СИМВОЛ. ЖУРНАЛ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ, ОСНОВАННЫЙ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИОТЕКОЙ В ПАРИЖЕ. № 52. П.; М., 2007. 508 С.

Новые номера (51 и 52) хорошо известного в России журнала «Символ», издаваемого теперь московским католическим Институтом св. Фомы, интересны сразу по двум причинам. Во-первых, они знаменуют собой новую для журнала традицию выпуска тематических номеров. Такая задача существенно осложняет формирование «редакционного портфеля», но читатель воспринимает подобные усилия с благодарностью, поскольку ему уже нет нужды приобретать весь журнал только ради одной-двух интересующих его статей. Во-вторых, эти выпуски задуманы параллельными, ибо номер, обозреваемый в данной рецензии, посвящен восточной исихастской аскетико-созерцательной традиции[1], в то время как в предшествующем[2] речь шла о рейнских мистиках — одних из наиболее ярких представителей западной средневековой духовности.

[1] Рецензия на этот номер написана также свящ. Александром Задорновым: Священное безмолвие и христианская культура: грани понимания // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 52 (2007) // Волшебная гора: Традиция. Религия. Культура. Вып. XV. М., 2008 С. 99–102 (в настоящий момент данный номер поступил в продажу только на CD). Представляется, что журнал, специализирующийся на истории эзотерики, не самое лучшее место для подобных рецензий, равно как и для других материалов по исихасткой тематике.

[2] Рецензия на этот номер будет опубликована в 42-м выпуске «Богословских трудов» (2008, изд. в 2009).

Композиция сборника такова. Сначала приводится «Панорама современных исследований», включающая 9 статей ныне здравствующих европейских, русских и одного греческого автора. Затем следуют три раздела, посвященные памяти ведущих западных исследователей восточной мистики и монашества XX в.: Иринею Осэрру[3], Мишелю ван Эсбруку и Джорджу Мэлони. Завершает номер раздел «Источниковедение: первая публикация».

Особенность данного специализированного выпуска состоит в том, что большинство статей являются переводными, т. е. давно изданными на европейских языках и хорошо известными специалистам. К таковым относятся работы: *Каллист Диоклийский*, [*митр.*] Молиться телом: Исихастский метод и вне-христианские параллели (с. 13–50) [ИАБ. 2. 135]; *Он же*. «Действовать в покое»: Влияние исихазма XIV века на византийскую и славянскую цивилизации (с. 51–71) [ИАБ. 6. 514]; *Риго А.* Византийская духовность и Псевдо-Дионисий Ареопагит (с. 72–116); *Тахиаос А.-Э.* Распространение исихазма в средневековой России (с. 138–155)[4]; *Шпидлик Т.* Ириней Осэрр, SJ (07.06.1891–05.12.1978) (с. 267–274); *Осэрр И.* Богословие монашеской жизни у св. Иоанна Лествичника (с. 277–306) [ИАБ. 4. 1809]; *Он же*. О духовности исихазма: Спор без противника (с. 307–322) [ИАБ. 1. 390]; *ван Эсбрук М.* Гомилия Петра Иерусалимского (551 г.) и конец Палестинского оригенизма (с. 340–368); *Он же*. Петр Ивер и Дионисий Ареопагит: Возвращаясь к тезису Хонигмана (с. 369–382) [ИАБ. 14. 193]; *Мэлони Д.* Русский исихазм. Духовность Нила Сорского (фрагменты) (с. 394–420) [ИАБ. 9. 307]; *Парамелль Ж.* Между мессалианами и исихастами:

[3] При передаче иноязычных имен мы будем придерживаться в рецензии написаний, использованных в «Символе»; аналогично нами не указаны и отчества русских ученых, опущенные в журнале.

[4] В соответствующей сноске указано лишь название работы без выходных данных, так что можно подумать, будто в журнале предлагается перевод еще неизданной работы. Однако на самом деле данная статья опубликована в: Β΄ Συμπόσιο: Η Μακεδονία κατά την εποχή των Παλαιολόγων. Θεσσαλονίκη 14–20 Δεκεμβρίου 1992. Θεσσαλονίκη, 2002. Σ. 615–622.

«Иоанн Пустынник» (с. 462–473) [ИАБ. 5. 195]. Также редактором и составителем номера С. Хоружим не оговорено, что статья А. Муравьева «Мишель ван Эсбрук, SJ (17.06.1934–21.11.2003)» (с. 323–337) почти слово в слово (за исключением первого вступительного абзаца) повторяет вышедшую ранее аналогичную публикацию: *Муравьев А. В., Лурье В. М.* Критическая агиография как образ жизни. Мишель ван Эсбрук, О. И. (1934–2003) // Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique. T. 2. Universum Hagiographicum. Mémorial R. P. Michel van Esbroeck, s. j. (1934–2003). Saint-Pétersbourg, 2006. C. XIII–XXIV[5].

Итак, из 502 страниц 237 (т. е. почти половину номера) занимают статьи, которые уже были ранее изданы. Это обстоятельство серьезно снижает интерес специалистов к выпуску, однако «Символ» никогда не был в строгом смысле слова научным журналом. Собрание материалов (в русском переводе), публиковавшихся на разных европейских языках и к тому же в журналах и книгах, далеко не всегда легко доступных в России, несомненно, представляет интерес для более широкого читателя и служит популяризации работ, известных в нашей стране лишь редким профессионалам.

Ниже мы остановимся подробнее только на тех работах, которые публикуются впервые.

Статья Д. Макарова «Через Свет Фаворский к божественной перихорезе: основные моменты богословия обожения св. Феофана Никейского» (с. 117–137) посвящена поздневизантийскому богослову второй половины XIV в., которого автор именует «святым» без каких-либо доказательств. Обращение к сочинениям Феофана Никейского, почти неизвестным широкой российской публике,

[5] В содержании журнала в Интернете по адресу <http://scrinium.ru/tome_2> вся вступительная мемориальная часть (выделенная римской пагинацией), посвященная воспоминаниям об о. М. ван Эсбруке и библиографии его работ, по неизвестным причинам отсутствует. В «Символе» текст, имевший ранее двух авторов, стал почему-то принадлежать только одному из них, хотя существенных переработок в статью не вносилось.

можно только приветствовать. К сожалению, статья, как и многие другие работы Д. Макарова, представляет из себя скорее собрание цитат из разных (древних и современных) авторов, порой не вполне относящихся к существу дела, без четкой постановки проблем, строгого логического анализа и ясных научно значимых выводов. К тому же язык статьи, в котором перемешана терминология античной философии, поздневизантийского богословия и современной философии, использующей наукообразные словообразования-кальки вроде *синергийная модель*, *перихореза*, *праксеология* и т. п., не способствует адекватному восприятию мысли автора.

Уже в самом заглавии статьи обозначены две проблемы: богословие Фаворского Света и обожение. В данном случае обе темы могут анализироваться только в четкой перспективе паламитских споров с учетом новых обстоятельств полемики, в которую вступили такие антипаламиты, как Иоанн Кипариссиот и Прохор Кидонис, обладавшие широкими познаниями в области богословия и философии. Феофан Никейский был вынужден отвечать на аргументы противников учения свт. Григория Паламы, будучи сам склонным к рецепции богословия Фомы Аквинского при сохранении основных моментов богословия свт. Григория. К частностям полемики относились интерпретации высказываний святых отцов, в первую очередь — прп. Максима Исповедника. Одним из центральных моментов в учении Феофана Никейского об обожении и восприятии Фаворского Света было понятие «символ». Данное слово, использованное применительно к Фаворскому Свету прп. Максимом Исповедником в одной из своих «Амбигв», сторонники и противники свт. Григория Паламы толковали по-разному, и исследование этой проблематики представлялось бы чрезвычайно актуальным.

От автора статьи хотелось бы также услышать ответ на вопрос, насколько удалось Феофану сочетать учение свт. Григория Паламы с томизмом, в частности — в учении об обожении. Однако Д. Макаров предпочитает не ставить вопроса в такой — наиболее важной для науки — плоскости и, цитируя выводы И. Полемиса о том, что в своем учении о трех способах соединения с Богом (как,

добавим, и во многих других моментах своего богословия) Феофан следовал Аквинату (с. 131), и по сути соглашаясь с этим положением, затем как бы забывает о сказанном, оставляя читателя в недоумении, кому же все-таки следовал Феофан в учении об обожении — Паламе или Аквинату. Чуть позже, правда, Д. Макаров, интерпретируя высказывания Феофана о том, что в Боге совпадают сущность и мышление (согласно И. Полемису, в этом моменте прослеживается расхождение богословия Феофана с учением Паламы, поскольку это утверждение тождественно высказыванию о совпадении в Боге сущности и энергии), и отмечая, что Феофан цитирует при этом прп. Максима Исповедника, заявляет, что «версия с Аквинатом вообще, похоже, может отпасть за ненадобностью» (с. 136). Автор, «опровергая» таким странным способом вывод Полемиса о влиянии Фомы Аквинского на Феофана, раньше цитированный вполне сочувственно, как будто не замечает, что в постулировании совпадения в Боге сущности и мышления и прп. Максим Исповедник, и Фома Аквинат, и Феофан Никейский опираются прежде всего на Аристотеля, а потому предположение Д. Макарова о влиянии на Феофана только Максима, а не всей указанной традиции (включая Фому), не представляется убедительным ни в данном конкретном вопросе, ни, тем более, в целом. Из частных замечаний отметим, что Д. Макаров, переведя (но пока не издав) 5 слов Феофана Никейского о Фаворском Свете, использует издание Х. Сотиропулоса (см. с. 119, примеч. 5), хотя несколько лет назад появилось гораздо лучшее и более строго выверенное по рукописям издание[6], что должно было бы быть известно Д. Макарову как переводчику данного сочинения.

Статья Н. Лисового «Святитель Феофан Затворник: путь ко спасению» (с. 156—204) посвящена изложению биографии и духовного учения свт. Феофана, а также истории перевода «Добротолюбия» Феофаном и сравнению русского «Добротолюбия» с аналогичными

[6] Ζαχαρόπουλος Γ. Θ. Θεοφάνης Νικαίας (; — ± 1380/1). Ὁ *βίος καὶ τὸ συγγραφικό του ἔργο*. Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 124–304. (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται; 35).

собраниями прп. Паисия Величковского и Никодима Святогорца; в частности, излагается учение свт. Феофана об умной молитве. Одной из задач автора является «оправдать» неточности перевода русского «Добротолюбия» ссылкой на отсутствие у свт. Феофана задачи «академически точного» перевода. В статье во многом повторяются мысли, неоднократно высказывавшиеся Н. Лисовым, в частности — в статье «Две эпохи — два Добротолюбия» (ИАБ. 9. 805).

Две информационные статьи посвящены международным конференциям в Бозе (значительная часть публикаций Бозе расписана в ИАБ): *Бьянки Э.* Свидетельство духовной традиции православия христианскому Западу. Международные конференции в Бозе (1993—2006 гг.) (с. 205—222); *Майнарди А.* Исихазм как духовная жизнь: Заметки о значении международных конференций в Бозе для изучения исихазма (1993—2006) (с. 223—244). Статья Ф. Калинина «Исихазм в деятельности православного Братства святителя Алексия» (с. 245—264) сообщает об опубликованных и планирующихся к изданию переводах с греческого, выполненных при поддержке Братства, об организации Братством первой в России международной конференции, посвященной прп. Никодиму Святогорцу. В статье уточняется также авторство «самиздатской» публикации книги «О внутреннем христианстве, тайна Царствия Божия, или забытый путь опытного богопознания». Согласно публикуемым в приложении к статье документам, автором книги является не прот. Иоанн Журавский, а Сергей Ситников.

Публикацию фрагментов из двух книг католического священника Восточного обряда, члена Ордена иезуитов Джорджа Мэлони, подготовленную о. Иоанном Збойовски (США), предваряет предисловие С. Хоружего «Духовный путь и духовный труд о. Георгия Мэлони» (с. 383—390). Изучение православной духовной традиции (как греческой, так и русской) привело Д. Мэлони за полгода до смерти к выходу из Ордена иезуитов и присоединению к православной Церкви. Несмотря на все значение наследия о. Георгия для западного читателя, на наш взгляд, его исследования все же более

популяризаторские по сравнению с фундаментальными научными трудами Иринея Осэрра или Мишеля ван Эсбрука.

Помимо отрывков из книги о. Георгия Мэлони о прп. Ниле Сорском, в журнале впервые публикуются по рукописи (1999 г.) фрагменты из исследования Мэлони о св. Исааке Сирине (с. 421—441). Данный текст является краткой систематизацией учения прп. Исаака Сирина. Публикация является несколько запоздалой, ибо подобный труд проделан, притом еще в 1997 г., еп. Иларионом (Алфеевым)[7] (ИАБ. 5. 250), а в 2004 г. — С. Кьяла[8]. Перевод с английского выполнен С. Хоружим. По поводу перевода нельзя не выразить одного недоумения. Мэлони цитирует творения Исаака Сирина по английским переводам с сирийского. Хорошо известно, что на русском языке до сих пор нет перевода с сирийского «первого тома» творений Мар Исаака (имеется лишь перевод греческого переложения, см. ИАБ. 5. 238). «Второй» же том переведен недавно с сирийского еп. Иларионом (Алфеевым)[9] (ИАБ. 5. 240).[10] Можно отчасти понять нежелание переводчика пользоваться русским переводом с греческого «первого тома», не вполне соответствующим сирийскому оригиналу и английскому переводу, использованному Мэлони. Однако легко было избежать «обратного перевода» из «второго тома», использовав русский перевод еп. Илариона, выполненный непосредственно с сирийского. По крайней мере, можно

[7] *Иларион (Алфеев), иером.* [ныне — епископ]. Мир Исаака Сирина. М., 1997.

[8] См. соответствующие разделы в книге: *Chialà S.* Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita: Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna. Firenze, 2002. (Biblioteca della Rivista di Storia Litteratura Religiosa; Studi XIV).

[9] *Исаак Сирин, прп.* О Божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / Пер. иером. Иларион (Алфеев). М., 1998.

[10] О «третьем собрании» см. подробнее: *Chialà S.* Une nouvelle collection d'écrits d'Isaac de Ninive // Proche-Orient Chrétien. T. 54. Fasc. 3—4. 2004. P. 290—304. Совсем недавно опубликован и итальянский перевод «третьего тома» (сирийский оригинал пока не издан): *Isaaco di Ninive.* Discorsi ascetici: Terza collezione / Intr., trad. e note a cura di *S. Chialà*, monaco di Bose. Magnano, 2004. 204 p. Само собой разумеется, что этот материал не использован в более ранних исследованиях еп. Илариона и Д. Мэлони.

было бы указать страницы русского перевода. Правда, читатель и сам может проделать этот труд, поскольку параллельно с пагинацией издания С. Брока, к счастью, указан номер главы и параграфа. Но вот перейти от страниц сирийского издания «первого тома»[11] к имеющемуся русскому переводу (хотя бы и только с греческой версии) обычному читателю не представляется возможным, если только он не имеет под рукой издания Беджана или Венсинка и специальной таблицы соответствий номеров слов в сирийской, греческой и славянской традициях[12]. Между тем, обращение к контексту приводимых Мэлони цитат даже в переводе с греческого могло бы существенно помочь тому, кто заинтересовался тем или иным высказыванием прп. Исаака.

В разделе «Источниковедение» представлена, на наш взгляд, самая ценная с научной точки зрения публикация журнала — перевод слова Иоанна Пустынника «К Феофилу. Изложение правила» (далее — «Послание к Феофилу»), выполненный непосредственно с фотокопии греческой рукописи А. Муравьевым. Научным комментарием к публикации служит следующий далее перевод французской статьи Ж. Парамелля. Суть проблемы заключается в следующем.

В 1612 г. было впервые издано под именем свт. Иоанна Златоуста «Послание к монахам» (PG. 60. Col. 751–756; CPG. 4627; TLG. 2062/281; ed. Nicolopoulos[13]. P. 481–493). В 1910 г. С. Хайдахер установил, что вторая часть этого произведения является антологией патристических текстов. Первая часть послания была исследована в 1960 г. Иринеем Осэрром, но только в 1973 г. П. Николопулос[14] издал еще одну версию, во многом схожую, но во многом и отличную от «Послания к монахам». Этот вариант называется «Послание игумену» (CPG. 4734; TLG. 2062/421; ed. Nicolopoulos. P. 455–478). Благодаря находке стало ясно, что первая часть «Послания к монахам» является «фрагментом более длинного текста... “Послания к игумену”» (с. 466). Ж. Парамелль, в свою очередь, обнаружил некую Парижскую рукопись[15], в которой имеется текст под именем Иоанна отшельника, являющийся новым, третьим вариантом все того же послания Пс.-Златоуста, но заметно отличным от первых двух изводов. Этот текст и переведен по фотокопии Парижской рукописи А. Муравьевым.

К сожалению, Ж. Парамелль, анализируя духовное учение «Послания к игумену», использует сразу все три варианта текста, не оговаривая в каждом случае, о какой версии идет речь. Аналогично при переводе поступает и А. Муравьев, который, хотя и дает изредка в сносках текстологические примечания, уясняющие своеобразие публикуемого текста, делает это чрезвычайно несистематически, опуская бóльшую часть расхождений между «Посланием к Феофилу» и «Посланием к игумену» («Послание к монахам» гораздо сильнее отличается от «Послания к Феофилу»,

[11] В английском переводе Венсинка (ИАБ. 5. 243) параллельно указана пагинация издания Беджана (ИАБ. 5. 225), и именно на нее ссылается Мэлони.

[12] Такая таблица, составленная Д. Миллером, переводчиком «первого тома» на английский (ИАБ. 5. 244), теперь более доступна русскому читателю в переиздании: *Мар Исхак с горы Матут (Преподобный Исаак Сирин)*. Воспламенение ума в духовной пустыне / Пер. с сир. *А. В. Муравьева*; науч. ред. *Д. А. Поспелова*. М., 2008. С. 111–116. Если у читателя нет под рукой издания Беджана, то установить, к какому слову относится та или иная страница, указанная у Мэлони, можно с помощью другой таблицы в том же издании 2008 г., помещенной на с. 117–139 («Оглавление “тома первого” прп. Исаака в сирийской традиции»).

[13] Νικολόπουλος Π. Γ. *Αἱ εἰς τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἐσφαλμένως ἀποδιδόμεναι ἐπιστολαί*. Ἀθῆναι, 1973.

[14] Почему-то и во французском переводе статьи Ж. Парамелля, и в сносках А. Муравьева фамилия этого греческого ученого передается как «Николопуло», тогда как правильной транскрипцией были бы варианты «Николопулос» (в соответствии с современной традицией передачи греческих имен по именительному падежу) или «Николопул» (по основе родительного падежа, как это принято до сих пор для античных и византийских авторов, а до революции так передавались все греческие имена).

[15] Как это ни парадоксально, ни во французской статье, ни в русском переводе не указан шифр этой рукописи, оговорено лишь, что это рукопись середины XI в. (по мнению Ж. Парамелля, этот манускрипт старше всех рукописей, использованных в издании Николопулоса). На самом деле речь идет о рукописи Paris, BNF gr. 1188, ff. 150r–159r, о подготовке издания заявлено Ж. Парамеллем (эта информация почерпнута нами из книги: Mistici Bizantini / A cura di *A. Rigo*; Prefazione di *E. Bianchi*. Torino, 2008. P. 162).

чем «Послание к игумену»). Между тем вопрос о приоритете той или иной версии и их взаимном соотношении чрезвычайно важен, поскольку «Послание к игумену» имело широкое распространение в Византии и на Руси[16].

Итак, научная ценность публикации значительно снижается, во-первых, отсутствием издания самого греческого оригинала и возможности верификации русского перевода; во-вторых, отсутствием указания шифра хранения рукописи; в-третьих, отсутствием систематических текстологических комментариев, в которых пояснялись бы наиболее существенные расхождения между двумя изводами.

Мы сравнили русский перевод, изданный в «Символе», с критическим изданием «Послания игумену», осуществленным П. Николопулосом. В результате можно сделать вывод, что первая часть «Послания к Феофилу» (гл. 1–17) почти тождественна «Посланию к игумену», за исключением некоторых перестановок текста и цитат из Священного Писания[17]. Основные расхождения обоих посланий начинаются с 18 гл. «Послания к Феофилу», так как в «Послании к игумену» отсутствуют (либо заменены другими текстами) окончание глав 18, 19 и 20, первая половина 21-й главы, значительные фрагменты глав 24–27-й «Послания к Феофилу». К сожалению, далеко не все эти части переводчику удалось разобрать в рукописи, поскольку он не имел уже здесь в качестве подспорья «Послание к игумену». С другой стороны, некоторые фрагменты «Послания к игумену» отсутствуют в «Послании к Феофилу». Остается непонятным, почему переводчик (даже если предположить, что ему было отказано в праве публикации греческого текста на страницах журнала) не составил хотя бы таблицы соответствий разных частей обоих произведений и не привел в сносках те греческие фрагменты, которые отсутствуют в издании Николопулоса. Кроме того, в сносках встречаются опечатки[18] или слишком общие утверждения[19].

Завершает журнал статья С. Хоружего «Исихазм сегодня: православный подвиг как общехристианское достояние» (с. 474–502), почему-то помещенная в оглавлении (как в русском, так и в английском, см. с. 506 и 507) в составе раздела «Источниковедение: первая публикация». В статье составитель сборника сначала поясняет, почему специфически восточная тема поднята на страницах журнала, ориентированного на межконфессиональный диалог, затем делает зарисовку, как развивалось изучение исихазма в течение нескольких столетий. Вторая часть статьи (со с. 486) посвящена продолжению исторического экскурса и общефилософским рассуждениям на исихастскую тематику. Заключительная, третья часть работы (со с. 494) ориентирована исключительно на философское осмысление исихастской проблематики. Интересно, что, заговорив в сноске 19 на с. 500–501 о Феофане Никейском и обратив внимание на статью Д. Макарова, С. Хоружий приходит к более правильному выводу о том, что учение об обожении Феофана Никейского в значительной степени выходит за пределы богословия свт. Григория Паламы. Но для С. Хоружего стремление поздневизантийского богословия (в лице Феофана Никейского и Геннадия Схолария) к синтезу с лучшими достижениями западного богословия того времени, т. е. со схоластикой и томизмом, означает принципиальное расхождение с «православным энергетизмом».

Что же понимает автор под «православным энергетизмом»? Согласно С. Хоружему, «православный энергетизм, разви-

[16] Некоторые детали, особенно вопрос об отношении «Послания к игумену» и «Послания к монахам» к «Макариевскому корпусу», исследованы нами в книге: *Преподобный Макарий Египетский*. Духовные слова и беседы. Собрание типа I (Vatic. graec. 694) / Изд. подг. *А. Г. Дунаев*. М., 2002. С. 257, 271–281.

[17] При этом оказалось, что примечания А. Муравьева нуждаются в обязательной проверке. Так, утверждение переводчика в сноске 25 на с. 449, что в издании Николопулоса имеется чтение *εἶπεν*, а не *οἶδεν*, как в «Послании к Феофилу», лишь отчасти верно, ибо в аппарате Николопулоса к с. 462, строке 117 указано, что чтение *οἶδεν* имеется в 5 рукописях.

[18] Например, загадочное выражение «слово sria стоит под титлом» (с. 454, примеч. 57).

[19] Так, в сноске 81 на с. 458 говорится о семитском происхождении «образа уподобления глазу» со ссылкой на прп. Ефрема Сирина, тогда как здесь мы имеем прямое заимствование терминологии «Макариевского корпуса» (ср. I, 9, 1, 2 слл. и др. места).

тый поздневизантийской мыслью на базе исихастской аскетики, остался философски незавершенным, не разрешив, да почти и не поставив, проблему тварных энергий или, точнее, проблему особых свойств — и даже особой онтологии! — тварных энергий в духовной практике» (с. 499). Решить эту задачу, до сих пор игнорируемую православным богословием, взял на себя автор статьи. Свои выводы он формулирует следующим образом: «*... если тварная человеческая энергия достигает соединения с нетварной Божественной энергией — что происходит, по православному учению, в исихастском опыте созерцания Фаворского Света, в синергии и обожении, — она более не может служить актуализации тварной человеческой сущности*. Тем самым, она освобождается от связи с ней и, обретая автономию от сущности, становится энергией некоего иного, нового рода: *деэссенциализованной* энергией, не соответствующей понятию энергии у Плотина» (с. 498; курсив всюду авторский). По мнению С. Хоружего, «именно в деэссенциализации» заключено отличие «неоплатонической философии энергии и православного энергетизма». Иными словами, С. Хоружий по сути дела проецирует крайние выводы из учения о различении сущности и энергии в Боге («отрывающие» Божественную энергию от Божественной сущности) на человека, в свою очередь отсекая обоживаемую человеческую энергию от «падшей» человеческой сущности и видя обожение в сочетании одних лишь Божественной и человеческой энергий, лишенных своих сущностей. «Энергийный подход» заводит здесь автора слишком далеко, ибо лишает всякого смысла домостроительство спасения человека Богом: Воплощение, искупительный подвиг Спасителя, церковные таинства — т. е. все то, что восставляет падшую человеческую природу и ведет к преображению и спасению *всего* человека. Данная статья, думается, как нельзя лучше демонстрирует, до чего может дойти свободный полет мысли, не связанный рамками строгой науки (и прежде всего — непосредственной работой с первоисточниками), а говоря иначе, богословием и филологией.

Подведем итоги. Рецензируемый номер журнала «Символ», несомненно, означает определенный прорыв в сторону более концентрированного обсуждения той или иной заданной в выпуске темы. Однако не только переводная, но и оригинальная часть журнала ориентирована, прежде всего, на неспециалистов, не владеющих древними и новыми языками и необходимым инструментарием. Научная ценность впервые публикуемых статей, на наш взгляд, не всегда высока, хотя проблематика, затронутая в них, чрезвычайно интересна и актуальна и нуждается в дальнейшем обсуждении. Можно надеяться, что столь же содержательные и проблемные выпуски «Символа» будут появляться и впредь.

А. Г. Дунаев