Выводя из душевной феноменологии представление о существовании не зависящей от нее абсолютной точки самосознания, представители школы отождествляли эту точку не только с личностью, но и с образом Божиим в человеке⁷². Побочным следствием этого являлась мысль о том, что «в интуиции нашего самосознания мы видим не себя только, но и Творца»⁷³. Из психологической интроспекции выросла и концепция нравственного монизма, принадлежавшая тому же вл. Антонию и делавшая акцент на нравственном единстве человечества, обусловленном единством «досознательной общечеловеческой воли»⁷⁴. Неслучайно, что Попов если не защищал, то писал свою работу как раз в годы ректорства вл. Антония в Московской духовной академии⁷⁵. Естественный нравственный закон понимался Поповым как стремление человечества к единению во взаимном служении и любви⁷⁶, и, безусловно, здесь есть перекличка с Антониевой идеей нравственного монизма.

Последующие заграничные стажировки и решение руководства Академии определяют дальнейшую академическую деятельность Попова: он становится патрологом и основную известность получает как автор работ об *обожении*⁷⁷ — теме, первооткрывателем которой в русской богослов-

⁷¹ О новом богословии см. подробнее: *Хондзинский П., прот.* Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3 (36) С. 145–165.

⁷² См., напр.: *Михаил (Грибановский), еп.* Труды. Письма. Материалы. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Издательство Московской патриархии, 2011. С. 36..

⁷³ *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2007. С. 740.

⁷⁴ Там же. С. 31.

⁷⁵ Их позднее расхождение (см. цитированное выше письмо Попова), очевидно, не стало для Ивана Васильевича поводом к пересмотру впитанных в юности идеалов. Скорее, он подозревал в отступлении от них вл. Антония. Ср.: «Вы конечно читали знаменитую третью записку преосвященного Антония Вол[ынского] об академиях. Как больно видеть быстрое нравственное падение человека, которого когда-то так любил и которому обязан в самом своем характере столь многим» (цит. по: *Голубцов С.* Стратилаты академические. С. 195–196).

⁷⁶ «Сущность нравственности состоит в гармоническом отношении воли, их единении и согласии. Такое отношение воли вызывает в человеке приятное чувство, подобное чувствам интеллектуальным и эстетическим. *Это и есть чувство нравственной ценности*» (*Попов И. В.* Естественный нравственный закон. Сергиев Посад: 2-я типография А. И. Снегиревой, 1897. С. 486).

⁷⁷ *Попов И. В.*: 1) Религиозный идеал святителя Афанасия Александрийского // Богословский вестник, 1903. Т. 2, № 12. С. 690–716; 1904. Т. 1, № 3. С. 448–483; Т. 2, № 5. С. 91–123; 2) Мистическое оправдание аскетизма в творениях прп. Макария Египетско-

ской науке нужно считать именно его. Но именно после этих работ Попов делает резкий поворот в сторону патристики западной: защищает свою диссертацию об Августине, а уже в 1930-е годы пишет посмертно опубликованную монографию об Иларионе Пиктавийском.

Упомянув о заграничных стажировках И. В. Попова, мы должны сказать и о том влиянии, которое, несомненно, оказал на него известный протестантский историк Церкви А. Гарнак. В интересующем нас отношении важно отметить два гарнаковских тезиса. Первый указывал на блж. Августина и Ареопагита как на репрезентантов Запада и Востока, по-своему выразивших сакраментально-иерархические тенденции, и там, и там свойственные оформившемуся к этому времени церковному самосознанию⁷⁸. Второй представлял греческую патристическую традицию как «острую эллинизацию христианства» и победу гностицизма над евангельским идеалом жизни⁷⁹, следствием чего явилось различие «высшего и нравственного блага»⁸⁰.

Первый тезис еще до Попова встречается в русской традиции у профессора Петербургской академии А. И. Бриллиантова, который в монографии «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены» посвятил две главы изложению взглядов, соответственно, Августина и Ареопагита⁸¹. Описывая этих авторов, Бриллиантов, с одной стороны, был довольно близок к Попову, а с другой — дал иную итоговую оценку их наследию. Для Бриллиантова, как и для Попова, «в Августине богослов неотделим от психолога»⁸². Важной особенностью Августиновой интроспекции является представление о первичности воли в акте познания⁸³, но еще более важно, что, исходя из представления о единстве (идентичности) общечеловеческой психической природы⁸⁴, он ставит самопознание в прямую связь «с религиозными воззрениями»⁸⁵, объективирует свои психологические переживания и с их помощью стре-

го // Богословский вестник, 1904. Т. 3, № 11. С. 538–565; 1905. Т. 1, № 1. С. 28–59; Т. 2, № 6. С. 237–278; 3) Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 2 (97). Отд. 1. С. 165–213. — Все три работы переизданы в первом томе патрологических трудов И. В. Попова: *Попов И. В. Труды по патрологии*: в 2 т. Т. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, Московская духовная академия, 2004.

⁷⁸ Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte: in 3 Bd. Bd. III. Leipzig: Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1897. S. 129.

⁷⁹ Harnack A. Dogmengeschichte. Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1893. S. 98, 146–147.

⁸⁰ См. об этом: Russell N. The Doctrine of Defecation in the Greek Patristic Tradition. Oxford: Oxford Scholarship Online, 2004. P. 3.

⁸¹ Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное... С. 124–202.

⁸² Там же. С. 132.

⁸³ Там же. С. 139. — Обратим, кстати, внимание на то, что Гарнак утверждал вторичность воли в познании (Harnack A. Dogmengeschichte. S. 243), а петербургская психологическая школа, напротив, подчеркивала первичность воли (Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. С. 710).

⁸⁴ Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное... С. 133.

⁸⁵ Там же. С. 132.

мится рационализировать то, что относится к предметам веры. Вследствие этого он смотрит и на Бога как на возведенное в бесконечность конечное человеческое Я⁸⁶, и в своем представлении о трансцендентности Бога никогда не доходит «до отрицания по отношению к Нему всех предикатов, заимствованных из конечного мира, устраняя лишь некоторые и возводя другие в абсолютную степень»⁸⁷. В то же время для Августина между нетварным и тварным лежит непроходимая пропасть, не позволяющая человеку в земной жизни вступать в непосредственное общение с Богом⁸⁸.

В свою очередь, для Дионисия Ареопагита исходным пунктом богословских рассуждений служит не человек, а Бог⁸⁹, Который абсолютно непостижим в своей сути. При этом на Востоке «жизнь человека понимается как вообще усвоение им того, что дается извне — от Божества. <...> Это усвоение сопровождается приближением к Божеству человека, уподоблением Ему и “обожествлением” (θεώσις)»⁹⁰. На Западе, напротив, воздействие благодати подразумевает скорее возвращение человеческой природе ее изначального достоинства и совершенства. Таким образом, для Запада понятие обожения остается «более или менее чуждым... хотя самое слово (deificatio) и употребляется иногда представителями западного богословия (Амвросием, Иларием, иногда и Августином)»⁹¹.

⁸⁶ Там же. С. 137.

⁸⁷ Там же. С. 144.

⁸⁸ Там же. С. 156.

⁸⁹ Там же. С. 195.

⁹⁰ Там же. С. 238.

⁹¹ Там же. С. 242. — Бриллиантов, как видно, считает употребление блж. Августином термина *deificatio* случайным, однако сегодня эта тема вызывает интерес исследователей и ей посвящено несколько работ. Наиболее серьезной следует считать статью: *Bonner G. Augustine's conception of deification // Journal of Theological Studies. 1986. Vol. 37. P. 369–386.* — Боннер критикует концепцию Лосского — Лот-Бородиной, резко противопоставляющих в этом отношении Восток и Запад (*Ibid.* P. 370); подчеркивает библейские корни представлений Августина об обожении (*Ibid.* P. 371); указывает на знакомство Августина с формулой «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» (*Ibid.* P. 376). По мнению Боннера, Августин «был готов приравнять оправдание и обожение, рассматривая и то, и другое как следствие усыновления человека» (384). Кроме того, «наиболее очевидной особенностью учения Августина является то, что, насколько это касается его, обожение относится к области догматического, а не созерцательного богословия; оно описывает следствия спасительной работы Христа, а не мистическое состояние, которым наслаждается созерцатель» (*Ibid.* P. 382). Наконец, с точки зрения Боннера, Августин мыслит обожение только в эсхатологической перспективе (*Ibid.* P. 382). Р.Пушника, в целом высоко оценивая статью Боннера, справедливо замечает, что «разграничение между догматическими и созерцательными задачами принадлежит нам, а не Августину. Для него вся теология должна быть как догматической (постольку, поскольку она здрава в своем изложении), так и созерцательной (поскольку она способствует углублению веры)» (*Puchniak R. Augustine's conception of deification, revisited // Theosis. Deification in Christian Theology. Eugene, Oregon: Pickwick Publ., 2006. P. 125*). Однако ближе всех к затронутой в настоящей статье теме подходит Р.Хафлидсон (*Haflidson R. “We Shall Be That Seventh Day”: deification in Augustine // Deificaton in the Latin Patristic Tradition. Washington: Catholic University of America Press, 2019. P. 169–189*), рассматривающий обожение у Августина в том числе

Что до второго тезиса Гарнака, противопоставлявшего мистику обожения и требования евангельской морали, то, вчитываясь в поповскую «трилогию об обожении», мы видим: пафос нравственного совершенства, понимаемого как деятельная любовь к ближним, не покинул ее автора. Восстанавливая учение об обожении в трудах древнецерковных авторов, таких как прп. Макарий Египетский, И. В. Попов не без критичности относится к непосредственной направленности их любви на Бога (а не на ближнего), усматривает в этом своего рода «мистический эгоизм»⁹² и противопоставляет им свт. Иоанна Златоуста, поставившего во главу угла исполнение заповедей и, таким образом, вернувшего Евангелие миру⁹³. Однако, в отличие от Гарнака, выйти из создавшейся ситуации Попов стремится не за счет отказа от идеи обожения как таковой, но за счет выделения двух форм обожения: реалистической (сакраментальной) и идеалистической (нравственной). Представив главным выразителем последней Ареопагита, исследователь особо подчеркнул в его концепции обожения ту важную роль, которую играло нравственное единство личности не только с Богом, но и с человечеством, «когда ледяная перегородка, разделяющая два самосознающих атома, тает и две личности, как шарики ртути, коснувшись друг друга, соединяются как бы в одно существо»⁹⁴. В таком прочтении уподобление божественной Монаде в единстве и простоте становится тождественным осуществлению евангельского идеала «в свободно созданной простоте нравственной личности»⁹⁵.

Наконец, обращаясь к историческим обстоятельствам времени, в частности к напряженной ситуации в Московской духовной академии, мы можем вспомнить, что в затяжном конфликте части профессуры с ректором епископом Феодором (Поздеевским) И. В. Попов оказывается по

и как богопознание. Разбирая толкование Августином стиха «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт 1: 10), он обращает внимание на то, что Августин прибегает здесь к принципу, согласно которому «причина выражается в следствии», иными словами: «Говорят, что Бог видит, что то, что Он создал, хорошо, потому что Бог понуждает людей видеть, что это хорошо» (Ibid. P.183). Поскольку последнее может произойти только в Духе, постольку такое знание может считаться следствием обожения. Однако, «несмотря на это, Августин указывает, что даже это обожествленное видение происходит во времени и потому остается тварным знанием» (Ibid.). Таким образом, «нравственный онтологизм» Попова в целом не находит себе поддержки у современных западных исследователей. Впрочем, критика как его, так и их взглядов выходит за рамки данной статьи.

⁹² Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 123. — Ср.: Там же. С. 143.

⁹³ Там же. С. 349.

⁹⁴ Там же. С. 34.

⁹⁵ Там же. С. 36. — Особого рассмотрения требует вопрос о возможном влиянии на Попова в этом отношении соловьевской концепции богочеловечества. Ср. в «Оправдании добра»: «Безусловное значение человека основано, как мы знаем, на лежащей в его разуме и воле возможности бесконечного совершенствования, или, по выражению Отцов Церкви, обожествления (θέωσις)» (Соловьев В. С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 8. СПб.: Просвещение, 1912. С. 378).

одну сторону баррикад с М. И. Тареевым⁹⁶, выступившим с резкой критикой «византийского гностицизма» — критикой, основой которой, вероятно, была та же мысль Гарнака об эллинизации христианства, соотношенная непосредственно уже с русской традицией. Во всяком случае, Тареев прямо заявлял, что «святоотеческое учение... есть сплошной... греческий гностицизм», который «существенно связан с аскетизмом»⁹⁷, а также что они (гностицизм и аскетизм) веками душили русскую мысль и исказили русскую историю⁹⁸.

Заключение

В самом системном подходе к изложению взглядов блж. Августина И. В. Попов обнаруживает тенденции, характерные для психологической школы нового богословия. Свойственная Августину интроспекция позволяет Попову описать личность Гиппонского епископа как источник его богословских воззрений. Не лежащим на поверхности, но, очевидно, не случайным фактом является то, что, согласно Попову, в основании Августинова богословия лежит стремление к «жизненному общению» в любви, т. е. проявление того самого естественного нравственного закона, которому ученый когда-то посвятил свою магистерскую диссертацию.

Вторым важным тезисом Попова, является обнаружение у Августина интуиции (также основанной на внутреннем опыте) о тождестве Истины, нравственного закона и неизменных принципов мышления — интуиции, позволяющей не только рассмотреть богопознание как самопознание, но и постулировать возможность «нравственного онтологизма», т. е. непосредственного богообщения в рамках интеллектуально-нравственной деятельности человека — его *практического разума*.

Выстраивая вслед за А. И. Бриллиантовым оппозицию Августин — Ареопагит, И. В. Попов расставляет в ней собственные акценты. Для Бриллиантова эта оппозиция раскрывается в объективном характере богословия Востока и субъективном — Запада; в стремлении Востока к обожению, Запада — к возвышению человеческой личности, чем обнаруживает себя явное преимущество восточной традиции. Попов, на-

⁹⁶ Голубцов С. Московская духовная академия в революционную эпоху. М.: Мартис, 1999. С. 60, 70.

⁹⁷ Тареев М. Христианская философия. М.: Типография Издательской Комиссии Моск. Совета солдатских депутатов, 1917. С. 109.

⁹⁸ Там же. С. 110. — Неслучайно также в сборнике, посвященном 50-летию со дня кончины свт. Филарета, Тареев пишет о святителе статью, где подчеркивает, что «пунктом, на котором более всего сосредоточивалось богословское внимание Филарета, был вопрос об источниках христианского учения, при решении которого он неумоимо выдвигал первенствующее значение слова Божия» (Тареев М. Митрополит Филарет как богослов // Филарет, митрополит Московский: 1867 — 19 нояб. 1917: к годовщине пятидесятилетия со дня блаженной кончины Филарета, митрополита Московского. Сергиев Посад: Богословский вестник, 1918. С. 55).

против, скорее высоко оценивает психологизм Августина, по сравнению с «обезличенной» письменностью Востока, и, сопоставляя учение Августина и Ареопагита с учением Плотина, подчеркивает у первого отступление от первоисточника ради верности истинам Откровения, а у второго — неизменную близость к Плотину, т. е. близость к *эллинистическому гностицизму*.

Таким образом, если в «трилогии об обожении» И. В. Попов приходит к преодолению гарнаковского тезиса об «острой эллинизации христианства» через акцентирование нравственного аспекта в «Ареопагитиках», то раскрытие им Августинова учения о божественном свете, непосредственно озаряющем сознательную нравственную деятельность человека («нравственном онтологизме»), — учения, представленного им как плод не только внутреннего опыта епископа Гиппонского, но и библейского переосмысления последним эллинистической философии, — становится следующей важной вехой в интеллектуальной биографии Попова.

Это учение может быть рассмотрено не только как аргумент в имплицитной полемике с Гарнаком, но и как снятие тотальности в противопоставлении восточного и западного путей ко спасению (что является очевидным отходом от позиции новых богословов); наконец, возможно, и как противовес «засилью греческого гностицизма» в русской традиции. Если последнее предположение верно, то Августин становится для Попова репрезентантом патристической традиции, сохранившей равновесие между Откровением и гнозисом, а значит, и между нравственной и мистической сторонами христианской жизни.

В работе о блаженном Августине И. В. Попов предпринимает попытку перевода на язык современной философии богословских идей, выраженных на языке античности, что наиболее очевидным образом обнаруживает себя в приписывании им Августину представлений о теоретическом и практическом разуме. И если первый «кумир» Попова, владыка Антоний (Храповицкий), и его ученики не всегда удачно искали основание своих идей в греческой патристике, то Попов гораздо более убедительно указал на Августина как на *истинного* предтечу нравственного монизма, актуализировав, таким образом, наследие древнего отца Западной Церкви для современной ему русской традиции. Однако окончательная оценка этой попытки предполагает, конечно, последовательную верификацию предложенной Поповым интерпретации Августиновой гносеологии, что могло бы стать предметом дальнейших исследований.

Статья поступила в редакцию 20 августа 2021 г.
Статья рекомендована к печати 29 ноября 2021 г.

Контактная информация:

Хондзинский Павел Владимирович — протоиерей, д-р богословия, канд. теологии;
paulum@mail.ru

A portrait of the teacher for the West in the interior of the Synodal era: Dissertation by I. V. Popov on Blessed Augustine*

Archpriest Pavel Khondzinskii

The Orthodox St. Tikhon Humanitarian University,
23B, Novokuznetskaya ul., Moscow, 115184, Russian Federation

For citation: Khondzinskii P.V. A portrait of the teacher for the West in the interior of the Synodal era: Dissertation by I. V. Popov on Blessed Augustine. *Issues of Theology*, 2022, vol. 4, no. 1, pp. 54–73. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2022.103> (In Russian)

Early 20th century Russian academic theology showed considerable interest in St. Augustine's theology. Among a significant number of works on the latter, one that stands out in terms of its scale and being well-founded, the doctoral thesis "The personality and legacy of St. Augustine" (1916) by I. V. Popov, a professor of the Moscow theological academy. Although the first volume of the Popov's work is the only one that remains, it is of substantial interest because it witnesses the continuous intellectual evolution of its author, who made a sharp turn from the Eastern patristics towards the Western patristics in his studying the topic of "deification". However, today there is no unanimous agreement among scholars on the presence of "deification" concepts in the Western theology, and Popov himself does not use the term "deification" in his doctoral thesis. Nevertheless, Popov's conclusion that "ontologism", being understood as the possibility of a direct communication with God in this life, was characteristic of St. Augustine represents in some sense the next stage of Popov's search for an organic integration of the moral and mystical contents of Christian life. Containing an implicit but relevant for the early twentieth century critique of Harnack's rationalism, Popov's work had as well an impact on the mid-twentieth century Russian thought, having been in demand in the diaspora. It should be especially noted that, despite its unconditional significance both for the history of Russian patristics and of Russian theology in the twentieth century Popov's "Augustine" has not attracted special attention of researchers so far.

Keywords: deification, mystical knowledge of God, new theology, ontologism, practical reason, apophaticism, moral monism.

References

- Antonii (Khrapovitskii), mitr. (2007) *Selected works. Letters. Materials*, Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Bonner G. (1986) "Augustine's conception of deification", in *Journal of Theological Studies*, vol. 37, pp. 369–386.
- Brilliantov A. I. (1998) *The influence of Eastern theology on Western theology in the works of John Scotus Erigena*. Moscow, Martis Publ. (In Russian)
- Bulgakov S. N. (1911) *Two Cities. Research on the Nature of Social Ideals*. In 2 vols. Moscow, Tovarishchestvo tipografii A. I. Mamontova Publ. (In Russian)

* The reported study was funded by Russian Foundation for Basic Research, No. 21-011-44125\21 "Latin Ecclesiastical Tradition of the 4th–7th centuries in the Modern Scientific and Theological Context".

- Golubtsov S. (1999) *Moscow Theological Academy in the revolutionary era*. Moscow, Martis Publ. (In Russian)
- Golubtsov S. (1999) *Warriors of the Academy*, Moscow, Izdatel'stvo Pravoslavnogo bratstva Sporuchnitsy greshnykh Publ. (In Russian)
- Hafidson R. (2019) “We shall be that Seventh Day”; deification in Augustine”, in *Deification in the Latin Patristic Tradition*, pp. 169–189. Washington, Catholic University of America Press.
- Harnack A. (1893) *Dogmengeschichte*. Leipzig, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.
- Harnack A. (1897) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. In 3 Bd, Bd. III. Leipzig, Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.
- Jones M. A. (2000) *Augustine in Russia*. Arisona, Arizona State University.
- Karsavin L. P. (1995) *Culture of the Middle Ages*. Kiev, Simvol Publ. (In Russian)
- Khodzinski P. (2018) “Russian ‘New Theology’ at the turn of the twentieth century: The origin and the content of the concept”, in *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 36, no. 3, pp. 121–141. (In Russian)
- Krasin M. Ia. (1873) *The work of St. Augustine ‘De civitate Dei’ as an apology for Christianity in its struggle with Roman paganism*. Kazan', Universitetskaia tipografiia Publ. (In Russian)
- Lopukhin A. P. (1892) “The idea of God's Providence in history mainly based on the views of St. Augustine and Bossuet”, in *Christian Reading*, no. 3–4, pp. 214–298. (In Russian)
- Lot-Borodine M. (1932) “La doctrine de la ‘deification’ dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle”, in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 105, pp. 5–43.
- Mikhail (Gribanovskii), ep. (2011) *Works. Letters. Biography*, Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ.; Izdatel'stvo Moskovskoi Patriarkhii Publ. (In Russian)
- Popov I. V. (1897) *The natural moral law*. Sergiev Posad, 2-ia tipografiia A. I. Snegirevoi Publ. (In Russian)
- Popov I. V. (1912) *Summary of lectures on patrology 1911–1912*, Moscow, Tipolitografiia S. M. Mukharskago Publ. (In Russian)
- Popov I. V. (2004) *Works on patrology*. In 2 vols, vol. 1. Sergiev Posad, Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra Publ.; Moskovskaia Dukhovnaia Akademiiia Publ. (In Russian)
- Popov I. V. (2005) *Works on patrology*. In 2 vols, vol. 2. Sergiev Posad, Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra Publ.; Moskovskaia Dukhovnaia Akademiiia Publ. (In Russian)
- Popov I. V. (1903–1904) “The religious ideal of St. Athanasius of Alexandria”, in *Bogoslovskii vestnik*, vol. 2, no. 12, p. 91–123; vol. 1, no. 3, pp. 448–483; vol. 2, no. 5, pp. 91–123. (In Russian)
- Popov I. V. (1904–1905) “The mystical justification of asceticism in the works of St. Macarius of Egypt”, in *Bogoslovskii vestnik*, vol. 3, no. 11, pp. 538–565; vol. 1, no. 1, pp. 28–59; vol. 2, no. 6, pp. 237–278. (In Russian)
- Popov I. V. (1909) “The idea of deification in the ancient Eastern Church”, in *Voprosy filosofii i psihologii*, vol. 97, no. 2, pp. 165–213. (In Russian)
- Puchniak R. (2006) “Augustine's conception of deification, revisited”, in *Theōsis. Deification in Christian Theologie*, pp. 122–133. Eugene, Oregon, Pickwick Publ.
- Rodnikov N. P. (1897) *The teaching of St. Augustine on the relations between the state and the Church is compared with the teaching of the same Fathers, teachers and writers of the Church of the first four centuries and Medieval theocratic theologians of the Western Church*. Kazan', Universitetskaia tipografiia Publ. (In Russian)
- Russell N. (2004) *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford, Oxford Scholarship Online.
- Solov'ev V. S. (1912) *Collected works*. In 10 vols, vol. 8. St Petersburg, Prosveshchenie Publ. (In Russian)
- Tareev M. (1917) *Christian philosophy*. Moscow, Komissiiia Moskovskogo Soveta soldatskikh deputatov Publ. (In Russian)

- Tareev M. (1918) “Metropolitan Filaret as a theologian”, in *Filaret, mitropolit Moskovskii: 1867 — 19 noiabria 1917: k godovshchine pyatidesiatiletiia so dnya blazhennoi konchiny Filareta, mitropolita Moskovskogo*. Sergiev Posad, Bogoslovskii vestnik Publ. (In Russian)
- Trubetskoi E. N. (1892) *The Worldview of St. Augustine*. Moscow, Tipografia E. Lissnera i Iu. Romana Publ. (In Russian)

Received: August 20, 2021
Accepted: November 29, 2021

Author's information:

Pavel V. Khondzinskii — Archpriest, Dr. Sci. in Theology, Professor; paulum@mail.ru