

ЧЕЛОВЕК КАК МИКРОТЕОС В ПРАВОСЛАВНОМ МИРОСОЗЕРЦАНИИ И ПУТИ ЕГО ВОСХОЖДЕНИЯ К ОБОЖЕНИЮ (ОПЫТ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ)

В. И. Постовалова

*Институт языкознания Российской академии наук
(г. Москва, Россия)*

Аннотация. Магистральный путь современного познания определяют три эпистемологические «повороты» в развитии европейской мысли. Это, во-первых, «антропологический поворот», заключающийся в переключении исследовательского внимания с изучения мира на постижение феномена человека. Во-вторых, «лингвистический поворот», состоящий в перемещении внимания культуры на познание языка в тесной связи с сознанием, миропониманием и духовной жизнью человека. И, в-третьих, «теологический поворот», проявляющийся в тенденции к интегрированию теологического знания в мировоззрение и культуру. В науке о языке эти «повороты» приводят к разработке многообразных антропологических и теoантропологических исследовательских парадигм, что выдвигает в качестве важнейшей задачи внутринаучной рефлексии в данной дисциплине рассмотрение вопроса о том, что есть человек, на понимание которого опираются соответствующие парадигмы.

В современном гуманитарном познании встречаются три позиции в толковании природы человека. Это, во-первых, внерелигиозная (а-теистическая) позиция. Во-вторых, позиция методологического секуляризма. И, наконец, в-третьих, трансцендентно-религиозная позиция, при которой человек рассматривается не автономно, в его самостоятельном бытии, а в аспекте его принадлежности антропокосмической и, в пределе, теoантропокосмической реальности.

Предметом аналитического рассмотрения в данной статье является концепция человека в православном мирозерцании, лежащая в основе синергийно-персоналистической парадигмы изучения языка в новой интегративной дисциплине – теoлингвистике, направленной на изучение взаимосвязи языка и религии. Человек понимается здесь как «бог по благодати», или «микротеос», целью которого является достижение «обожения» (θεώσις), составляющего, по православному вероучению, цель сотворения человека и конечную цель его христианского подвига. Отмечается, что, хотя обожение как мистическое воссоединение человека с Богом и является реальным духовным состоянием, явно ощущаемым теми, кто его испытывает, для рациональной мысли оно в своих глубинах остается непостижимой тайной («криптограммой»), превосходящей всякий человеческий разум.

Ключевые слова: гуманитарное познание, эпистемологический поворот, парадигма, православная теoлингвистика, человек и его лики, обожение (теосис), наука как творчество и современность, ученый и его духовные уроки.

HUMAN BEING AS A MICROTHEOS IN ORTHODOX CHRISTIAN WORLDVIEW AND THE WAYS OF HUMAN MOVEMENT TOWARDS THEOSIS

V. I. Postovalova

*Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences
(Moscow, Russia)*

Abstract. The main track of modern cognition determines three epistemological “turns” of European knowledge. Firstly, there is an “anthropological turn” which includes switching researchers’ attention from studying the world around us to understanding the phenomenon of a human being. Secondly, there is a “linguistic turn” which results in a focus of culture on language acquisition in close connection with consciousness, understanding of the world and people’s spiritual life. Thirdly, there is a “theological turn” which tends to integrate theological knowledge into world outlook and culture. These “turns” lead to the development of anthropological and theoanthropological paradigms in linguistics and set an important objective of intrascientific reflection – to understand what a human being is. The issue of understanding what a human being is, is considered to be the most significant because the paradigms under review are based on this understanding.

Modern humanitarian knowledge provides three approaches to defining the human nature. Firstly, there is a not-religious approach (a-theistic). Secondly, there is methodological secularism. Thirdly, there is a transcendently religious approach which considers a human being not independently, on a self-sufficiency basis, but in terms of human’s connection with anthropocosmic and theoanthropocosmic reality.

The article given deals with the concept of human being in Orthodox Christian worldview forming a basis of synergy-personalistic paradigm of studying language in a new integrative branch of science – theolinguistics, which studies the connection of language and religion. In this framework a human being is understood as a “god through divine grace” or a “microtheos”, whose main goal is to achieve “theosis” (θέωσις), which is, according to Orthodox Christian viewpoint, the aim of human creation and the ultimate objective of Christians. It is emphasized that although theosis, as a mysterious reunion of a human and God, is a real spiritual order experienced by those who face it, for the rational knowledge it is still an inconceivable mystery (“cryptography”), something beyond human intelligence.

Keywords: humanitarian knowledge, epistemological turn, paradigm, Orthodox Christian Theolinguistics, human being and human faces, theosis, science as creative work and modern world, scientists and their spiritual lessons.

Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы.
Псалтирь 81. 6

1. Тема человека в контексте современной культуры и гуманитарного познания. С темой человека и его осмыслением в духовной культуре, избранной в качестве предмета рассмотрения в данной статье, у меня было связано одно очень давнее воспоминание. В 1962 г., накануне начала своей московской жизни, Вероника Николаевна Телия подарила мне книгу литовского поэта Эдуарда Межелайтиса «Человек» с дарственной надписью: «... чувствовать, любить, свершать открытья... Москва, 15 сентября 1962. В. Телия». В этой надписи Вероника Николаевна приводила слова своего любимого поэта Бориса Пастернака из его стихотворения 1956 г., лаконично запечатлевающего умонастроение культуры того времени и жизненный девиз самой Вероники Николаевны. Вот эти хорошо известные сейчас строки: «Во всем мне хочется дойти / До самой сути. / В работе, в поисках пути, / В сердечной смуте. / До сущности протекших дней, / До их причины, / До оснований, до корней, / До сердцевины. / Всё время схватывая нить / Судеб, событий, / Жить, думать, чувствовать, любить, / Свершать открытья».

В 1959 г. Борис Пастернак, отвечая на вопрос журнала «Магnum» о том, что есть человек, замечал: «Ваш вопрос, что такое человек, я, в меру своих понятий и возможностей вынужден буду переделывать на более скромный и односторонний вопрос, а именно, что такое для меня человек, что он для меня значит» [35].

Для Вероники Николаевны как исследователя, стоящего у истоков лингвокультурологии, развиваемой на основе антропологической парадигмы, человек представал, прежде всего, как *homo symbolicus* – человек символический, обитатель символической Вселенной культуры, в глубинах языкового сознания которого сохраняются древнейшие формы «окультуренного» освоения мира [39, с. 678]. Для Вероники Николаевны как человека, пришедшего к вере и православной Церкви, человек представал как *homo religiosus* и *homo fidens* – человек религиозный

и человек верующий. А точнее – как *homo christianus* – человек христианский и *homo orthodoxus* (или по-гречески ἄνθρωπος ὀρθόδοξος) – человек православный.

Историки культуры, философы и лингвисты говорят о нескольких важнейших «поворотах» в развитии европейской мысли последнего времени. Во-первых, – о так называемом «антропологическом повороте», заключающемся в переключении исследовательского внимания с изучения мира на постижение феномена человека. Во-вторых, – об особом «лингвистическом повороте», заключающемся в перемещении внимания культуры на познание языка в тесной связи с его сознанием, духовной жизни человека. И, в-третьих, – о своеобразном «теологическом» повороте в современном гуманитарном познании, где «все отчетливее обозначается тенденция интегрирования теологического знания в мировоззрение и культуру» [32, с. 5]. В науке о языке эти «повороты» приводят к разработке различных антропологических и теoантропологических исследовательских парадигм, что выдвигает в качестве важнейших задач нутринаучной рефлексии в данной дисциплине рассмотрение вопроса о том, что есть человек, на понимание которого опираются соответствующие парадигмы.

В современном гуманитарном познании встречаются три позиции в толковании природы человека. Это, во-первых, – *внерелигиозная* (а-теистическая) позиция, при которой эксплицитно провозглашается принципиальный отказ от религиозного воззрения на человека и его язык как неадекватного для раскрытия их природы. Во-вторых, существует позиция *методологического секуляризма*, согласно которой исследователи, даже принимающие в целом религиозное мировоззрение, признают невозможным или просто излишним вводить религиозный аспект в собственно научное теоретическое представление лингвистической реальности по причине непроницаемости или недоступности такого ее плана для научно-философского познания. И, наконец, существует третья, *трансцендентно-религиозная* позиция, при которой человек начинает рассматриваться не автономно, в его самодостаточном бытии, а в аспекте его принадлежности антропокосмической и, в пределе, – теoантропокосмической реальности.

Антропология, понимаемая в широком смысле как общая наука о человеке, его сущности и бытии в мире при религиозном понимании природы человека начинает обретать черты религиозной антропологии, а применительно к христианству – теoантропологии. Если для христианства, «человеческое в человеке есть богочеловеческое», утверждает С. Л. Франк, то «антропология по своей сущности есть теoантропология» [41, с. 340]. По мысли П. Нелласа, развивающего такое понимание, православная антропология должна строиться как христологическая, поскольку «подлинная природа человека – в его бытии по подобию Бога, а точнее в его бытии по Христу и во Христе» [33, с. 153]. В видении современной религиозно-философской мысли с ее акцентированием антропологического начала в Богопознании, само богословие в подлинном смысле слова «изначально и, по сути, является <...> мета-антропологией: учением о человеке, познающим Бога и в этом познании узнающим самого себя» [1, с. 124].

В данной статье, посвященной памяти Вероники Николаевны Телия, предпринимается попытка осмыслить образ человека как *homo orthodoxus* с имманентной позиции православного самосознания на основе концептуального подхода *теолингвистики* – новой интегративной научной дисциплины, направленной на изучение взаимосвязи языка и религии. Известно, что осмысление религиозных миропредставлений в духовной культуре заключается в адаптации и переводе их смыслового содержания на язык осмысления – категорий, понятий, концептов, художественных образов и новых символов, практических регулятивов и др. – в той мере, в которой это оказывается возможным. Основу концептуализации в православной теoлингвистике, переводящей религиозные миропредставления Православия на язык концептов, составляет смысловая интерпретация базисных

идей-мифологем Божественного Откровения о Боге, мире и человеке, лежащих в основе православного мирозерцания, и их развития в апостольских учениях и святоотеческих истолкованиях.

В восточной святоотеческой традиции, развивающей толкование библейских идей-мифологем на основе духовного опыта святых Отцов и с опорой на Священное Писание и Предание, существует множество толкований, пытающихся через их посредство проникнуть в творческий замысел Бога о человеке и воссоздать в свете такого понимания адекватный концепт человека в православном миропредставлении. Для православно-христианского мирозерцания наиболее характерными являются следующие три тесно взаимосвязанные понимания, конкретизирующие специфику осмысления в данном типе мирозерцания представления о человеке как *homo religiosus* в его ликах. Это – *человек как образ и подобие Божие*. Это *человек как микротеос (малый бог)*. И это *человек евхаристический (или литургический)*.

Предметом теолингвистической концептуализации в данной статье будет человек как микротеос и лежащая в основании такого понимания антропология обожения.

2. Учение о человеке как микротеосе в Православии и его истоки. По своей внутренней форме термин «микротеос» (от. греч. *μικρός* – ‘малый’ и *Θεός* – ‘Бог’) противостоит известным религиозно-богословским терминам «микрокосм», или «микрокосмос» (от. греч. *μικρός*, – ‘малый’ и *κόσμος* – ‘порядок’, ‘мир’, ‘вселенная’), или малый мир, и «макрокосм», или «макрокосмос» (от. греч. *μακρός* – ‘большой’ и *κόσμος* – ‘порядок’, ‘мир’, ‘вселенная’), или «большой мир», с помощью которых именуют человека, желая подчеркнуть его центральный статус в мироздании. В богословской мысли эти определения человека не исключают друг друга. Так, О. Клеман со ссылкой на святителя Григория Нисского утверждает: «Человек одновременно – “микрокосм и микротеос”» [20, с. 77]. Определение человека как макрокосма встречается у преп. Максима Исповедника [Там же].

Святоотеческая мысль считает видение человека как микрокосма недостаточным, полагая, что величие и совершенство человека состоит не в том, что уподобляет его космосу, а в том, что отличает его от космоса и уподобляет Самому Творцу. «Что великого в этом – почитать человека <...> подобием мира? <...> Но в чем же <...> величие человека? Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу природы Сотворшего», – писал святитель Григорий Нисский [6, с. 50]. А это значит, что человек есть более, чем микрокосм. Он есть микротеос, или малый бог. Как резюмирует такое понимание П. Н. Евдокимов: «... человек создан по образу Божию, и как таковой он есть микротеос (малый бог)» [9, с. 97].

Коррелятивным термином для «микротеоса» в святоотеческой традиции выступает термин «теосис» (*θεώσις*), или *обожение*, с помощью которого содержательно раскрывается смысл и термина «микротеос». По одной из интерпретаций, теосис, или обожение человеческого естества, есть восстановление образа Божия, утраченного человеком в грехопадении. И человек, «созданный по образу Святой Троицы <...> через приобщение Божеству вновь обретает этот образ во всем своем духовно-телесном составе» [14, с. 643].

Обожение, как отмечают богословы и историки культуры, – древнейшая тема христианской духовности, уходящая своими корнями в глубины библейской и античной философской традиции. Тема обожения проходит и через всю историю Православной Церкви, и через всю историю православной догматики. В видении В. Н. Лосского, вся история догматики, если на нее смотреть с чисто духовной точки зрения, может быть представлена как неустанная забота Церкви «в каждой исторической эпохе обеспечивать христианам возможность достижения полноты мистического соединения с Богом» [24, с. 10].

По замечанию митрополита Илариона (Алфеева), в основе святоотеческого

учения об обожении лежат четыре идеи. Во-первых, библейское представление о людях как богах. Во-вторых, учение об образе и подобии Божию в человеке. В-третьих, тема усыновления человека Богом. И, наконец, тема о причастности человека Божественному естеству и Божественному бессмертию [12, с. 382–383]. Эти четыре момента составляют истоки и православного учения о человеке как микротеосе.

Говоря о том, что человек есть микротеос, или малый бог, богословы привносят в эту формулу одно существенное уточнение. Они утверждают, что человек есть микротеос не как наличная реальность, а как потенциальность. Основания для такого утверждения усматриваются в библейском учении о человеке. Как возвещается в книге Бытия: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт 1. 26). И далее: «И сотворил Бог человека по образу Своему; по образу Божию сотворил его» (Быт 1. 27). В своем обосновании идеи о потенциальности человека богословы обращают внимание на тот момент, что, если в первом фрагменте (Быт 1. 26), где речь идет о выражении Божественного волеизъявления о сотворении человека, говорится и об образе, и о подобии, то во втором фрагменте повествования (1 Быт. 27), где речь идет о самом сотворении человека, говорится только об образе Божию.

Такое отсутствие упоминания о подобии свидетельствует, по мнению некоторых интерпретаторов, о некоей незавершенности в сотворении человека, которую связывают с идеей потенциальности, привносимой идеей подобия. Как замечает архимандрит Софроний (Сахаров): «Великий Бог, сотворивший видимый космос, сотворил и нас – подобными Ему потенциально» [38, с. 238]. «Наша природа сотворена логически необъяснимым образом: мы приведены в бытие как потенция, а не как реализованные существа», – утверждает он и задается вопросом: «Как, будучи сотворенными как потенция, мы можем стать персонами, подобными Самому Богу?» [38, с. 159–160].

Некоторые интерпретаторы связывают мысль о незавершенности в создании человека со святоотеческой максимой о призвании человека стать богом по благодати. Как резюмирует такое понимание прот. С. Булгаков: «Человек не мог быть сразу создан как завершенное существо, в котором бы образ и подобие <...> соответствовали друг другу, потому что тогда он был бы Богом, и не по благодати и уподоблению, а по естеству» [3, с. 268–269]. Такое «несоответствие образа и подобия в человеке, или, точнее, его потенциальности и актуальности <...> и составляет своеобразие человека, который ипостасно своею свободой осуществляет в себе свой собственный идеальный образ» [3, с. 269]. К такому уподоблению Христу приближаются святые. В Церкви выделяется особый чин преподобных, которые своим житием являют этот путь Богоуподобления.

В Православии существуют два понятия, характеризующие единый духовный процесс уподобления человека Богу. Это – собственно «обожение» и «богосыновство». Различие этих понятий состоит в том, что обожение характеризует «уподоблению Богу в природном аспекте», богосыновство же – «в личностном» [23, с. 160].

Такое различие может быть адекватно понято лишь в контексте православной догматики, в основе которой лежат два фундаментальных догмата.

Это, во-первых, *триадологический* догмат о едином Божестве в Трех Лицах – Троице, Единосущной и Нераздельной. В изложении архимандрита Софрония (Сахарова), в догматическом учении о Святой Троице «указывается на три “момента”, различаемых в Бытии Божественном: Ипостась (Лицо, Персона), Сущность (Природа) и Действие (Акт, Энергия)» [37, с. 64]. По данному учению, «Божественное Бытие, взятое в “моменте” Энергии (Акта, Жизни), вступает в реальное общение с разумной тварью во всей своей полноте, и в спасаемых становится “имманентным” твари» [37, с. 68].

В святоотеческом представлении, обо́жение человека совершается через

сообщение ему Божественных Энергий, именуемых в православном вероучении «благим даром», или «благодатью» [37, с. 30]. Эти энергии теснейшим образом соединяются с человеческой тварной природой. По словам архимандрита Софрония, мы – «подобие Богу в плане энергии, а не в плане сущности, и в этом порядке мы можем быть подобны Богу даже до тождества» [38, с. 218].

В понимании св. Григория Паламы, озарение и обожающая благодать есть энергия Божия – «общая и божественная сила и действие Триипостасного Бога» (цит. по: [25, с. 258–259]). По мысли Паламы, тех, кто причастен энергиям и кто причастием действует по ним, Бог «соделывает богами по благодати, безначальными и бесконечными» (цит. по: [30, с. 242]. Согласно истолкованию обожения у архим. Софрония (Сахарова): «Благодать изначальная так соединяется с нашей тварной природой, что сии два – становятся едино: и это есть *обожение*» [36, с. 91].

И это, во-вторых, *христологический* догмат о «двух естествах и двух волениях, Божественного и человеческого, в единой Ипостаси воплощенного Слова» [37, с. 64]. По православному вероучению, Богоуподобление *христологично*. В самосознании Православия, обожиться означает буквально «охреститься». Как поясняет такое понимание епископ Каллист (Уэр): «Божественное подобие, которого мы призваны достичь, есть подобие Христу. Именно через Иисуса мы, люди, возводимся до Бога, обожествляемся, соделываемся “причастниками Божеского естества” (2 Пет 1. 4). Приняв человеческое обличие, Христос, по природе Сын Божий, сделал нас милостью своей сыновьями Божьими. В Нем мы “усыновлены” Богом Отцом, став сыновьями-в-Сыне» [18, с. 101]. В итоге, замечает архимандрит Софроний (Сахаров): «... человек-ипостась, по образу и подобию человеку-Христу (1 Тим 2. 5), в своей конечной завершенности явится носителем всей полноты Божественного и тварного Бытия – богочеловеком» [37, с. 97].

По православному вероучению, обожение осуществляется благодатью Духа Святого. И в этом смысле оно *пневматологично*. Комментируя позицию румынского богослова прот. Думитру Станилоаэ, развиваемую им в статье «Исхождение Св. Духа от Отца и Его отношение к Сыну как основа обожения и усыновления (adoption)», В. М. Лурье замечает, что «ипостасное дарование Св[ятого] Духа служит именно для приобщения нас ко внутритроичной жизни» и воспринимается в значении «нашего обожения внутри Св [ятой] Троицы» [26, с. 454].

В святоотеческом представлении обожение, рассматриваемое как результат и процесс «единения человека со Христом, действующим совместно со Отцом и Святым Духом», *триадологично* [4, с. 333]. Триадологический аспект учения об обожении как восстановлении образа Божия, утраченного человеком в грехопадении, подчеркивается преп. Иустином Поповичем, который так говорит об «отроичивании» человека в обожении: «Быть истинным христианином означает: непрестанно жить Святой Троицей – от Отца через Сына в Духе Святом; и душа, и совесть, и ум христианина постоянно двигаются и действуют от Отца через Сына в Духе Святом, чтобы таким образом восстанавливалась троичная боголикость и от христианина была вечно зрима троичная светлость, которую никакая тьма объять не может» (цит. по: [26, с. 484]).

Как выражает такое мироощущение преподобный Симеон Новый Богослов: «О чудо! Человек соединяется с Богом духовно и телесно <...> благодаря сущностному соединению [человек] становится триипостасным по благодати, а по усыновлению – единым богом из тела и души и Божественного духа, Которому он приобщился. И исполняется тогда сказанное пророком Давидом: *Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы* (Пс 81. 6)» (цит. по: [14, с. 643]).

3. Концепт обожения в православном мирозерцании. По православному вероучению, обожение, или теосис (θεωσις) составляет цель сотворения человека и конечную цель его христианского подвига. Концептуализация обожения в православном мирозерцании имеет два плана – *теологический*

(богословский) и *теоантропологический*. Теологический план касается осмысления участия Бога в мистических событиях обожения человека. Теоантропологический план акцентирует момент участия в обожении самого человека.

3.1. Обожение в теологической перспективе. По утверждению протоиерея Г. Флоровского, понятие теосиса невозможно «адекватно выразить ни на одном из новых языков и даже на латыни» [40, с. 387]. И «даже по-гречески оно звучит странно и претенциозно» [Там же]. Это – «смелое слово» [Там же]. Но «смысл его прост и ясен», – утверждает Флоровский, ссылаясь на классическое определение обожения у св. Афанасия Александрийского, из его «Слова о воплощении Бога-Слова» (гл. 54): «Он вочеловечился, дабы мы обожились» («Αὐτός ἐνανθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεολοιθώμεν») [Там же]. В другом переводе: «Оно (само Божие Слово – *В. П.*) вочеловечилось, чтобы мы обожились» [2, с. 260]. Что же касается самого глагола θεολοιέω («сделать богом», «обожить»), то он впервые встречается у Климента Александрийского [14, с. 632].

Идея обожения получила в православном богословии свое терминологическое закрепление. Вочеловечивание Бога, или тот исторический момент, когда Бог стал человеком, получило наименование «Воплощение». Тот же момент, когда человек становится богом по благодати, стало обозначаться словом «обожение». Согласно такому пониманию, Воплощение и обожение предстают в православном сознании как две стороны Божественного Домостроительства (икономии), не отделимые одна от другой.

Первый вариант классической формулы обожения человека был сформулирован во втором веке священиком Иринеем Лионским: «Слово Божие [сделалось] человеком, и Сын Божий – Сыном Человеческим, чтобы [человек] <...> сделался сыном Божиим» (цит. по: [13, с. 414]). Затем это учение в виде формулы «Бог воплотился, чтобы человек стал богом по благодати» в различных своих вариантах получило широкое распространение в православной духовной традиции. Как провозглашает Симеон Новый Богослов в одном из своих гимнов: «Я – человек по природе, бог же по благодати» (цит. по: [4, с. 335]).

Свое уточнение в классическую богословскую формулу св. Афанасия Великого «Он (Бог – *В. П.*) вочеловечился, дабы мы обожились», вносит св. Григорий Богослов, который, по утверждению митрополита Илариона (Алфеева), устанавливает прямую связь «не только между Воплощением Бога и обожением человека, но и той *мерой*, в какую Бог стал человеком и человек становится богом» [14, с. 635]. Такое свое понимание св. Григорий Богослов выразил в следующих двух максимах: 1) «Бог настолько (стал) человеком, насколько меня делает из человека Богом», и 2) «Дольний человек стал богом после того, как соединился с Богом и стал с Ним едино, потому что победило лучшее, дабы и мне быть богом настолько, насколько Он стал человеком» [14, с. 635, 634]. В русском переводе соответствующих текстов Григория Богослова, где выдвигаются данные максимы, богословская тема «меры» затемнена.

В основе богословия обожения, по православному вероучению, лежит представление об *обоживающем соединении Бога и человека*. Как поясняет смысл такого представления св. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» со ссылкой на св. Григория Богослова: «Одно из естеств <...> обожило, другое обожено и <...> стало едино с Богом; и помазавшее сделалось человеком, и помазанное Богом. И сие не по изменению естества, но по соединению промыслительному о спасении, то есть Ипостасному, по которому плоть неразлучно соединилась с Богом-Словом, и по взаимному проникновению естеств» (цит. по: [11, с. 409]).

По святоотеческому учению Восточной Церкви, при обожении происходит воссоединение человека с Богом, когда человек, не теряя своего тварного состояния, становится «причастником Божеского естества» (2 Пет 1. 4). Происходит восстановление в человеке его изначального подобия Богу. И человек становится

«богом по усыновлению» [4, с. 332]. При том, что абсолютное различие между Творцом и творением остается неуничтожимым. Поясняя эту святоотеческую идею, прот. Г. Флоровский замечает: «Человек остается тем, чем он есть – тварью. Но Иисус Христос, Слово, ставшее Человеком, обещал и даровал ему участие в Божественном: в Жизни вечной и нетленной. Бессмертие и нетление – вот, согласно святым отцам, главные признаки обожения. Ибо Бог есть “единый имеющий бессмертие” (1 Тим 6. 16). Но ныне через Христа и силой Духа Святого человеку позволено соединиться с Богом» [40, с. 387]. И – «это не просто “моральное” единство, не просто человеческое совершенство – нет гораздо больше» [Там же]. И «только слово “обожение” адекватно передает уникальность этого обетования» [Там же].

По утверждению Флоровского, святые Отцы, размышляя об обожении, говорили о «тайне личного единения» в терминах персонализма. Обожение для них, в истолковании Флоровского, означало личную встречу как «общение человека с Богом, при котором Божественное присутствие как бы пронизывает всю полноту человеческого существования» [4, с. 387–388]. Не покидая неприступного света, в котором Бог обитает вечно, Он «устремляется к человеку и объемлет его Своей Благодатью и действием» [4, с. 390].

В православной духовной традиции обожение человека рассматривается в неразрывной связи с его спасением. По интерпретации В. Н. Лосского, обожение и спасение предстают как тождественные процессы, как две грани Божественного Домостроительства, различающиеся в зависимости от точки зрения на его цель. Согласно такому пониманию, цель Божественного Домостроительства, воспринимаемая с точки зрения конечного призвания твари, получила именование обожения. Цель же Божественного Домостроительства, воспринимаемая с точки зрения нашего падшего состояния, называется «спасением» [25, с. 288].

В учениях святых Отцов Восточной Церкви обожение рассматривается в одном богословском контексте с учениями об Искуплении (или, в широком смысле, Воплощении Слова) и Пятидесятницы (сошествия на апостолов Святого Духа на пятидесятый день после Воскресения Христова), раскрывающими различные грани Домостроительства Пресвятой Троицы, направленного на соединение твари со своим Творцом. Как развивает эту тему Лосский: «Искупление имело непосредственной целью наше спасение, это спасение явится – в своем конечном осуществлении, в будущем веке – как наше соединение с Богом, как обожение твари, искупленной Христом» [25, с. 280]. Но такое конечное свершение предполагает наличие в Домостроительстве другого Божественного Лица – Духа Святого, посланного в мир после Сына свидетельствовать о Божестве Христа. Резюмируя такое понимание, Лосский пишет: «Сын стал подобен нам через Воплощение; мы становимся подобными Ему через обожение, приобщаясь к Божеству во Святом Духе, Который Его сообщает каждой человеческой личности в отдельности» [25, с. 287].

По мысли П. Нелласа, обожение во Христе не есть явление субъективное, существующее лишь в воображении верующих, и это «не просто способ речи, но реальность» [33, с. 163]. По православному вероучению, Воплощение предстает как основа обожения и свидетельство («ручательство») его реального, а не иллюзорного характера. Развивая эту мысль, архиепископ Василий Кривошеин пишет: «Действительность воплощения и то, что мы облеклись во Христа при крещении, есть ручательство реальности обожения человека <...> Обожение стало возможным, когда Слово стало плотью, восприняло наше человечество и дало нам Свое Божество» [4, с. 335, 337]. При этом признается, что тварь призвана «свободно осуществить обожение, соединение с Богом, дабы Бог стал “всем во всем”» [25, с. 280].

По мысли преп. Иустина (Поповича), православное учение об обожении неразрывно связано с экклезиологией – учением о Церкви. Развивая такое понимание, преп. Иустин пишет: «Все совершенства и блага истинного Бога <...> могут стать и становятся человеческими, потому что и Сам истинный Бог стал

человеком и Себя, Богочеловека, преобразил в самое изумительное <...> Божие чудо – в Церковь», чтобы люди могли бы достигать «Божественной цели своего человеческого бытия: спасения = обожения = усвоения Христу = обогочеловечивания = оцерковления = отроичения» [15, с. 431–432].

3.2. Обожение в теoантропологической перспективе. По мысли П. Нелласа, настало время вывести понятие обожения «за рамки общих богословских категорий и наделить специфически антропологическим содержанием, вводя его в ту сферу, в которой для Отцов Церкви антропология и христология смыкаются в единое целое» [33, с. 45]. Другими словами, «обожение вновь должно быть осмыслено как жизнь во Христе» [Там же]. Важный вклад в такую православную христологическую антропологию, по мысли Нелласа, внесло мистическое богословие Николая Кавасилы, развивающего идею о духовной жизни во Христе, моментом которой является представление об обожении через «полнейшее единение со Христом» [33, с. 135–136]. П. Неллас опирается в своих рассуждениях на сочинение Николая Кавасилы «О жизни во Христе» [17, с. 7–159].

По православному вероучению, обожение есть «высшее духовное состояние, которого человек может достичь и к которому призваны все христиане» [4, с. 332]. Однако в реальности такого состояния достигают лишь немногие. Между тем по свидетельству Православного Предания, обожение – реальный факт духовной жизни многих святых Отцов, для которых учение об обожении было темой «постоянного молитвенного размышления» [13, с. 420]. И не только размышления, но и непосредственного духовного опыта.

Как замечает П. М. Минин в своем очерке о древнецерковной мистике: «Для отцов церкви “обожение” – не идея, не теория, не догма, а, прежде всего и более всего, – факт их внутренней жизни», из которого они и исходили при развертывании своих сотериологических, этических и эсхатологических учений [31, с. 339]. Так, для св. Афанасия Великого вопрос о божестве Христа не был вопросом спекулятивного умозрения, а вопросом самой жизни, имевшим глубокое этико-сотериологическое значение»: «Принять или отвергнуть “иоту” для него значило решить вопрос о жизни и смерти человека, ибо жизнь последнего есть процесс “обожения”, а это “обожение” немислимо без признания божеского достоинства Христа» [31, с. 339–340]. По комментарию С. С. Хоружего, «иота», о которой упоминает Минин (буква греческого алфавита *i*), составляет «различие между терминами *ὁμοιοῦσιος* (подобосущный) и *ὁμοούσιος* (единосущный), выбор между которыми решался на I Вселенском Соборе» [42, с. 102]. Собор утвердил постулат о единосущии Сына Отцу и Его предвечном рождении.

Стать богом по благодати было высшим желанием подвижников. «Чего тебе хочется? – обращается Григорий Богослов к своей душе. – Что для тебя важно и что маловажно из высоко ценимого смертными?» [5, с. 223]. И продолжает: «Если не этого желаешь (различных мирских благ – *В. П.*), то чего тебе хочется? Не хочешь ли стать богом – богом, т.е. светоносно предстоять всевышнему Богу и ликовать с Ангелами? Расширь же свои крыла, взвивайся в быстролетном парении, несись в высоту» [5, с. 224]. Вершиной этого пути является единение с Богом, которое и есть обожение: «Я – Христово достояние; я стал храмом и жертвой, потом буду богом, когда душа вступит в единение с Божеством» [5, с. 119].

Для мистико-богословского Предания одним из аспектов обожения является Боговидение как «некое энергийное откровение Божества в Личности Христа-Богочеловека» [25, с. 237]. Духовное состояние, испытываемое подвижниками при энергийном откровении Божества, передается ими обычно как озарение светом и причастие ему. Для них свет, созерцаемый апостолами на горе Фавор, был «свет, присущий Богу по Его природе: вечный, безначальный <...> существующий вне тварного бытия» [25, с. 263]. Именно «этот свет Божества, эту славу, присущую Христу по Его Божественной природе, и могли узреть апостолы в момент Преображения» [25,

с. 264].

Согласно св. Григорию Паламе, Божественный свет есть энергия Божия, изменяющая и преображающая человека. Созерцая божественный свет, человек, утверждает Палама, видит Самого Бога, при том, что Сам Бог продолжает оставаться невидимым. Как поясняет св. Григорий: «Это божественный свет, и святые справедливо называют его божественностью: ведь он обоживает; а если так, то он еще и не просто божественность, а обожение само по себе, то есть начало божественности» [8, с. 84–85].

Известно, что обожение через озарение Божественным светом было опытно пережито преп. Симеоном Новым Богословом. Как говорится в его житии: «Под воздействием божественного огня становясь изо дня в день весь огнем и светом, он стал богом по усыновлению и отныне как сын Божий, с непокровенным лицом, таинственно беседовал с Богом и Отцом, подобно Моисею, и при помощи указующего перста Божия (Исх 31. 18), как на скрижалях, запечатлевал действия божественного огня» [34, с. 180].

Специфику обожения человека составляет тот момент, что оно осуществляется во всей целостности его человеческой природы. Симеон Новый Богослов так передает это мистическое состояние в одном из своих гимнов: «Тогда Создатель <...> пошлет Божественного Духа <...> и Он вдохновит, и будет обитать, и существенно вселится, и просветит, и осияет. И переплавит всего, и тленного сделает нетленным, и обновит обветшавший дом, я говорю о доме твоей души <...> Вместе с нею Он соделает нетленным и все тело всецело, и соделает тебя богом по благодати, подобным Первообразу» (цит. по: [4, с. 335]).

Святоотеческую позицию по вопросу о всецелом обожении человека так обобщает митрополит Иларион (Алфеев): «Вера в полноту человеческой природы во Христе, таким образом, предполагает веру в обожение всецелого человека, состоящего из ума, души и тела; и наоборот, идея обожения предполагает веру во Христа как полноценного человека с умом, душой и телом <...> Таким же образом и тело каждого человека, достигшего обожения во Христе, становится преображенным и обоженным» [12, с. 385–386].

При обожении вышеестественным образом происходит превосхождение тварного бытия – совершаются онтологические изменения в человеке, когда человек, не теряя тварной природы, действительно становится богом по усыновлению. Резюмируя такое понимание, архим. Василий (Кривошеин) замечает: «... обожение является состоянием полного преобразования человека, совершаемого Духом Святым <...> Дух Святой дарует тогда человеку божественный ум и нетленность. Человек не получает новой души, но Святой Дух существенно соединяется со всем человеком, душою и телом, делает его сыном Божиим, богом по положению, однако человек при этом не перестает быть человеком и созданием <...> Он может одновременно именоваться богом и человеком» [4, с. 336].

Для описания того, как обожение изменяет человеческое естество, преп. Симеон Новый Богослов в одном из своих гимнов использует традиционный образ железа в огне. По его словам, «как огонь сообщает железу свои свойства, не воспринимая темноту железа, так и Святой Дух дарует людям Свое нетление и бессмертие, преображает их в свет и дарует полное уподобление Христу» [13, с. 426–427]. Этим образом железа в огне пользовался еще ранее св. Григорий Богослов, а также преп. Иоанн Дамаскин, писавший: «Ибо как железо, соединившись со светом, становится светом не по природе, но по соединению [с огнем] и сопричастности (μεθεξεί), так то, что обоживается (τὸ θεοῦμενον), становится богом не по природе, но по причастию» (цит. по: [13, с. 418]).

Помимо действия Божественной благодати, обожение как синергия предполагает для своего осуществления и человеческие усилия. По мысли Григория Паламы, «Бог в полноте своей обожает тех, кто того достойны, соединяя Себя с ними,

не ипостасно – это принадлежит одному Христу – и не сущностно, но малою частью нетварных энергий <...> однако всецело присутствуя в каждой из них» (цит. по: [42, с. 105]).

Возникает вопрос, каким образом происходит достижение обожения в христианской жизни. По учению святых Отцов, существуют два магистральных пути обожения и спасения в Церкви.

Первый путь – это участие в церковных таинствах. И в особенности, в таинстве Евхаристии (от греч. *ευχαριστία* – ‘благодарение’), совершаемого во время Литургии (от греч. *leitourgía* – ‘служение’, ‘общее дело’) – главного соборного богослужения в православной Церкви. В святом таинстве Евхаристии, по словам преп. Иустина (Поповича), происходит «полное охристовление, обогочеловечение» [16, с. 331]. Человек в этом таинстве таинств «через вкушение нетленно и животворящей (обоженной в воскресении) плоти Господа причащается нетления, соединяется с Самим Богом и обожается» [10, с. 95].

Второй путь – это мистико-аскетический молитвенный подвиг сваященнобезмолвия, о котором так свидетельствуют иноки Каллист и Игнатий в своих «Наставлениях для безмолвствующих»: «Хотя и иные пути и жительства <...> и делания были и суть в обычае, яко добрые, ко спасению ведущие <...> но этот есть предпочтительно царский, все другие делания как душа тело превосходящий, яко вполне обновляющий до усыновления Богу и дивно в Духе обожающий человека <...> Сего ради святые отцы жителство сие величают многими славными наименованиями <...> умным деланием <...> жизнью во Христе сокровенною <...> боговидением, обожением преестественнейшим и другими близкими к сим» [19, с. 421–422].

Говоря о различных путях и источниках обожения человека, в православном Предании обращают особое внимание на христоподражательную жизнь, аскетические подвиги, направленные на соблюдение евангельских заповедей, активное доброделание, борьбу со страстями и покаяние. Как утверждает Григорий Палама: «Уму, пока он страстен, невозможно соединиться с Богом» [7, с. 300]. По мысли Григория Богослова, обожение происходит благодаря любви человека к Богу. По его словам, «любовь к Богу – вместе и путь к обожению» [5, с. 312].

Все пути восхождения к обожению тесно связаны. По наблюдению П. Н. Евдокимова, имеется «близкое соответствие между ступенчатым путем таинств и жизнью души во Христе» [9, с. 137]. Посвящение через Крещение и Миропомазание находит свое завершение в Евхаристии и «совпадает с вершиной мистического восхождения, *теосисом*» [Там же]. И то, и другое, полагает Евдокимов, взаимно раскрывают друг друга и являют собой «одно и то же мистически тождественное событие [Там же].

Обожение в своем реальном осуществлении выступает в двух проявлениях. Оно может быть, во-первых, *внезапным*. Так, преп. Симеон Новый Богослов говорит о «внезапном и радикальном преобразовании человека, внутреннем и духовном по характеру, но захватывающем всего человека в целом» [4, с. 337]. Такое преобразование человека он именуется «духовным рождением», «воскресением», «крещением Духом» и, наконец, «обожением», не поясняя, однако, чем эти состояния отличаются друг от друга [Там же]. В этом ряду обожение, в истолковании Симеона Нового Богослова, «представляется наиболее сильным <...> понятием, относящимся скорее к онтологическому изменению в человеке, а не только к чисто духовному, хотя при этом оно не заключает в себе утверждения, что человек теряет природу тварного существа, становясь богом по усыновлению» [Там же].

И, во-вторых, обожение может быть *постепенным*. Как описывает этот второй вариант митрополит Иларион (Алфеев): «... обожение – постепенный процесс <...> Чем усерднее человек соблюдает заповеди Божии, тем более очищается, озаряется и просвещается. Он получает от Духа новые очи и новые уши, посредством которых

видит и слышит духовно <...> Человек тогда уже постоянно видит Бога и созерцает славу своей души, ибо он окончательно озарен и просвещен Богом» [13, с. 427].

В Православном Предании различаются три стадии обожения. Первая стадия может осуществляться во время земной жизни человека. Вторая стадия может происходить после смерти человека, в потусторонней жизни. Наконец, третья стадия может осуществиться во Всеобщем Воскресении, когда произойдет «окончательное воссоединение человека с Богом, приобщение Божественному свету, восстановление и обожение всецелого человеческого естества» [12, с. 395]. По утверждению преп. Максима Исповедника, тот, «кто удостоивается восьмого дня (т.е. будущего века, уже предошущаемого в нынешнем веке – *В. П.*) <...> и вкушает блаженную жизнь Божию <...> сам становится богом благодаря обожению» [28, с. 224].

Особую тему в Православном Предании составляет вопрос о достижимости полноты состояния обожения, т.е. пределов Богопричастия. Здесь в Православном Предании существуют два полярных мнения («теологумена»). Во-первых, утверждается, что обожение представляет собой «бесконечное восхождение к полноте», которая никогда не может быть достигнута [4, с. 337]. И даже в будущем веке. Во-вторых, речь идет об эсхатологическом, конечном, обожении человека в Царствии Небесном. Так, говоря о реальности обожения еще в этой жизни, преп. Симеон Новый Богослов утверждает, что «полнота его принадлежит эсхатологической бесконечности» [4, с. 334]. По его словам, в настоящей жизни мы к этому лишь приутоваемся. В мире же ином через стремление к Богу мы сможем достичь обожения. Окончательное эсхатологическое обожение человека представляется ему причастием Божественному свету в Царствии Небесном, где обоженные святые «станут подобны Христу», а их слава станет подобна «предвечной славе Сына» [4, с. 333]. В обожении «человек становится Христом» [4, с. 334]. Или, точнее сказать, – «христом» [13, с. 428].

Упоминание о том, что тела святых преобразятся, когда святые предстанут во славе неизреченного света, встречается у преп. Макария Египетского. По его словам, в грядущее воскресение тела христиан «за добрые дела облекутся божественною славою и сами они будут исполнены той духовной славы, какую еще ныне имели в душах» [27, с. 58]. В воскресение, утверждает преп. Макарий: «... все члены будут воскрешены и, по написанному, *влас не погибнет* (Лк 21. 18), и все соделается световидным, все погрузится и преложится в свет и в огонь, но <...> и не сделается огнем, так чтобы не стало прежнего естества» [Там же: 114-115]. По выражению преп. Максима Исповедника, когда душа «становится богом по сопричастию с Божией благодатью <...> в ней прекращаются естественные действия тела, собоженного с душой по соответствующему ему причастию в обожении» [28, с. 253]. Становясь богоподобным, человек, в представлении святых Отцов, не только благодетельствует самому себе. Он тем самым «может способствовать достижению конечной цели существования всего – спасения человечества, обновления и преобразования мира, вхождения всех спасенных в “Церковь торжествующую”, соединения людей с Богом, эсхатологического обожения всего тварного бытия» [12, с. 391].

Хотя мистическое событие обожения, при котором человек существенно соединяется с Богом и становится богом по благодати, и является сознательным духовным состоянием и явно ощущается теми, кто его испытывает, для богословской мысли оно «навсегда остается страшной непостижимой тайной, превосходящей всякий человеческий разум» [4, с. 337]. Такова вообще специфика базисных идей-мифологем, относящихся к Божественному Откровению и мистическому духовному опыту Богоуподобления, заключающаяся в том, что библейские идеи-мифологемы, выступая в качестве выражения духовного смысла, не до конца поддаются концептуализации. Всегда остается момент тайны и кажущейся недосказанности, что побуждает продолжать пути концептуализации. Таково и эсхатологическое обожение человечества, являющее собой одну из многочисленных тайн христианской веры,

«находящихся за пределами рационального познания» [12, с. 395].

4. Наука как творчество и современность. Вероника Николаевна Телия и ее духовные уроки. Как писал Борис Пастернак в упоминаемой уже статье для журнала «Магнум»: «Человек – правда и реальность, когда он знаток своего дела, если он ремесленник, крестьянин или великий, незабываемый, настоящий художник, или, может быть, *ученый созидательного склада*, открыватель истин» [35]. И далее: «Человек достигает своей вершины, когда его физическое “я”, его жизнь, его деятельность становятся “образцом”, *символом*. Если бы не было других оснований безусловной ценности отдельной личности, сказанного было бы достаточно <...> чтобы обосновать эту высшую ценность. Каждый человек, каждый в отдельности – исключение и особый случай. Ибо его совесть представляет собой целый мир. Ибо этот мир находит свое завершение в единстве идеи, в символе. Это знали греки, это выражено в Ветхом Завете. А Новый Завет углубил это, открыв чудо самопожертвования» [Там же].

Вероника Николаевна стала для своих учеников и последователей таким символом высокого отношения к науке и научному творчеству, избегающего двух типов искушений, возникающих на пути научной жизни, – страсти самопревозношения, с одной стороны, и сугубо-прагматичного отношения к науке как коммодификативной (от англ. commodity – ‘товар’) реальности, с другой.

О первом моменте во времена научной молодости Вероники Николаевны писал Борис Пастернак в еще одном своем стихотворении из далекого 1956 г., ставшим программным для целого поколения людей двадцатого века, но сохраняющим свою ценность и для нашего времени. Это стихотворение «Быть знаменитым некрасиво», где говорится о творчестве как самоотдаче, а не «шумихе» и «успехе». Творчестве, которое «подымает ввысь».

Второе искушение – заниженное отношение к науке как продаваемому товару – характерно для нашей эпохи с ее повсеместным, всепроникающим финансовым реализмом. Замечательную зарисовку этой ситуации сделал А. Г. Кнышев в своей афористической миниатюре «Рынок», где писал: «Фигурально выражаясь, я вынужден сейчас находиться и в роли поэта, и в роли книготорговца. И не только я, а любой творец. В нашей действительности творческим людям приходится быть одновременно Пастернаком, ранимой художественной натурой, и, не знаю, Генри Фордом или Дональдом Трампом, жестким продюсером. Надо себя продвигать, продавать, напоминать о себе <...> Многие из моего поколения <...> не могут вписаться в новые правила игры, в рыночные отношения <...> У меня эпитафия к недавней книге: “Я хотел дарить людям радость, но приходится им ее продавать”» [21].

Конечно, образ купли-продажи широко распространен в культуре с древнейших времен. К метафоре купли-продажи прибегал в русской мистико-аскетической традиции преп. Серафим Саровский для символического обозначения реалий из духовной жизни. Но только в наше время «купля-продажа» из метафоры превращается в мифологему, отождествляющую духовную реальность с товаром. И только в наше время появляются мысли о новой лингвистике будущего как дисциплине коммодификативной.

Против такого отношения к науке и научному творчеству свидетельствует весь творческий путь В. Н. Телия. В научном самосознании, всякий ученый – «открыватель истин» – оставляет в дар следующим поколениям свой интеллектуально-духовный мир как путь, по которому в поисках научной истины могут продвигаться другие. Отдельные вехи на этом пути так передает Борис Пастернак в своем упоминаемом стихотворении «Быть знаменитым некрасиво»: «Но надо жить без самозванства, / Так жить, чтобы в конце концов / Привлечь к себе любовь пространства, / Услышать будущего зов. <...> Другие по живому следу / Пройдут твой путь за пядью пядь, / Но пораженья от победы / Ты сам не должен отличать. / И должен ни единой долькой /

Не отступаться от лица, / Но быть живым, живым и только, / Живым и только до конца».

Именно так проходила свой жизненный путь Вероника Николаевна Телия с ее удивительным ощущением единства витальности и духовности, с ее живым интересом к языку и культуре, избравшая предметом своей неустанной рефлексии «живодействующую связь языка и культуры» и передавшая свой вдохновляющий интерес к этой теме своим ученикам и последователям, с которыми всегда находилась и духовно находится в диалогических отношениях – реальных или виртуальных – и в памяти которых продолжает жить как «Ученый, Учитель, Друг» [22, с. 6].

Список источников и литературы

1. Аванесов С. С. Теология как антропология // *Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах*. СПб.: Изд-во НП-Принт, 2014. Вып. 02/03 2014. С. 122-126.
2. Афанасий Великий, свт. Творения. В 4 т. Т. 1. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. 480 с.
3. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 416 с.
4. Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949 – 1022). М.: NBI, 1995. 344 с.
5. Григорий Богослов, св. Собрание творений в 2 т. Т. 2. Свято-Троицкая Лавра, 1994. 596 с.
6. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. СПб.: Аксиома, МИФРЛ, 1995. 176 с.
7. Григорий Палама, св. О молитве и чистоте сердца. Добротолубие. Т. 5. Свято-Троицкая Лавра, 1992. С. 252–302.
Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М.: Канон, 1995. 384 с.
8. Евдокимов П.[Н.]. Православие. М.: Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2002. 500 с.
9. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. 220 с.
10. Игнатий (Брянчанинов), еп. Сочинения. В 5 т. Т. 4. Аскетическая проповедь. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. 541 с.
11. Иларион (Алфеев), иером. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 1998. 505 с.
12. Иларион (Алфеев), иером. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 1998. 674 с.
13. Иларион (Алфеев), еп. Спасение как обожение // Иларион (Алфеев), еп. Православие. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 631–643.
14. Иустин (Попович), преп. Собрание творений. Т. III. Догматика Православной Церкви. Сотериология. Эклесиология. М.: Паломник, 2006. 607 с.
15. Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви: Пневматология. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007. 533 с.
16. Кавасила Николай, св. и правед. О жизни во Христе. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. 221 с.
17. Каллист (Уэр), еп. Православный путь. СПб. : Алетейя, 2005. 191 с. – (Серия «Византийская библиотека. Исследования»).
18. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, иноки. Наставление безмолвствующим //

- Добротолубие. Т. 5. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 303–424.
20. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. М.: Путь, 1994. 383 с.
 21. Кнышев А. [Г.]. Толковый словарь Андрея Кнышева. Рынок // Story. Авг.2019 № 8 (126). С. 16–19.
 22. Ковшова М. Л. Вероника Николаевна Телия. 1930-2011 // Язык, сознание, коммуникация: Сб. научных статей, посвященных памяти В.Н. Телия. М.: МАКС Пресс. Вып. 46. 2013. С. 4–6.
 23. Леонов В., прот. Основы православной антропологии: Учебное пособие. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 456 с.
 24. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭН», 1991. 288 с.
 25. Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. 632 с.
 26. Лурье В. М., Медведев И. П. [Примечания, комментарии] // Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб.: Византороссика, 1997. С. 373–460.
 27. Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. 467 с.
 28. Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. 354 с.
 29. Межелайтис Э. Человек. Вильнюс: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1962.
 30. Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб.: Византороссика, 1997. 480 с.
 31. Минин П. [М.]. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. Киев: Путь к Истине, 1991. С. 337–391.
 32. Назаров В. Н. Введение в теологию: Учебное пособие. М.: Гардарики, 2004. 320 с.
 33. Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея, 2011. 304 с.
 34. Никита Стифат, преп. Аскетические произведения. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. 222 с.
 35. Пастернак Б. [Н]. Что такое человек // Век XX век и мир. 1989. № 5. URL: www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=323 (дата обращения 5.09.2020).
 36. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Essex: Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, 1985. 255 с.
 37. Софроний [(Сахаров)], архим. Рождение в Царство Непокоебимое. М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Паломник, 2000. 224 с.
 38. Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 2. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2007. 336 с.
 39. Телия В. Н. Фактор культуры и воспроизводимость фразеологизмов – знаков-микротекстов // Сокровенные смыслы: Слово. Текст. Культура: Сб. статей в честь Н. Д. Арутюновой. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 674–684.
 40. Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. 488 с.
 41. Франк С. Л. Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. 592 с.
 42. Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции. В 2 т. Т. 1. К феноменологии аскезы. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2012. 240 с.

References

1. Avanesov S. S. Teologiya kak antropologiya. [Theology as Anthropology]. *Metaparadigma: bogoslovie, filosofiya, estestvoznaniye: al`manax*. [Metaparadigm: Theological Studies, Philosophy, Natural Science]. SPb: Izd-vo NP-Print. 2014. P. 122-126. [in Russian].
2. Afanasiy Velikiy, St. Tvoreniya V 4 t. [Works: in 4 volumes] Vol. 1. Moscow: Izd-vo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monasty`rya publ, 1994. 480 p. [in Russian].
3. Bulgakov S. N. Svet nevechernij. Sozerczaniya i umozreniya [Not Evening Light. Beholding and Contemplation]. Moscow: Respublika publ, 1994. 416 p. [in Russian].
4. Vasiliy (Krivoshein), archbish. Prepodobnyy Simeon Novyy Bogoslov [Reverend Simeon. New Theologist] (949-1022). Moscow: NBI publ, 1995. 344 p. [in Russian].
5. Grigoriy Bogoslov, pr. *Sobraniye tvoreniy v 2 t. [Collection of Works in 2 volumes]*. Vol. 2. Svyato-Troitskaya Lavra publ, 1994. 596 p. [in Russian].
6. Grigoriy Nisskiy, St. Ob ustroyenii cheloveka [On the Making of Man]. SPb.: Aksioma publ, MIFRL publ, 1995. 176 p. [in Russian].
7. Grigoriy Palama, pr. O molitve i chistote serdtsa [On the prayer and purity of heart]. *Dobrotolyubie. [Philokalia]*. Vol. 5. Svyato-Troitskaya Lavra, 1992. Pp. 252–302. [in Russian].
8. Grigoriy Palama. *Triady v zashchitu svyashchennobezmolstvuyushchikh [Triads in Support of Those in Sacred Silence]*. Moscow: Kanon publ, 1995. 384 p. [in Russian].
9. Evdokimov P. [N.]. *Pravoslaviye [Orthodox Christianity]*. Moscow: Bibleysko-Bogoslovskiy institut sv. Apostola Andreyana publ, 2002. 500 p. [in Russian].
10. Epifanovich S. L. *Prepodobnyy Maksim Ispovednik i vizantiyskoye bogosloviye [Maximus The Confessor and Byzantine Theological Studies]*. Moscow: Martis publ, 1996. 220 p. [in Russian].
11. Ignatiy (Bryanchaninov), bishop. Sochineniya. V 5 t. [Essays. In 5 volumes]. Vol. 4. *Asketicheskaya propoved` [Ascetic Sermon]*. Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra publ, 1993. 541 p. [in Russian].
12. Ilarion (Alfeev), hierom. *Zhizn` i uchenie sv. Grigoriya Bogoslova [Life and Religious Teaching of Saint Gregory of Nazianzus]*. Moscow: Krutitskoye Patriarshee Podvor`ye. Obshchestvo lyubiteley tserkovnoy istorii publ, 1998. 505 p. [in Russian].
13. Ilarion (Alfeev), hierom. *Prepodobnyy Simeon Novyy Bogoslov i Pravoslavnoye Predaniye [Reverend Simeon New Theologist and Orthodox Tradition]*. Moscow: Krutitskoe Patriarshee Podvor`ye. Obshchestvo lyubiteley tserkovnoy istorii publ, 1998. 674 p. [in Russian].
14. Ilarion (Alfeev), bishop. (2008). Spaseniye kak obozheniye [Salvation as Theosis]. Ilarion (Alfeev), bishop. *Pravoslaviye [Orthodox Christianity]*. Vol. 1. Moscow, Izd-vo Sretenskogo monastyrya publ. 2008. Pp. 631–643. [in Russian].
15. Iustin (Popovich), rev. *Sobraniye tvoreniy [Collection of Creations]*. Vol. III. *Dogmatika Pravoslavnoy Tserkvi. Soteriologiya. Ekklesiologiya [Dogmatics of the Orthodox Church. Soteriology. Ecclesiology]*. Moscow: Palomnik publ, 2006. 607 p. [in Russian].
16. Iustin (Popovich), rev. *Dogmatika Pravoslavnoy Tserkvi: Pnevmatologiya [Dogmatics of the Orthodox Church: Pneumatology]*. Moscow: Izdatel`skit Sovet Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi publ, 2007. 533 p. [in Russian].
17. Kavasila Nikolai., st. and right. *O zhizni vo Khriste [On the Life in Christ]*. Moscow: Izd-vo Sretenskogo monastyrya publ, 2006. 221 p. [in Russian].
18. Callistus (Ue`r), bish. *Pravoslavnyy put` [The Orthodox Way]*. SPb.: Aleteyya publ, 2005. 191 p. – (Seriya «Vizantijskaya biblioteka. Issledovaniya» [Series ‘Byzantine Library. Research’]). [in Russian].

19. Callistus and Ignatius Ksanfopuly`, friars. *Nastavlenie bezmolstvuyushchim* [Guidance to Those in Silence]. *Dobrotolyubie* [*Philokalia*]. Vol. 5. Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra publ, 1992. Pp. 303–424. [in Russian].
20. Kleman O. *Istoki* [The Sources]. *Bogoslovie ottsov Drevney Tserkvi. Teksty` i kommentarii* [Theological Studies of the Fathers of Ancient Church. Texts and Comments]. Moscow: Put` publ, 1994. 383 p. [in Russian].
21. Knyshev A. [G.]. *Tolkovyy slovar` Andrey Knysheva. Rynok* [The Explanatory Dictionary of Andrey Knyshev. Market]. *Story* [*Story*]. 2019. Aug, No. 8 (126), 16–19. [in Russian].
22. Kovshova M. L. Veronika Nikolaevna Teliya. 1930-2011. *Yazy`k, soznanie, kommunikaciya: Sb. nauchny`x statej, posvyashhenny`x pamyati V. N. Teliya* [Language – Mind – Communication. Collection of scientific articles dedicated to the memory of V. N. Teliya]. Moscow: MAKS Press publ. 2013. Issue 46, Pp. 4–6. [in Russian].
23. Leonov V., archpr. *Osnovy Pravoslavnoy antropologii: Uchebnoye posobiye* [Fundamentals of Orthodox Anthropology: Teaching Guide]. Moscow: Izd-vo Moskovskoy Patriarkhii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi publ, 2013. 456 p. [in Russian].
24. Lossky V. N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya vostochnoy tserkviDogmaticheskoye bogosloviye* [The Essay on Mystical Theological Studies of the Eastern Church. Dogmatics]. Moscow: Tsentr ‘SEN’ publ, 1991. 288 p. [in Russian].
25. Lossky V. N. *Bogosloviye i Bogovideniye* [Theological Studies and Knowledge of God]. Moscow: Izd-vo Svyato-Vladimirskogo Bratstva publ, 2000. 632 p. [in Russian].
26. Lur`ye V. M., Medvedev I. P. (1997). *Primechaniya, kommentarii* [Notes, Comments]. *Mejendorf I., protopr. Zhizn` i trudy` svyatitelya Grigoriya Palamy` : Vvedenie v izuchenie.* [Life and Works of Saint Gregory Palamas: Introduction into Studying]. SPb.: Vizantorossika publ, 1997. P. 373–460. [in Russian].
27. Makarius of Egypt, rev. *Dukhovnyye besedy* [Spiritual Conversation]. Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra publ. 1994. 467 p. [in Russian].
28. Maximus the Confessor, rev. *Tvoreniya* [Creations]. *Book 1: Bogoslovskiye i asketicheskiye traktaty* [Theological and Ascetic Treatise]. Moscow: Martis publ, 1993. 354 p. [in Russian].
29. Mezhelaitis E. *Chelovek* [Human Being]. Vilnius: Gos. izd-vo khud. lit-ry publ, 1962. [in Russian].
30. Meyendorf I., Archiprb. *Zhizn` i trudy svyatitelya Grigoriya Palamy` : Vvedenie v izuchenie* [Life and Works of Saint Gregory Palamas: Introduction into Studying]. SPb.: Vizantorossika publ, 1997. 480 p. [in Russian].
31. Minin P. [M.]. *Glavnyye napravleniya drevne-tserkovnoy mistiki* [The Main Branches of Ancient-Church Mysticism]. *Misticheskoe bogoslovie* [Mystical Theological Studies]. Kiev: Put` k Istine publ, 1991. p. 337–391. [in Russian].
32. Nazarov V. N. *Vvedenie v teologiyu: Uchebnoe posobie* [Introduction into Theological Studies: Teaching Guide]. Moscow: Gardariki publ, 2004. 320 p. [in Russian].
33. Nellas P. *Obozheniye: Osnovy i perspektivy pravoslavnoy antropologii* [Theosis: Fundamentals and Perspectives of Orthodox Anthropology]. Moscow: Nikeya publ, 2011. 304 p. [in Russian].
34. Nikita Stifat, rev. *Asketicheskiye proizvedeniya* [Ascetic Works]. Klin: Fond «Khristianskaya zhizn`» publ, 2001. 222 p. [in Russian].
35. Pasternak B. [N.]. *Chto takoye chelovek* [What is a Human Being?]. *Vek XX. Vek i mir* [The Twentieth Century. The Epoch and the World]. 1989. No 5. URL: www.bimbad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=323 (accessed:05.09.2020). [in Russian].
36. Sofronius (Sakharov), archm. *Videt` Boga kak On est`* [To See The God The Way He Is]. Essex: Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, 1985. 255 p. [in Russian].

37. Sofronius (Sakharov), archm. *Rozhdeniye v Tsarstvo Nepokolebimoye [Birth to the Unshakable Kingdom]*. Moscow: Svyato-Ioanno-Predtechenskiy monastyr`, Palomnik publ. 2000. 224 p. [in Russian].
38. Sofronius (Sakharov), archm. *Dukhovnyye besedy [Spiritual Conversation]*. Vol. 2. Svyato-Ioanno-Predtechenskiy monastyr` publ, 2007. 336 p. [in Russian].
39. Teliya V. N. Faktor kul`tury i vosproizvodimost` frazeologizmov – znakov-mikrotekstov [Factor of Culture and Reproducibility of Idioms—Signs—Microtexts]. *Sokrovennyye smysly: Slovo. Tekst. Kul`tura: Sb. staty v chest` N.D. Arutyunovoy [Sacred Senses: Word. Text. Culture: Collection of articles dedicated to N. D. Arutyunova]*. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul`tury, 2004. Pp. 674–684. [in Russian].
40. Florovsky G., Archiprb. *Dogmat i istoriya [Dogmatics and History]*. Moscow: Izd-vo Svyato-Vladimirskogo Bratstva, 1998. 488 p. [in Russian].
41. Frank S. L. *Neprochitanoe... [The Unread...]*. *Stat`i, pis`ma, vospominaniya [Articles, Letters, Memories]*. Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy publ, 2001. 592 p. [in Russian].
42. Khoruzhiy S. S. *Issledovaniya po isikhastskoy traditsii [Research According To Hesychasm Tradition. In 2 volumes]*. 2012. Vol. 1. *K fenomenologii askezy` [On Phenomenology of Asceticism]*. SPb.: Izd-vo Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii, 240 p. [in Russian].

Сведения об авторе

Постовалова Валентина Ильинична –
доктор филологических наук, профессор,
главный научный сотрудник сектора
теоретического языкознания
Института языкознания
Российской академии наук
(e-mail: postovalova@iling-ran.ru).

Information about the Author

Postovalova Valentina Ilinichna,
Doctor of Philology, Professor,
chief researcher of the sector of theoretical
linguistics of the Department of Linguistics of
the Russian Academy of Sciences
(e-mail: postovalova@iling-ran.ru).