

*Священник Игорь Иванов,
священник Михаил Легеев*

Мир как теофания, дар и тайна. К вопросу о богословии истории протоиерея Думитру Станилое

УДК 271.22(498)-1+930.1:2

DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_136

Аннотация: История современного богословия касается такого направления, как теология истории. В XX в. разные аспекты отношений Творца и тварного мира осмыслялись с учетом мировоззренческих кризисов, через которые проходила христианская культура и цивилизация в эпоху модерна. Также переосмыслились роль и задачи Церкви в традиционном и секулярном обществе. Богословы Востока и Запада искали свои ответы на эти философские и богословские вопросы. Одним из выдающихся христианских мыслителей XX в. был румынский богослов профессор протоиерей Думитру Станилое. Он был отлично образован и прекрасно знаком с философско-религиозной проблематикой XX в. В данной статье рассматриваются его взгляды по таким аспектам теологии истории: развитие Божественного Откровения в истории мира, теофания и теозис, межличностные отношения в контексте богообщения, церковные таинства как среда преображения мира и человека. Делаются выводы о динамическом характере как Откровения и богопознания, так и теофании и теозиса.

Ключевые слова: богословие XX века, румынское богословие, богословие истории, протоиерей Думитру Станилое, теофания, таинство.

Об авторах: **Священник Игорь Анатольевич Иванов**

Кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: igivan74@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0749-8238>

Священник Михаил Викторович Легеев

Кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

Для цитирования: Иванов И., свящ., Легеев М., свящ. Мир как теофания, дар и тайна. К вопросу о богословии истории протоиерея Думитру Станилое // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 136–149.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44069.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2022

*Priest Igor Ivanov,
Priest Michael Legeev*

The World as a Theophany, Gift and Mystery. Toward the Issue of Father Dumitru Stăniloae's Theology of History

UDK 271.22(498)-1+930.1:2

DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_136

Abstract: The history of modern theology concerns such a direction as the theology of history. In the twentieth century, various aspects of the relationship between the Creator and the created world were comprehended taking into account the worldview crises through which Christian culture and civilization passed in the era of modernity. Also the role and tasks of the Church in traditional society and the secular one were rethought. Theologians of the East and West sought their answers to these philosophical and theological issues. One of the outstanding Christian thinkers of the twentieth century was the Romanian theologian, Professor Archpriest Dumitru Stăniloae. He was well educated and well acquainted with the philosophical and religious issues of the twentieth century. This article examines his views on such aspects of the theology of history: the development of Divine Revelation in the history of the world, theophany and theosis, interpersonal relations in the context of communion with God, Church sacraments as a sphere for the transformation of the world and man. Conclusions about the dynamic nature of both revelation and knowledge of God, as well as of theophany and theosis, are made.

Keywords: theology in the twentieth century, Romanian theology, theology of history, Archpriest Dumitru Stăniloae, theophany, mystery.

About the authors: **Priest Igor Anatolyevich Ivanov**

Candidate of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages, Associate Professor, Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: igivan74@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0749-8238>

Priest Michael Viktorovich Legeev

Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

For citation: Ivanov I., priest, Legeev M., priest. The World as a Theophany, Gift and Mystery. Toward the Issue of Father Dumitru Stăniloae's Theology of History. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 136–149.

Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44069.

1. Введение

Богословие истории в разных аспектах проявляется в сочинениях крупнейшего румынского богослова XX в. — профессора протоиерея Думитру Станилое (1903–1993). В начале научных исследований его внимание привлекали экклезиологические вопросы, особенно в отношении современного ему состояния Римско-Католической Церкви в период после 1918 г., что отразилось сперва в подборке статей, а потом и в отдельной книге «Католицизм после войны» (1932). Затем, в 1930-е гг., он разрабатывал два больших сюжета — паламизм и румынская национальная идея в православии. Так появились еще две книги: «Жизнь и учение Григория Паламы» (1938) и «Православие и румынизм» (1939). В 1940-е гг. прот. Д. Станилое плотно занимался переводами на румынский язык текстов «Добротолюбия» (в 1946–1948 гг. вышли в свет четыре тома), а также написал книгу «Иисус Христос, или Восстановление человека» (1943, 2-е издание — 1993), где в контексте современного философско-богословского дискурса попытался выразить православное понимание вопросов историчности и внеисторичности бытия Церкви¹.

После перипетий, связанных с политическим давлением и тюремным заключением (1958–1963), о. Думитру вернулся к переводам и богословским трудам только в 1970-е гг.: с 1976 по 1981 г. увидели свет еще шесть томов «Добротолюбия» и был опубликован его трехтомник «Православное догматическое богословие» (1978)². В 1980-е гг. о. Д. Станилое переводил сочинения святых отцов, например свт. Григория Нисского, прп. Максима Исповедника, прп. Афанасия Великого и свт. Кирилла Александрийского, прп. Симеона Нового Богослова и др. В 1990 г. и 1991 г. соответственно были изданы одиннадцатый и двенадцатый тома румынского перевода «Добротолюбия». Кроме того, о. Думитру вернулся и к католической тематике, написав исследование «Униатство в Трансильвании, попытка разделить румынский народ» (1973). Отдельно на французском языке вышла его книга «Иисусова молитва и опыт стяжания Святого Духа» (1981) и подборка переводов его статей «Бог есть Любовь» (1980). А другая подборка была издана на английском языке — «Богословие и Церковь» (1980).

В тесной связи с этими трудами стоят также такие книги о. Д. Станилое, написанные им в конце жизни: «Духовность и Причастие в православной Литургии» (1986), «Бессмертный образ Божий» (1987), «Исследования по православному догматическому богословию» (1990), «Христианская аскетика и мистика, или Богословие духовной жизни» (1991), «Размышления о духовности румынского народа» (1992), «Иисус Христос — свет миру» (1993) и др.

Даже по этому краткому обзору основных сочинений о. Думитру Станилое можно заключить, что в его богословской мысли имел место определенный

¹ Например, в главе «История как средство распространения Откровения» можно встретить размышления о. Д. Станилое по поводу взглядов таких западных теологов, как Фридрих Гогартен (1887–1967), Эберхард Гризебах (1880–1945), Хельмут Тилике (1908–1986) и Эмиль Брунер (1889–1966). Резюмируя свой православный ответ по поводу соотношения истории и метаистории, о. Д. Станилое отмечает следующее: «Бог сделал возможными живые отношения с Ним, которые заключаются в нашем постоянном восхождении к Нему и в Его интимном общении с нами, только потому, что Он стал человеком. Согласно философу Мартину Хайдеггеру, фундаментальная структура человека состоит в „трансцендентности“, понимаемой как действие; это наша непрерывная работа, посредством которой мы переходим от себя к миру и через него возвращаемся к себе, двигаясь из настоящего в будущее, поднимаясь из состояния жизни в общих клише к осознанию нашей близости и заботы. Но сознание трансцендентности получает такую интенсивность, только когда оно осуществляется в направлении Бога — в живых и взаимных отношениях с Ним; и Бог переживается как конкретная реальность и близость, к которой мы напряженно обращены всем своим существом, приобщаясь ей в Иисусе Христе, в Котором Бог стал доступным нам» [Stăniloae, 1993b, 53–54].

² Здесь нужно отметить, что из-за ареста о. Д. Станилое в 1958 г. его имя было вычеркнуто из числа соавторов пришедшего на тот же год издания учебника по богословию: Догматическое и символическое богословие. Учебник для богословских институтов: в 2 т. Бухарест, 1958.

«неопатристический синтез»³, в контексте которого происходило как углубление, так и осовременивание тех или иных богословско-философских сюжетов. Здесь, пожалуй, уместно будет привести мнение прот. Эндрю Лаута о том, что филокалический подход отца Станилое «дает более глубокое значение космическому измерению византийского богословия, нежели подходы Макария или Никодима в свое время» [Louth, 1997, 254].

Иными словами, о. Д. Станилое особо подчеркнул роль святоотеческого толкования и аскетического опыта в догматическом развитии Традиции. По мысли прот. Иона Бриа, ему «удалось высветить время через соединение догматического богословия с филокалической духовностью. Для него богословие — это такой диалог с Традицией и со святоотеческим толкованием, который дает место для новых интерпретаций и формулировок. Мистическое богословие не имеет смысла, если оно не существует в динамике жизни Церкви, если оно не приобщает Христу жизнь мира. Это — единственный выход из тюрьмы истории» [Bria, 2003, 64]. И далее о. И. Бриа заключает, что именно поэтому богословие о. Д. Станилое — это «врата, открытые в XXI век» [Bria, 2003, 97].

При этом мысль о. Д. Станилое целостна и систематична. Возможно, неопатристический синтез о. Думитру и мог быть достигнут только потому, что он был систематическим богословом. Как отмечает Рональд Роберсон, «отец Станилое — систематический богослов. Принцип рассуждения в систематическом богословии — это связь между аспектом тайны домостроительства христианского спасения и всеми остальными аспектами. И богословие о. Д. Станилое построено на этом принципе» [Roberson, 1988, 3].

В предлагаемой вниманию читателя статье будут рассмотрены некоторые аспекты богословской системы о. Д. Станилое, для которой характерны акценты на синергии Творца и творения, диалогизме Троической Любви и свободных личностей людей, а также на ведущей роли пневматологической сакраментологии Церкви в динамике межличностного общения как основе поступательного движения к Царствию Небесному на историческом пути человечества. Для большей наглядности данные тезисы обильно иллюстрируются положениями из сочинений румынского богослова.

2. Теофанический историзм

Одна из ключевых интуиций о. Д. Станилое заключается в том, что, несмотря на трагическое и катастрофическое существование мира и человечества, мир воспринимается им в библейском смысле как мир Божий — как дар и открытая тайна деяний Творца, как место явления Его Славы и сфера теофании. В этом контексте осмысливается о. Думитру естественное и сверхъестественное Откровение, что позволяет нам говорить о *теофанической теологии истории* в его богословии.

Так, теофания как явление, как Откровение Бога миру предстает в двух формах: *опосредованной* и одновременно интегрированной в жизнь творения — через сам тварный мир, содержащий в себе и усвоивший в себя энергию Бога («естественное Откровение»), и *непосредственной*, предполагающей такое личное участие Бога в жизни мира и человека, при котором Бог остается еще в чем-то сокрытым от них, при котором — при взгляде на прошедшую историю — обнаруживается текущая неспособность творения к такому «вмещению Божества» («сверхъестественное Откровение»).

Сверхъестественное Откровение углубляет и усовершенствует естественное, как бы возвращает его, так что в процессе истории поступенно в конечном счете и оно само,

³ «Отец Думитру имеет особое отношение к православному богословию, которое относит его к таким русским авторам, как Георгий Флоровский и Владимир Лосский, а также к таким греческим авторам, как Иоанн Романидис и Христос Яннарас, являющихся представителями явления, названного Флоровским „неопатристическим синтезом“. И если это так, то «Православное догматическое богословие» о. Д. Станилое — первая попытка действительно показать, каким должен быть этот синтез на самом деле» [Louth, 1997, 265].

как энергия Божия, призвано войти в тварный мир и сродниться с его естеством (природой) — войти в человека и стать достоянием его личной жизни. Оно «восстанавливает направление и дает более решительную помощь движению, которое Бог поддерживает в мире через естественное Откровение» [Stăniloae, 2003, 9]⁴.

Таким образом, прот. Д. Станилоэ настаивает на теснейшей связи, **неразделенности** и в каком-то смысле взаимообусловленности двух Откровений:

Естественное Откровение целостно познается и понимается в свете сверхъестественного Откровения; или же естественное Откровение дается и поддерживается Богом в ходе истории посредством Его сверхъестественных действий. Оба Откровения *не разделены*⁵ друг от друга: сверхъестественное Откровение раскрывается и действует в рамках естественного, ведя исторический мир к цели, для которой он был создан, согласно плану, установленному изначально [Stăniloae, 2003, 9].

«В начале, — отмечает о. Думитру, — в полностью нормальном состоянии мира — естественное Откровение [также] не было отделено от сверхъестественного Откровения» [Stăniloae, 2003, 9], оба составляли одно целое. Подобное состояние также будет сопровождать мир и человека в конце — по исполнению истории.

Итак, теофания как единый процесс и с ней связанное обожение, согласно его мысли, являются нормальным устройением мира и человечества. История, **независимо от ее конкретного пути**, взятая как неотъемлемая данность, была замыслена Богом как история теофаний со стороны Бога и духовного усовершенствования со стороны человека: «Если бы не вмешался первородный грех, человеческая природа, а вместе с ней и сам мир, естественным образом продвинулись бы к цели вечного соединения с Богом и укрепились бы в общении с Ним, еще находясь на земле» [Stăniloae, 2003, 25].

В настоящих условиях грехопадения история представляет лишь *вариант* теофанического Откровения Бога, связанный с конкретным выбором человека. Обожение не отменяется уклонением свободной воли человека, но человеческая природа промыслительно врачует в телеологическом развертывании истории⁶.

На этом пути конкретной истории теофания Бога в творении предполагает способность человека отличать естественное от сверхъестественного, не упрощая трансцендентно-имманентную ситуацию *исторического диалога* Бога и человека до радикального имманентизма или трансцендентализма:

Различение Бога и природы, через которую Он говорит и действует, или говорит через дела и совершает через речь, приводило к различным концепциям,

⁴ Как отмечает Д. Костац, «динамическое мировоззрение Станилоэ в целом находилось в соответствии с современной космологией. Вместо того чтобы цепляться за древний образ статичного космоса, он включил в свою концепцию научное описание динамичной вселенной, переосмыслив ее в теологических рамках целенаправленного космоса, полного Божественного присутствия и Промысла. Эта интеграция богословия и науки стала возможной благодаря святоотеческому представлению о том, что продолжающийся динамизм космоса разворачивается в параметрах, заложенных Божией Премудростью, называемой также Божественной рациональностью вселенной» [Costache, 2019, 212].

⁵ Здесь и далее в тексте курсив и иные выделения в цитатах сделаны авторами статьи.

⁶ В этом отношении прот. Д. Станилоэ подчеркивает также связь человека со всем творением на этом едином пути явления теофаний и обожения: «Икономия Бога, или Его план относительно мира, состоит в обожении тварного мира, что подразумевает также и спасение от допущенного греха. Спасение и обожение предполагают в качестве первого Божественного деяния сотворение мира. Спасение и обожение нацелены, несомненно, непосредственно на человечество; но не на оторванное от природы человечество, а онтологически соединенное с природой. Это потому, что природа как бы держится за человека и при этом делает человека целостным, а человек не может стать совершенным, не воздействуя на природу и не промышляя о ней. Вот почему под „миром“ понимается и природа, и человечество, или при использовании слова „мир“ всегда понимается и то, и другое» [Stăniloae, 2003, 337].

пытавшимся объяснить „действительность“ исключительно на основе имманентной реальности. Но естественное Откровение неотделимо от сверхъестественного Откровения, и верующий также посредством него ощущает себя в непосредственной связи с Богом. Но это только в том случае, если Бог проявляет Себя постоянно через естественное Откровение, непрерывно говоря и действуя, через все вещи и их комбинации, выбранные Им, и через все мысли, принесенные Им непосредственно в человеческое сознание и, таким образом, Он ведет человека к достижению смысла его существования в вечном союзе с Ним [Stăniloae, 2003, 31].

Являясь наследником святоотеческого синергийного богословия⁷, прот. Д. Станилоэ применяет его к контексту всецелой истории, затрагивая при этом вопросы XX в., интегрируя его с проблемами христианского персонализма, экклезиологии и историософии. Святоотеческая традиция изображать синергийный диалог Бога и человека совместным, свободным, деликатным, не допускающим подхода юридической эквивалентности и исключительной инициативы со стороны одного Бога либо одного человека, продолжается в его мысли.

Бог постоянно говорит и действует через сотворенные и управляющие миром вещи, создавая всегда новые обстоятельства, посредством которых Он призывает каждого человека выполнять свои обязанности к себе и своим собратьям, и [с другой стороны] Он отвечает на призывы людей в каждый момент [Stăniloae, 2003, 31–32].

Отношение Бога как Личности к нам иногда проявляется также в Его отказе отвечать нам. Возможно, ослабление очевидного присутствия и деяний Бога через природу и через человеческую совесть также связано с Его отказом отвечать тем, кто не призывает Его всем своим сердцем [Stăniloae, 2003, 32].

Станилоэ настаивает на том, что личностная теофания Творца происходит в условиях живого и динамичного взаимодействия с человеком, совершаемого «через всё... непрерывного диалога... открывающего нам перспективу выполнения смысла нашего существования в общении с бесконечным Богом» [Stăniloae, 2003, 32], предполагающего осмысленный ответ человека как на призыв к исполнению воли Божией, так и на зов со стороны окружающего тварного мироздания.

Путь ухода человека от Бога, напротив, представляет последовательную потерю перспективы человеческого существования: страстями «человек ослабляет в себе дух, призванный к вечной жизни... Эти искушения представляют собой слабость... а смерть является следствием этой слабости или греха, как окончательного крушения реальности в бездну бессмысленности» [Stăniloae, 2003, 31–32]. Здесь мы видим, что интерпретация о. Думитру смерти дается сообразно пониманию ее как абсолютной лишенности благодатных даров Божиих: духовного разума, просвещения, освящения, славословия, непрестанной любви к Богу и богообщения.

Приведенные выше мысли из первого тома «Православного догматического богословия» дополняются размышлениями из книги «Иисус Христос, или Восстановление человека», где, как и многие богословы XX в., о. Д. Станилоэ задается вопросом соотношения свободы и закономерности в отношении истории:

Предвидя драму грехопадения человека, Бог предвечно решил совершить дело спасения человеческого рода Своим воплощением. Сообщаемая Священным Писанием [эта] подробность — великая тайна. Без всяких возможностей рационального объяснения она указывает нам на проблемы [соотношения] Божественной свободы и предопределения [Stăniloae, 1993b, 65].

⁷ Прп. Макария Египетского, Иоанна Кассиана и др.

Эта проблема осмысления истории предваряется для него таинственным парадоксом Божественной свободы, превышающей всякие противоречия нашего тварного мира. Бог в изображении о. Д. Станилое оказывается выше не только исторической изменчивости тварного мира, но и неизменяемости как собственной апофатической характеристики⁸.

Приведем целиком важные тексты, иллюстрирующие мысли о. Думитру:

Рождаясь в глубинах веры, религиозное размышление увеличивает ее содержание и питается опытом Откровения и живой связью с Богом. Религиозное размышление не претендует на исчерпывание таинственности этой живой связи с Богом, но старается лишь показать, что такая связь спасительна, и понять, каким образом она таковой является. Отношение между верующим и Богом является основой веры для человека, испытавшего действие Откровения. Такой человек понимает, что в своих размышлениях он не может думать о Боге вне рамок этого отношения, этой связи, а следовательно, в трансцендентной односторонности или в слиянии с имманентностью. Разум, не имеющий опыта Откровения и носимый только ненасушной любопытностью знать, может поместить Бога либо в трансцендентной, либо в имманентной альтернативе. Такой разум мыслит Бога либо только неизменяемым, либо только изменяемым. Но религиозный человек, ощущающий Бога как Бога Истинного и как Бога Спасителя, как Бога, вовлеченного в спасение человека, видит и понимает Бога только в свете парадокса: неизменяемый, но действующий в соответствии с изменением мира, трансцендентный, но присутствующий в строе имманентности. Мы не можем знать с точностью, каков Бог, но парадокс выражает общую, применимую к Нему истину: Бог, но Бог, заинтересованный миром. В односторонних же и поверхностных формулах формальной логики истину найти невозможно.

Эту же истину выражает догмат о предвечном решении Бога воплотиться и спасти человечество. Этот догмат спасает неизменяемость Бога, но в то же время соотносит Его миру и времени, при этом признаем за Ним абсолютной свободы все же *возвышает Его над неизменяемостью* [Stăniloae, 1993b, 65–66].

Отец Думитру Станилое здесь рассуждает о ценности и «значимости мира и его спасения для Самого Бога» [Stăniloae, 1993b, 66], об онтологических причинах существования и исторического развития человека как творения. Его мысль упирается в богословскую антиномию:

1. Как творение мира, так и телос его развития, осуществляемый через теофании, не обусловлены «необходимостью самораскрытия» природы Бога⁹. Их источник — Его свободная воля.
2. Внутренняя жизнь Святой Троицы выступает основанием и парадигмой для творения и истории как истории спасения, «обнаруживая их как сообразные с ней возможности» в процессе свободного самораскрытия мира [Stăniloae, 1993b, 66]:

Мир — это создание свободной воли Бога, но создание не случайное или несущественное; он связан с вечностью Бога связью, свободно желаемой Богом. Он не задуман Богом вопреки Его желанию. *Отношения Бога с миром носят характер свободного и все же вечного промысления и решения.* В этих антиномиях, в чьи живые глубины мы не можем проникнуть, таится как достоинство свободы и неизменяемости Бога, так и достоинство и значимость мира. Оба эти достоинства переживает вера, осознает богословская мысль.

⁸ Ср.: «Он обладает бытием простым, неведомым и недоступным для всех, неизреченным и стоящим выше всякого утверждения и отрицания» [Максим Исповедник, 1993, 156–157].

⁹ Как это было в богословской системе Оригена.

То же самое нужно отметить касательно отношения Бога к спасению мира. Бог свободен по отношению к миру, но Он неизменяем, а сам мир причастен Его вечности. Спасение является достаточно серьезным действием — не только потому, что Сам Бог участвует в нем, но и потому что оно раскрывает вечную Его заботу и план. Предвечное вовлечение Бога в спасение мира посредством воплощения и распятия Своего Сына раскрывает бесконечную любовь Бога к сотворенному Им миру больше, нежели само сотворение мира. Величие тайны „от века скрытой и ангелам неведомое“ сокрыто в величии любви Бога к миру. Даже ангелы не могли себе представить, что в лоне Бога находится столь великая, соединенная с Его существом любовь к миру. Проявление этой любви выявляет в то же время *невообразимую ценность мира*. Никто до воплощения Сына Божия не был в состоянии придавать миру и особенно человеку такое значение и такую ценность. В воплощении Бог полностью явил Себя миру, и одновременно это полное раскрытие изумительного достоинства человека. Воплощение Сына Божия из любви к человеку находится в тесной связи с самым образом бытия Бога. Тот факт, что Он свободно предвечно желает, соответствует образу Его Божественной жизни, Божественного бытия. Воплощение совершается *не против Его воли, но и не как случайная задумка*. Основа воплощения находится в самой Божественной сущности, и это не что иное, как Ее троичное общение. Ни творение, ни спасение не являются продолжением Троицы; соответственно, они не имеют принудительного характера. Троица не нуждается в мире или в его спасении для Своего блаженства или восполнения, то есть не нуждается в расширении общения, поскольку в таком случае люди должны были бы стать равными Божественным Лицам. Акт творения же осуществляется выходом вовне естественного хода Божественной жизни. Спасение связано с этим выходом вовне. Следовательно, сотворение и спасение являются плодами воли, исключительно воли Божьей. Но *при этом столь же уверенно можно утверждать, что сотворение и спасение имеют определяющую основу во внутренней жизни Бога. Внутренняя жизнь Бога не нуждается в них, но она обнаруживает их как сообразные с ней возможности*» [Stăniloae, 1993b, 66–67].

Почему именно Сыну достается дело спасения людей? Сын живет весь во Отце, взором весь устремлен к Нему и хочет только исполнить Его волю, служить Ему. Он желает, чтоб существовало больше личностей, любящих Отца, желающих жить ради Него, устремленных к Нему взором, исполняющих Его волю. Таким образом, Сын желает Отцу больше сынов и — в то же время — Себе больше братьев. Он исполняет волю Отца — участвует в сотворении. Но, поскольку сотворенные люди не удерживаются и не поднимаются до уровня лиц Божественной любви, а ниспадают в измученное состояние, Сын опять действует и исполняет волю Отца, восстанавливая людей в положение сынов. И в сотворении, и в спасении это дело полагается совершать Сыну, так как на Нем лежит ответственность исполнения воли Отца, и Он должен особенным образом приблизиться к тем, кто должны стать с Ним похожими и близкими. Вообще, человеческие личности, в их сущности, носят образ Сына и в своих отношениях — образ отношения Его как послушника и почитателя Отца. [Stăniloae, 1993b, 79–80].

Вполне очевидно, что, согласно о. Д. Станилоэ, связь Творца и творения лежит в области *неизменной теофании Любви* — Бог творит, хранит, спасает, преображает и освящает мир в свете ответной Любви Бога Сына, исцелившего мир от смерти и греха, и ответной Любви Бога Духа Святого, стяжающего Богу Отцу сынов и дочерей по благодати, даруемой в церковных таинствах.

3. Христос и история

Для мысли о. Д. Станилоэ характерно *позитивное переживание истории*, поскольку в ней совершаются неисповедимые пути обожения мира и человека во Христе Иисусе.

Тварный мир в таком случае предстает не как «природный автомат», а как *живое органическое целое, откликающееся на деяния Творца*, совершаемые в истории спасения и ведущие все творение в *метаисторию* — в вечное общение с Богом Живым¹⁰.

Теология истории о. Д. Станилое позитивна и в том плане, что он усматривает в ней свободное движение личностей к восприятию продолжающегося Откровения и Богопознания, равно как и самопознания в свете динамики богообщения. Поэтому не удивительно, что он использует слово «прогресс» с теологическими коннотациями:

Прогресс в истории спасения, определенный в Откровении, — это прогресс в познании и достижении смысла нашего существования в Боге как прямого и совершенного общения с Абсолютом как Личностью и — в Нем — со всеми людьми, нашими братьями; это прогресс в познании и выполнении плана спасения, который искони есть у Бога [Stăniloae, 2003, 40–41].

Опорными точками исторического прогресса и его переломными моментами о. Д. Станилое представляет исторически дискретные «экстраординарные действия» Бога (представляющие путь сверхъестественного Откровения), которые устроят «новые» периоды в жизни человечества¹¹. Особенное место среди таких периодов занимает «новый и окончательный период, открывающийся сверхъестественными экстраординарными деяниями Иисуса Христа, посредством которых Он повсюду формирует народ Божий... чтобы причаститься Богу через прямое и максимальное единение с Ним» [Stăniloae, 2003, 37]. Эти «экстраординарные деяния» Христа «ставят человеческую природу под власть и свет обожения как конечной цели» [Stăniloae, 2003, 38].

Универсальность во всех мыслимых отношениях «экстраординарных деяний» Христа обуславливает тот факт, что «воскресший Христос имеет действительность во всеобщей схеме истории, а не только в некоторых обособленных личностях» [Станилое, 2020, 82].

Приведя человеческую *природу* к телосу, к эсхатону (эсхатологическому состоянию), к метаистории, Христос управляет историей, чтобы привести к этой же точке *ипостасную* жизнь человека, сосредоточенную в Церкви: «история в целом... осуществляется Христом, Который привлекает ее к эсхатологическому состоянию — или к состоянию вечного совершенствования, — к которому Он и привел нашу природу, а именно к полному единению с Богом» [Stăniloae, 2003, 39–40].

На этом пути именно «*Сам Христос таинственно осуществляет Свое управление историей*, ведя ее к обещанному Им концу» [Станилое, 2020, 82]; с момента Своего Воскресения Он не просто пребывает сверх или над историей, за её пределами или в эсхатоне, — Он *лично* и *действенно* пребывает в самой истории как ее движущая сила и Глава Церкви.

4. Троический синергизм и теофания любви

В книге «Иисус Христос — свет миру» о. Думитру Станилое размышляет в синергичном контексте о взаимосвязи концептов, отражающихся как в динамике персонального теозиса, так и в перспективе исторического бытия Церкви как богоспасаемого общества, концептов, имеющих троическую типологию:

- свет — просвещение,
- святость — освящение,
- общение — приобщение.

¹⁰ «Превзойдя законы падшей природы, Христос ведет человечество к полной актуализации истинной человеческой природы, созданной для бытия — путем одухотворения — в общении с Личным Богом — Личностью абсолютной, а не подчиненной автоматизму природы. И поэтому Христос соделался началом для всех верующих в Него» [Stăniloae, 2003, 37].

¹¹ Ср. с понятием «события» у прот. Г. Флоровского.

Являющий в себе образ троичности свет выступает здесь и как среда общения-диалога в любви, и как то, что просвещает свыше (дар-благодать-тайна), и как то, что просвещает при обращении взгляда внутрь себя (интроспекция-самопознание) или вовне — на мир (постижение тайны мира и естественное богословие). Вневременные внутритроические отношения, согласно мысли прот. Д. Станилоа, *отражаются на истории, движимой отношениями*, как человека и человека, так и человека и Бога. Святая Троица, говорит он, «создала **три типа единства** между творениями» [Stăniloae, 1993a, 194]:

- единство собственного света, укорененного в личной жизни человека — источника любви, свидетельствующего изнутри;
- единство, соединяющее любовью с ближним¹²;
- усовершенствующее единство с «Богом, (Который) как Третий и высший является основой всякой ответственности» [Stăniloae, 1993a, 194]¹³.

Таково богоподобное единение, подаваемое любовью, возвращаемое ею и, наконец, связуемое и укрепляемое «Третьим». Основание этого единства, утверждает Станилоа, лежит в Самом Боге: «Желая соединения просвещенного Им с Собой, просвещающий Бог должен Сам в Себе иметь определенное единение любовью. Именно поэтому (т.е. в силу этого внутреннего единства) Он хочет осуществить соединение просвещаемых людей любовью; это происходит путем взаимного общения между ними в том, что им сообщается от Бога» [Stăniloae, 1993a, 192–194], и что имеет Он Сам.

«В Его творении это отражается по-разному. Единство между мужчиной, женщиной и детьми является первой в творении формой этого единения в любви между Тремя...» [Stăniloae, 1993a, 192–194]. Однако не только семья, но и всякие межчеловеческие отношения отражают в себе образ троичности. Отношения между людьми с необходимостью должны иметь эту тройную парадигму: простирается от источника любви, соединять в ответной любви и, наконец, включать в себя и отношения их с Богом, выступающего «третьей стороной» всякого подлинного общения [Stăniloae, 1993a, 192–194]. Продолжаясь в различных исторических формах, это единение достигает высшего осуществления в Церкви, ее устройении и ее истории.

5. История Церкви Христовой как прогресс

Прогресс, присутствующий во всецелой истории человечества, особым образом присущ Церкви Христовой. Церковь, — настаивает прот. Д. Станилоа, — не эсхатологическое хранилище тайны Божией, но историческое поле «восходящей духовной преемственности» [Stăniloae, 2003, 38].

¹² «Тот, Кто дает свет, тоже является любящей Личностью. Только любовь придает окончательный смысл и истинный свет тому, кого любят. Только любовь показывает, что просвещенного светом ценят и хотят сделать его участником общения на веки; просвещающий другого путем общения делает это только потому, что желает общения в любви с просвещаемым. Только истинно любящий любит меня и *придает смысл моему существованию*, наполняя меня безграничной радостью. А для Просвещенного и Премудрого в Себе от века и до века вполне естественно желание иметь вечное общение с сотворенным Им, с которым Он общается в любви» [Stăniloae, 1993a, 194].

¹³ «Единство троих раскрывается еще в том, что когда я и ты общаемся, мы всегда чувствуем себя связанными с неким третьим. Третий является тем, что соединяет нас, укрепляет любовь между мной и тобой. Если мы не объединяемся в любви к третьему лицу и если третье лицо не укрепляет мою любовь ко второму, то наша любовь не совершенна. В этом проявляется ответственность двоих за третьего и ответственность третьего за любовь между двумя другими. Но перед кем они ответственны в предельном смысле, друг перед другом и двое перед третьим, если не перед сознательной высшей инстанцией, то есть перед Богом? [Таким образом], мы также познаем Третьего как Творца, рассматривая мир как Его дар. Везде мы сталкиваемся с третьим, укрепляющим единство двух... Там, где нет третьего и, в конечном итоге, третьего как высшей инстанции, там нет и удовлетворительного единства в сотворенном мире» [Stăniloae, 1993a, 194].

И хотя «не может быть прогресса в принципе в отношениях между Богом и человеком, помимо того, который установлен во Христе» [Станилое, 2020, 80] (ведь отношение человека с Богом во Христе «не может быть дополнено либо превзойдено» [Станилое, 2020, 80]), однако Откровение Божие продолжается в пути и истории Церкви, «представляет собой [осуществляемую] плодотворную работу окончательного Откровения Христа в людях» [Станилое, 2020, 81]. Этот процесс таков, что новый исторический опыт жизни Церкви не вытесняет предшествующий, но *расширяет* его. Опыт богообщения всегда лишь приближается к «тайне Христа», устремлен к ней, но не может «приподнять человеческий дух *над* этой тайной» [Станилое, 2020, 83]. Этот опыт есть опыт исторического развития человека и Церкви. Прот. Д. Станилое утверждает, что

Церковь... представляет собой продолжение воплощения. Это мистическое тело Христа, в котором, по слову Василия Великого, Откровение приносит свои плоды (De Spiritu Sancto, PG 32, 140). Именно в Церкви, под наружностью Церкви, Божественное Откровение завершает свою освящающую и спасающую деятельность, обнаруживая тем самым свою силу [Stăniloae, 1981, 107–108].

Эпоха Церкви, согласно мысли о. Д. Станилое, есть и *эпоха Духа*. Это – эпоха «разворачивания Христа в нас» Духом Святым: «присутствие [Христа] становится более и более очевидным [с течением истории], проявляясь как сила, которая одухотворяет нас. Эта сила – Его Дух» [Станилое, 2020, 81], вместе с тем «мы растем в познании присутствия Христа и в общении с Ним, по мере того как растем в любви к людям» [Станилое, 2020, 81].

Церковь является сообществом тех, кто движется силой Духа Христова к воскресению и к невыразимой полноте совершенного единства со Христом и всеми верующими. Церковь желает, чтобы все люди присоединились к этому движению, так как домостроительство Сына Божия и план человеческого спасения принесут свои окончательные плоды через непрерывающуюся деятельность Христа в Его Духе Святом. Святой Дух – путеводитель, исполненный силы, Который ведет творение по направлению к Царству, отныне уже открытому, в особенности действуя в этом *поле Божественных сил*, каковым является Церковь [Stăniloae, 1981, 118].

Ничто нас в этом мире не связывает окончательно, но мы всегда устремляемся все дальше и дальше и поднимаемся все выше и выше, оставляя позади себя любую достигнутую вершину, как говорит св. апостол Павел (Фил 3:14)... Дух воскресшего Христа поддерживает в нас эту динамику движения, все более и более ее усиливая, и дает нам правильное направление и верный смысл стремлению человеческой души к прогрессу [Stăniloae, 1981, 119].

Тело и Кровь Христовы являются орудием и пищей любви между всеми и для всех, потому что в них *присутствует Дух*. **Ныне Его присутствие сокрыто, имея форму некоего задатка**, но именно это создает динамику нашего стремления к полному и открытому соединению со Христом в Церкви и одновременно к открытому и всеобщему единству между людьми. И именно это динамическое присутствие Духа придает богослужению его напряженность и эсхатологическую направленность, заставляющие общину жить жизнью как бы пронизываемой для окончательного Исполнения, к которому она стремится, поддерживаемая в своем стремлении Духом жизни и полноты. [Лишь] эсхатон явится полным Откровением Духа... [Stăniloae, 1981, 116–117].

В такой насыщенной пневматологической сакраментологии о. Д. Станилое снова и снова показывает свою богословскую интуицию восприятия мира и человечества как субъектов, искони предназначенных к усвоению Божественных даров в таинствах

Святого Духа как тайны богообщения и бесконечной теофании. Через богослужение, которое есть подлинное вступление в эсхатологию, через постепенное укоренение в Духе Святом «мы обретаем настоящее понимание истории и силу к подлинному участию в ней» [Stăniloae, 1981, 118–119].

Так, на каждом новом этапе истории Церкви «тайна Христовой деятельности [остается]... та же самая... Но человечество [на каждом новом этапе] более не то же самое, или, вернее, оно не находится на той же стадии духовного развития, [на какой пребывало до этого, оно неизменно]... продвигается к более высоким степеням реализации того, что означает быть человеком» [Станилое, 2020, 83]. О. Думитру говорит здесь о человечестве, олицетворенном в Церкви, которая есть Тело Христа.

О. Думитру приводит здесь образ свт. Григория Нисского, согласно которому лишь человек, претерпевающий в себе прогрессивное изменение, остается твердым, неизблемым и неизменяемым, тогда как, напротив, стоящий на месте «впадает в неясность» и размывается в своих границах от бездействия [Станилое, 2020, 82]. То же происходит и с историческим опытом Церкви. Согласно его мысли, **лишь история оказывается способной сохранить и явить неизблемость и цельность Церкви**. Гипертрофированный эсхатологизм, напротив, размывает и искажает понятие о Церкви¹⁴.

Этот духовный прогресс обнимает все стороны церковной жизни. Таково и «Предание [Церкви, которое есть]... прогресс в... опыте [тайны спасения]... прогресс в познании Божественной деятельности, проживаемой без перерыва Церковью в себе и постигаемой в истории» [Станилое, 2020, 83]. Рассуждая о Предании как об историческом церковном опыте, о. Д. Станилое поднимает важный вопрос смыслов исторической динамики богословия как важнейшей составляющей этого опыта. Особое место в этой теме занимает роль терминологии и богословского языка. Эта динамика соответствует общей динамике исторического прогресса Церкви; так, в новые исторические времена с помощью «новых выражений», говорит прот. Думитру, «понимаются некоторые аспекты [богословия], ранее недостаточно осознанные... более отчетливые опыты переживания и более сложные эффекты деятельности Христа, которые всё более [глубоко] соответствуют богатству, заключенному в Нем, и [соответствуют всё] более глубокой проблематике человечества, которое духовно более продвинуто» [Станилое, 2020, 83]. Этот процесс «неминуемо отражается в обогащении языка, который становится разнообразнее и деликатнее, будучи способным более тонко выразить тайну спасительной и одухотворяющей деятельности Духа Христова в человеческой природе и в истории... [тайну] осуществляемого в Церкви и деятельности Христа в истории» [Станилое, 2020, 83].

6. Церковь и мир на пути исторического развития

Отец Думитру Станилое также акцентирует внимание на взаимосвязи исторических процессов, протекающих в Церкви и в мире.

Историческое возрастание Церкви и человека в Церкви, согласно мысли прот. Думитру, отражается и на мире в целом. Именно поэтому, говорит он, «*хотелось бы думать*, что человечество, идущее в будущее, продвигается... в реальной причастности рассвету Царства вечной любви. Вот почему человечество никогда не было так озабочено будущим, как сейчас, и никогда ранее не возлагало так много надежд на будущее» [Станилое, 2020, 82]. Выражение «хотелось бы думать» указывает не только на более печальную действительность происходящих в мире процессов, но и на некоторый действительный положительный аспект взаимного отношения Церкви и мира, свидетельствующий о некотором, пусть неполном, слабом и искаженном, но все же отображении в мире процессов, происходящих в церковной жизни.

¹⁴ Здесь уместно с позицией прот. Д. Станилое сравнить учение митр. Иоанна (Зизиуласа) и его предшественников об отношении истории и эсхатологии, где наблюдается существенный акцентный переко в сторону эсхатологии.

Вышеупомянутый прогресс истории Церкви, по мысли о. Д. Станилое, некоторым образом задевает и мир: «волны от... христианской динамики жизни, поддерживаемой Духом, *распространяются на все человечество*, даже если оно этого и не осознает» [Stăniloae, 1981, 116–120]. Опыт мира, отражаясь от опыта Церкви, хотя и искаженным образом, оказывается, однако, не вполне лишен блага.

Примечательно сравнить эти слова о. Думитру с мыслью архим. Софрония (Сахарова), его современника: «Ни одно явление, как бы ни казалось оно гибельным, не лишено положительного аспекта. Так, современные нам условия планетарной жизни могут и должны были бы содействовать раскрытию в умах людей сознания необходимости глобального видения судеб всего мира, то есть такого положения, когда все и каждый деятельный член человечества сознавал бы таковое как единую нераздельную семью» [Софроний Сахаров, 2012, 190].

Слова о. Думитру «Божественное таинство как таинство спасения возвышается над всем и проявляется во всём; оно *не разделило мир пополам*, будучи доступным для одной половины и закрытым для другой» [Станилое, 2018, 71], на первый взгляд, звучат диссонансом со словами Христа: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф 10:34). Однако, антиномичная, как и все богословие¹⁵, эта мысль не отрицает противоборство Церкви и мира в истории, как не отрицает и тот исторический регресс, который очевидно присущ сегодня уходящему от Церкви и Христа миру, — она лишь утверждает неистребимый оптимизм истории как единого процесса, показывая предельный выход Бога к творению на всецелом, без какого-либо изъятия, пути истории, предельное и неослабевающее обращение к миру Христа и Его Церкви, в каждом историческом обстоятельстве, каждой точке и каждом мгновении изыскивающее в каждом человеке наличие духовных сил и направляющее его к добру. Эта мысль основана на учении прот. Д. Станилое об истории как о едином поле теофании и таинства, осуществляющих восхождение человека к Богу.

Как отмечает В. Коман, характерной особенностью богословия о. Д. Станилое было то, что он соотносил концепцию таинства с концепцией солидарности и соборности как единства мира и человека с Богом, и мир с его историей воспринимался им как «всеобъемлющее таинство» (ср. 1 Кор 15:28), как место совершения теозиса [Coman, 2017, 201–202].

7. Заключение

В заключение следует отметить, что о. Д. Станилое писал в те времена, когда западное сакраментальное богословие отчасти пошло по пути поиска решений преодоления новоевропейской дихотомии «сакральное-профанное», отчасти направилось в разработку сугубо этических и социальных вопросов (богословие освобождения, эко-богословие).

При этом о. Д. Станилое был не единственным богословом, кто в XX в. разрабатывал тему «мир как таинство». Как примеры здесь можно упомянуть имена представителей разных христианских конфессий: это пастор К. Ранер (1904–1984), прот. А. Шмеман (1921–1983), Ф. Шеррард (1922–1995), Л. Бофф (род. 1938), К. Ирвин (род. 1946), Д. Браун (род. 1948), архидиак. И. Хриссавгис (род. 1958) и др.

Что касается некоторых выводов по вопросу теофанической теологии истории о. Д. Станилое, то можно отметить следующие моменты, касающиеся динамического и прогрессивного характера теозиса мира и человечества:

- Мир задуман и дарован Богом человеку как динамичное единство естественного и сверхъестественного Откровений, посредством которых в истории мира совершается свободное движение сотворенных личностей к восприятию

¹⁵ Богословские «антиномии» помогают нам выйти за пределы нашей ограниченной человеческой логики, приоткрывают тайны Божии, пребывающие выше этой логики.

продолжающегося Откровения и Богопознания, равно как и самопознания в динамике просвещения, преображения, освящения, богообщения.

- Святая Троица, Христос, Церковь осуществляют историю, являются ее в высшей степени деятельными участниками, связанными воедино. Божественные дары в исторически осуществляемой синергии Бога, человека и мира (как среды заботы и попечения) высветляют историко-космическую симфонию действия исходных онтологических установок: «любовь — теофания — общение — теозис» во всецелой перспективе межличностного общения Бога и людей с целью окончательного укоренения в бесконечном богообщении.
- Для истории характерен прогресс, осуществляющийся через путь Церкви, который представляет собой продолжение Воплощения и Откровения, процесс углубления проникновения человека в тайну Христа и Святого Духа, в тайну Святой Троицы. Конец этого пути ожидает человека в эсхатоне и метаистории.
- Путь истории таинственно един для Церкви и мира, даже несмотря на их противоборство и отход мира от Христа. Сама история есть «всеобъемлющее таинство» единения человечества.

Источники и литература

Источники

1. Максим Исповедник (1993) — *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // *Максим Исповедник, прп.* Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 154–184.
2. Станилое (2018) — *Станилое Д., прот.* О некоторых характерных особенностях Православия / Пер. свящ. И. Иванов // *Труды и переводы.* 2018. № 1. С. 67–77.
3. Станилое (2020) — *Станилое Д., прот.* Православное понимание Предания и развития учения / Пер. свящ. С. Потёмкин // *Труды и переводы.* 2020. № 1(3). С. 77–85.
4. Stăniloae (1993a) — *Stăniloae D., pr.* Iisus Hristos Lumina lumii si indumnezeitorul omului. București, 1993.
5. Stăniloae (1993b) — *Stăniloae D., pr.* Iisus Hristos sau restaurarea omului. Craiova, 1993.
6. Stăniloae (1981) — *Stăniloae D., pr.* Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit. Paris, 1981.
7. Stăniloae (2003) — *Stăniloae D., pr.* Teologia Dogmatică Ortodoxă. București, 2003. Т. 1.

Литература

8. Софроний Сахаров (2009) — *Софроний (Сахаров), схиархим.* Таинство христианской жизни. М.-Эссекс: Св.-Троицкая Сергиева лавра; Св.-Иоанно Предтеченский м-рь, 2009. 272 с.
9. Bria (2003) — *Bria I.* Teologia Ortodoxă în România Contemporană. Iași, 2003.
10. Coman (2017) — *Coman V. Dumitru Stăniloae's Theology of the World: Reflections on the Margins of the Relationship between Humankind and Creation // Communio Viatorum: a theological journal.* 2017. Vol. 59. No. 2. P. 189–209.
11. Costache (2019) — *Costache D.* A Theology of the World: Dumitru Stăniloae, the Traditional Worldview, and Contemporary Cosmology // *Orthodox Christianity and Modern Science: Tensions, Ambiguities, Potential / Ed. by Vasilios N. Makrides and Gayle Woloschak.* Science and Orthodox Christianity 1. Turnhout: Brepols Publishers, 2019. P. 205–222.
12. Louth (1997) — *Louth A.* The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae // *Modern Theology.* 1997. Vol. 13. No. 2. P. 253–267.
13. Roberson (1988) — *Roberson R. G.* Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues // *Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, Pontificium Institutum Orientale.* Rome, 1988.