

БОГОСЛОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ  
УЧЕНИЕ ЦЕРКВИ

МАТЕРИАЛЫ

БОГОСЛОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

# ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ЦЕРКВИ

МОСКВА, 14 – 17 НОЯБРЯ 2005 г.

МАТЕРИАЛЫ

СИНОДАЛЬНАЯ БОГОСЛОВСКАЯ КОМИССИЯ  
МОСКВА

2007

*По благословению  
Митрополита Минского и Слуцкого Филарета,  
Патриаршего Экзарха всея Беларуси,  
Председателя Синодальной Богословской комиссии  
Русской Православной Церкви*

Тексты докладов публикуются  
в авторской редакции

# СОДЕРЖАНИЕ

Слово <b>Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси АЛЕКСИЯ II</b> на открытии богословской конференции «Эсхатологическое учение Церкви» .....	9
Выступление <b>Митрополита Минского и Слуцкого Филарета,</b> Патриаршего Экзарха всея Беларуси, Председателя Синодальной Богословской комиссии .....	12
<b>Христос Яннарас</b> Эсхатология: конец времени или освобождение от времени? .....	20
<b>Священник Иоанн Бэр</b> Церковь в пути .....	25
<b>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</b> Замысел Божий о человеке и свобода воли: эсхатологическая перспектива .....	33
<b>Протоиерей Эммануил Клапсис</b> Творение и эсхатон .....	43
<b>Константин Скутерис</b> Богословие чаяния. Богословские заметки по поводу эсхатологии Никео-Константинопольского Символа веры .....	51
<b>Священник Владимир Зелинский</b> Христос и преображение времени (эсхатология настоящего) .....	62
<b>Диакон Сергей Соколов</b> Апокалиптическое время в эсхатологии .....	77
<b>Петрос Василиадис</b> «Эсхатологическая экклезиология»: выходя за пределы евхаристической экклезиологии .....	89

<b>Давид Гзгян</b>	
Эсхатологическое измерение христианской этики .....	102
<b>Митрополит Калужский и Боровский Климент</b>	
Эсхатология в книге пророка Исаии .....	110
<b>Михаил Скобелев</b>	
Эсхатологическое учение в пророческих книгах Ветхого Завета и в иудейской письменности около Рождества Христова .....	117
<b>Священник Димитрий Юревич</b>	
Эсхатология в кумранских рукописях .....	126
<b>Анатолий Алексеев</b>	
Мессианская эсхатология в раннем иудаизме и в Новом Завете .....	138
<b>Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев)</b>	
Эсхатология в Новом Завете. Темы и проблемы .....	161
<b>Игумен Андроник (Трубачев)</b>	
Опыт сопоставления толкований 13 и 17 глав Откровения Иоанна Богослова с пророчествами Даниила .....	176
<b>Диакон Сергей Говорун</b>	
Эсхатологии Заветов .....	186
<b>Священник Александр Тимофеев</b>	
Эсхатологическая проблематика в современной библеистике и в творениях Отцов Церкви .....	196
<b>Архиепископ Тихвинский Константин</b>	
Эсхатологическое учение в творениях Святых Отцов и его значение в современном мире .....	212
<b>Священник Даниил Бенга</b>	
История и эсхатология в древнем сирийском христианстве .....	240
<b>Протоиерей Владимир Башкиров</b>	
Апокатастасис в Священном Писании, у раннехристианских Отцов Церкви и Оригена .....	254

<b>Валерий Петров</b>	
Учение о тонком теле души в эсхатологии Оригена и Дидима Александрийского .....	266
<b>Петр Малков</b>	
Образ воскресения человеческих тел по учению Святых Отцов древней Церкви .....	279
<b>Епископ Афанасий (Евтич)</b>	
Протология и эсхатология св. Максима Исповедника. Опыт толкования 60-го Ответа Фалассию .....	292
<b>Епископ Венский и Австрийский Иларион</b>	
Эсхатология преподобного Исаака Сирина в свете православного Предания .....	302
<b>Алексей Фокин</b>	
Истоки средневекового учения о чистилище в западной патристике III-VII вв. ....	340
<b>Священник Константин Польсков</b>	
Философско-религиозные источники эсхатологического учения Иоанна Скота Эриугены .....	349
<b>Юрий Максимов</b>	
Византийская критика мусульманской эсхатологии .....	361
<b>Протоиерей Владислав Цыпин</b>	
Эсхатологическая тема в посланиях старца Филофея .....	370
<b>Священник Виорел Сава</b>	
Эсхатологический аспект православного богослужения .....	379
<b>Диакон Михаил Желтов</b>	
Описания Небесной литургии в евхаристических молитвах древней Церкви .....	388
<b>Архимандрит Иов (Геча)</b>	
«Се Жених грядет в полунощи». Эсхатологический характер богослужений первых трех дней Страстной седмицы .....	404

<b>Пол Вальер</b>	
Интерпретация Откровения Иоанна в русском богословии XIX-XX веков .....	414
<b>Протоиерей Валентин Асмус</b>	
Эсхатология Владимира Соловьева .....	430
<b>Протоиерей Николай Артемов</b>	
Литургия и эсхатология в творчестве Ф.М. Достоевского .....	439
<b>Анна Шмайна-Великанова</b>	
Белая птица. Эсхатологические предпосылки экклесиологического учения прмц. Марии (Скобцовой) .....	460
<b>Лоуренс Кросс</b>	
Возрождающийся имманентный монизм и вызов христианской эсхатологии. Размышления забытого русского богослова [Евгения Ламперта] .....	469
<b>Константин Сигов</b>	
Актуальные аспекты эсхатологии Сергея Аверинцева .....	482
<b>Иеромонах Дионисий (Шленов)</b>	
Греческая народная эсхатология: образ последнего царя .....	492
<b>Протоиерей Максим Козлов</b>	
Эсхатологические представления Афонских подвижников благочестия второй половины XX века .....	507
<b>Архиепископ Львовский и Галицкий Августин</b>	
Современные проблемы церковной жизни, связанные с эсхатологией .....	520
<b>Сергей Фирсов</b>	
Эсхатологические представления и предчувствия у неоконсерваторов современной России (к характеристике проблемы) .....	525

<b>Диакон Андрей Кураев</b> Отношение христианина к предметам и документам с нехристианской символикой .....	540
<b>Сергей Чапнин</b> Христианская эсхатология в зеркале СМИ: мифы, катастрофы, «плохие новости» .....	554
<b>Священник Георгий Петрару</b> Православная эсхатология и сектантско-деноминационный эсхатологизм .....	564
<b>Священник Александр Задорнов</b> Секулярная эсхатология между архаикой и постмодерном .....	576
<b>Егор Холмогоров</b> Политическая эсхатология православия в эсхатологической политике .....	584
<b>Владимир Шохин</b> Миф о реинкарнациях в постхристианскую эпоху .....	597
<b>Андрей Холодный</b> Соприкосновение души и тела: представления естественной науки о состоянии человека .....	597
<b>Михаэль Велкер</b> Эсхатологии, ориентированные на настоящее и на будущее, и дополнительная эсхатология библейской традиции .....	613
<b>Кристоф Гестрих</b> Тенденции евангелической эсхатологии XX века с точки зрения учений Карла Барта и Рудольфа Бульгмана .....	625
<b>Выступление Митрополита Филарета</b> на закрытии конференции .....	635
<b>Сведения об авторах</b> .....	639



ВАЛЕРИЙ ПЕТРОВ

## УЧЕНИЕ О ТОНКОМ ТЕЛЕ ДУШИ В ЭСХАТОЛОГИИ ОРИГЕНА И ДИДИМА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Важным компонентом эсхатологии и сотериологии Оригена было представление о тонком теле души, которое служит прослойкой между ней и другими ее телами – грубым земным телом и телом прославленным<sup>1</sup>. Существование подобного тела помогало также объяснить, каким образом душа перемещается в пространстве после отделения от земного тела.

Ориген не был изобретателем теории тонкого тела души. Разного рода учения, подразумевавшие наличие такого тела, существовали в античной философии задолго до александрийского Учителя.

### ПРЕДШЕСТВУЮЩАЯ ОРИГЕНУ ТРАДИЦИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Уже Эмпедокл сравнивал земное тело с облекающими душу одеждами души<sup>2</sup>. После Платона тонкое тело души именуется у философов «колесницей», «световидным», «эфирным» и «пневматическим» телом, а Прокл называет его «звездо-образным» (*ἀστροειδής*) телом. Оболочка души, сохраняющаяся после распада земного тела, полагалась не полностью нематериальной. Философы могли называть ее *πνεῦμα*, «духом» (как это делал Порфирий), но эта квази-материальная субстанция кардинально отличалась от того, как понимали «дух» (греч. *πνεῦμα*) церковные авторы<sup>3</sup>.

Неоплатоники возводили теорию тонкого тела души к Платону, который, отвечая на вопрос о том, каким образом мировая Душа может двигать Солнце, предположил существование у нее некоего огненного или воздушного тела, так что душа может служить Солнцу «колесни-

цей»<sup>4</sup>. С другой стороны, уже Аристотель уподобил пневму – теплую субстанцию, передаваемую в акте порождения и служащую вместилищем питающей, чувственной и имажинативной души, – элементу, из которого сделаны звезды<sup>5</sup>. Неизвестно, кто первым соединил платоновскую «колесницу» с аристотелевской пневмой, но к III в. н. э. это учение уже утвердилось. Плотин придавал теории повозки (или носителя) души мало значения, но его ученик Порфирий отвел колеснице главную роль в своей психологии. В после-плотиновских учениях о пневме–«колеснице» важен тот момент, что душа на пути с небес на землю облекается в различные материальные оболочки<sup>6</sup>. Эти материальные приращения и служат ей колесницей.

## ОРИГЕН

Заемствованное из классической философии представление об эфирном теле, или «колеснице души», на образном либо лексическом уровне усваивается многими христианскими авторами. Однако Ориген воспринял эту теорию в ее философском аспекте. Иероним прямо приписывает ему соответствующее учение:

все разумные творения, бестелесные и невидимые, если становятся нерадивыми, постепенно соскальзывают на низшие уровни и берут себе тела согласно качеству мест, в которые нисходят, то есть сначала берут эфирные тела, а затем воздушные. А когда они достигают соседства земли, то облачаются в более плотные тела (*crassioribus corporibus*) и, наконец, связываются с человеческой плотью<sup>7</sup>.

Хотя во многих текстах Ориген говорит, что в период между смертью и воскресением душа лишена тела<sup>8</sup>, часто это означает не отсутствие тела вообще, но лишенность земного тела при сохранении тела тонкого и невидимого<sup>9</sup>. По свидетельству Мефодия Олимпийского, Ориген называл тело, остающееся у души после отделения от земного тела, «колесницей души»:

[Ориген] говорит, что она [душа] по переселении из мира нуждается в колеснице и одеянии, так что не может оставаться нагою. Не значит ли это, что она сама по себе бестелесна?<sup>10</sup>

Для христианских платоников Александрии колесница души (или световидное тело) была создана Богом. Распространенным было тол-

кование Быт 1:27 («сотворил Бог человека по образу Своему») и Быт 2:7 («создал Господь Бог человека из праха земного») как двойного творения: сначала творится разумная душа, а затем световидное тело, которое служит колесницей души (в другом месте Ориген говорит, что ум, уклоняясь от своего исходного состояния и достоинства, становится душой<sup>11</sup>). Это творение происходит в результате соединения ума и световидного тела, что делает душу отчасти материальной. Вот как передает Прокопий из Газы (V в.):

Те, кто занимается аллегориями... утверждают, что фраза *согласно образу* (Быт 1:27) обозначает душу. Человек, *созданный из праха* (Быт 2:7), есть тонкое тело, достойное жизни в раю, а некоторые из них называют его **световидным**. Кожаные одежды (Быт 3:21) объясняются [у них] посредством отрывка: *Ты кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня* (Иов 10:11). Они говорят, что вначале душа пользовалась **световидным телом, как колесницей**, и уже это тело позднее одето в кожаные одежды<sup>12</sup>.

Теперь мы знаем, что именно так толковал Дидим Александрийский в своем комментарии на книгу Бытия. При этом источником подобных воззрений Дидима был Ориген. Конечно, «духовное тело», о котором говорит, например, апостол Павел (1 Кор 15:44), имеет иное происхождение и смысл, чем философская теория колесницы-пневмы, но последующие христианские платоники часто их смешивали. Это случай Оригена, который в сочинении «Против Цельса» так пишет о душе недавно умерших:

Платон в своей [работе] о душе<sup>13</sup> говорит, что тенеобразные призраки уже усопших являлись подле их могил некоторым людям. Но возникающие подле могил усопших призраки образуются от некоего [материального] субстрата, относящегося к душе, которая существует в так называемом **световидном теле** (*ἐν τῷ αἰθροειδεῖ σώματι*)<sup>14</sup>.

В другом месте Ориген объясняет, что, согласно верованиям греков и варваров, души, которые роятся подле могил, являются злыми, тогда как чистые души рождаются для области небесного эфира<sup>15</sup>.

Когда Ориген говорит о восставших праведниках, он описывает их следующим образом:

Когда праведники восстанут во славе во второе пришествие Христа, у них не будет чувственных одежд (*ἱμάτια αἰσθητά*), но их будут облачать некие **сияющие облачения** (*λαμπραὶ περιβολαί*). И как у тех [у Моисея и Илии] вид не стал другим при Преображении (Лк 9:30), так и при Воскресении – вид святых, хотя и будет гораздо более славным, чем тот, что был у них в этой жизни, но не будет другим<sup>16</sup>.

Весьма вероятно, что под «сияющими облачениями» Ориген понимает здесь духовные тела, в которые душа облечется для новой жизни.

В своей «Апологии Оригена» Памфил передает оригеновское описание вознесения Христа, в котором александрийский Учитель говорит о возносящейся *плоти*<sup>17</sup>.

Господь Иисус Христос... после воскресения, будучи взят на небо, вознес (euehit)<sup>18</sup> с собой свое земное тело, так что страшились и изумлялись небесные силы, видевшие, как **плоть** восходит на небо... Христос... первым вознес плоть до неба. Именно этой необычайности устрашились небесные силы, поскольку – чего они раньше никогда не видели – теперь они зрели, как **плоть** восходит на небо, а потому говорят: *Кто это идет от Едома*, – то есть от рожденных на земле, – *в червленых ризах* (uestimentorum) *от Восора* (Ис 63:1); ибо они видели на теле Его **следы ран** (uestigia uulnerum) из Восора<sup>19</sup>, то есть [следы ран] воспринятых во плоти<sup>20</sup>.

Схожий отрывок сохранился и по-гречески у самого Оригена. В нем Ориген аллегорически толкует въезд Иисуса в Иерусалим на Вербное воскресенье (Мф 21:1-11) и применительно к телу прославленного Господа пишет о *колеснице*. Иисус въезжает в Иерусалим, сидя на ослице и молодом осле. В трех приветственных возгласах тех, кто идет перед Иисусом, Ориген усматривает тех, кто празднует человечество Господа: *Осанна сыну Давидову!*; затем Его второе пришествие: *Благословен Грядущий во имя Господне!*; и, наконец, Его возвращение (*ἀποκατάστασις*) на небеса: *Осанна в вышних!* Затем Ориген пишет:

В то время как произносились три восклицания... Он Сам входил в истинный (*ἀληθινά*) Иерусалим. Небесные силы были изумлены... и спрашивали: *Кто сей?* Это соответствует пророчествам 23 псалма о вознесении Спасителя и изумлении не-

бесных сил, дивящихся необычайному зрелищу Его **телесной колесницы** (*τοῦ σωματικῆς ὀχήματος*)<sup>21</sup>.

Таким образом, вход Иисуса в Иерусалим аллегорически понимается как вход прославленного Иисуса в «истинный», то есть *небесный*, Иерусалим, который есть «тайнство» или «истина» Иерусалима земного. Все детали евангельского текста рассматриваются Оригеном в этой перспективе: небесные силы изумляются при виде телесной колесницы Христа, ибо видят восходящее на небеса *человеческое тело*. Ослица и осленок, которые суть телесная колесница, обозначают прославленное тело воскресшего Христа, входящего в небесный Иерусалим.

То, что Ориген использует термин средних платоников (*колесница*), помогает прояснить его понимание воскресения: между земным и прославленным телом должна быть преемственность, которая и обеспечивается пневматической колесницей.

## ТЕЛА АНГЕЛОВ И ПРАВЕДНИКОВ ЭФИРНЫ

Для понимания психологии и эсхатологии христианских платоников важно, что световидная колесница понималась и как эфирная. Соответственно, световидное тело – это тело эфирное. Считалось, что таковы тела ангелов. В Евангелиях Христос говорит, что после воскресения люди станут *как ангелы* (Мф 22:30; Мк 12:25) или *равны ангелам* (Лк 20:36). Соответственно, полагали, что различие между земным телом и телом воскресения состоит в том, что последнее будет *как у ангелов*. Ориген часто ссылается на эти места Евангелий, говоря о духовных существах (т.е. душах) и о воскресших людях<sup>22</sup>. Он прямо учит, что ангелы и демоны имеют тела, но тонкие, разреженные. Эфирное, световидное тело, именуемое «колесницей» души, – это тело воскресения, какое есть и у ангелов<sup>23</sup>.

Тело демона (и воскресшего грешника) почти такое же тонкое, как у ангела (и воскресшего праведника), за исключением того, что оно не светлое, но темное<sup>24</sup>. Те, кто восстает на проклятие, имеют тела весьма подобные демонским, хотя Ориген явно не причисляет их к демонам<sup>25</sup>.

Говоря, что тело воскресения является эфирным, Ориген развивает космологическую доктрину Платона и Аристотеля. Для Платона эфир – это чистейшая область неба (Федон 109b) и прозрачайшая разновидность воздуха (Тимей 58b), а в «Послезаконии» это элемент, добавленный к прочим (981c); тела звезд состоят из эфира, тела де-

монов – из воздуха (985а). Для Аристотеля эфир есть пятый элемент, он составляет души, богов, звезды, умы, поскольку четыре обычных элемента не могут объяснить высший род активности.

Для Оригена эфир – это место на небе, где находятся чистейшие тела, это место более высокое, чем воздух<sup>26</sup>. Но эфир – это также природа тел, живущих в этом месте; чистейшее состояние, которого может достичь телесная природа<sup>27</sup>. Ориген открыто отвергает аристотелевское представление об эфире как о пятом элементе<sup>28</sup>. Он не мог согласиться с Аристотелем, для которого эфир был не *иным состоянием тела*, но *иным телом*. Для Оригена эфир это скорее качество, чем тело<sup>29</sup>. Телам воскресения, чтобы жить в области эфира, потребны эфирные тела, поскольку тело должно быть приспособлено к среде обитания<sup>30</sup>.

### ДИДИМ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Рассуждения о световидной колеснице, практически отсутствующие у Оригена, в явной форме содержатся у Дидима Александрийского<sup>31</sup>, сочинения которого демонстрируют сильную зависимость от мысли Оригена<sup>32</sup>. В своем комментарии на Быт 1:27 Дидим определяет человека, созданного по образу Божию, как *внутреннего человека*, который имеет «бестелесную и умопостигаемую сущность (*ἀσώματος καὶ νοερά οὐσία*)»<sup>33</sup>. Он называет такого человека нематериальным (*ἄϋλον*) и говорит:

Но, поскольку человек пришел также в другое состояние, так что ему требовалось нечто, что он мог бы использовать, ему пришлось иметь органическое тело (*ὀργανικὸν σῶμα*) [т.е. световидное. – В.П.], а теперь появились еще и *кожаные* [одежды]<sup>34</sup>.

Таким образом, нематериальный внутренний человек сначала облачился в световидное тело, а затем уже в тело земное. В комментарии на Быт 3:21 Дидим утверждает, что никто не может сказать, что кожаные одежды – это что-либо, кроме земных тел<sup>35</sup>.

Комментируя книгу Премудрости Соломона (Прем 9:15): **тленное тело** *отягощает* (*βαρύνει*) *душу*, и **этот земной шатер** (*τὸ γυῶδες σκῆνος*) *подавляет многозаботливый ум*<sup>36</sup>, – Дидим говорит:

*Тленное тело* – это, конечно, здешнее грубое [тело]... [а] *земной шатер* есть то, чем душа, освободившись от здешнего тела, пользуется для своих движений и перемещений (*πρὸς τὰς*

*μεταβατικὰς κινήσεις*); это [ничто] среднее, соединяющее умную сущность с грубым [телом]. Последнее отягощает душу, *шатер* же подавляет не душу, но ум<sup>37</sup>.

Здесь Дидим, с одной стороны, рассматривает природу земного шатра через призму Быт 2:7, где говорится о создании человека *из праха земного* (*χρῶς ἀπὸ τῆς γῆς*), но, с другой стороны, упомянутый *прах* представляет собой чистую материю, так что речь идет о творении Богом тонкого тела души<sup>38</sup>. *Земной шатер* в комментарии Дидима – это световидное тело, обитель и колесница *разумной души*, т.е. ума. Колесница подавляет ум, а тленное тело, в свою очередь, обременяет душу, состоящую из ума и световидного тела.

Вслед за этим Дидим цитирует 2 Кор 5:1-4: *Ибо знаем, что, когда у нас разрушится наземное жилище шатра* (ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκῆνους), *мы имеем строение* (οἰκοδομήν) *от Бога, жилище* (οἰκίαν) *не рукотворное, вековое на небесах... Ибо, находясь в шатре, мы στενάζομεν* (стенать). В отличие от ряда современных переводов<sup>39</sup>, понимающих «шатер» как синоним и разъяснение к «жилищу», Дидим видит в *τοῦ σκῆνους* genetivus possessivus, так что земное тело есть жилище для шатра, а сам шатер понимается как световидное тело и жилище ума<sup>40</sup>.

Дидим поясняет, что, хотя обыкновенно полагают, будто человек состоит из тела и души, некоторые считают, что он трехчастен и состоит из духа, души и тела, и это мнение предпочтительнее. Здесь взгляд Дидима на душу как на среднее (*μέσον*) между трансцендентным умом и земным телом (это понимание он разделял с Оригеном) восходит к Платону. В Тимее 30b сказано: «ум отдельно от души ни в ком обитать не может... [Демиург] устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную...»

Параллели с Платоном не случайны. Построения Оригена и Дидима, когда они комментируют события творения и грехопадения, зависят от представлений платоников. А собственно христианские элементы наиболее сильно ощущаются в сотериологических моментах, хотя и здесь греческая философия лежит в основе того, как александрийские христиане объясняют процесс спасения. Для них спасительная работа Бога начинается уже с создания световидного тела, понимаемого как *δραμικὸν σῶμα*. Хотя через последнее ум нисходит далее в материю, световидное тело также дает душе возможность возвратиться к Богу. В другом сочинении Дидим, комментируя 2 Кор 5:1, пишет так:

Не помню где, но *земным жилищем шатра* именуется тело, состоящее из костей и плоти, а шатер, который пребывает в этом

жилище, – это **колесница** внутреннего человека, которая есть световидное и органическое тело. Поэтому те, кто придерживаются такого толкования, говорят: когда сие жилище грубого тела разрушится, душа перемещается в небесную область, именуемую *жилищем нерукотворным, вековым*. Но душа [опять] обретет тело, которое отложила, ставшее небесным, именуемое *строением с небес*<sup>41</sup>.

Здесь шатер (*τὸ σκῆνος*) открыто отождествляется с «колесницей». Таким образом, после смерти, когда земное тело разрушается, световидное тело служит колесницей, на которой разумная душа, или ум, возвращается в свое небесное жилище. При этом световидное тело облекается в небесное тело воскресения, отличающееся и от пневматической колесницы, и тем более от земного тела.

Но между телом воскресения и земным телом должна сохраняться и преемственность. Чтобы обосновать ее наличие, Дидим снова обращается к наработкам классической философии. В Комментариях на Псалмы он толкует слова апостола Павла – *мы все изменимся* – и прибегает к аристотелевской классификации «изменения», позволяющей ему рассматривать воскресение в двух аспектах. Если говорить об изменении тленного в нетленное, замечает Дидим, тогда воскресение будет истинной трансформацией по сущности (*ἀλλαγὴν κατ' οὐσίαν*). Но, поскольку тело восстает не из чего-то бестелесного, поскольку мы говорим, что такое-то тело восстает из такого-то тела (*ἐκ τοιοῦδε σώματος τοιόνδε σῶμα*), воскресение можно рассматривать и как изменение по качеству (*ἀλλοίωσις κατὰ ποιότητα*)<sup>42</sup>.

## ЭЙДОС ТЕЛА ОТПЕЧАТАН НА СВЕТОВИДНОМ ТЕЛЕ

Но вернемся к Оригену. Рассуждая о теле воскресения, Ориген оперирует термином «телесный эйдос», или «семенной логос». Для него они – сущностная форма тела, обеспечивающая идентичность текучего материального тела во время земной жизни и сущностную тождественность между земным и прославленным телом индивида. Из текстов самого Оригена не вполне ясно, с чем связан телесный эйдос (семенной логос) в период между разложением земного тела и воскресением. В дошедших до нас сочинениях написано, что логос, имеющий произвести тело воскресения, «встроен (*insita*) в тела» и «всегда сохраняется в телесной сущности»<sup>43</sup>, и даже (в пересказе Памфила) что он «пребывает в самих их телах, которые, упав в землю, по воле Божией вновь поднимаются»<sup>44</sup>. Но как можно пребывать в теле, которое распалось?



Ответить на вопрос можно, если вспомнить, что Ориген, как позднее и зависящий от него Дидим, различает тонкое тело души, т.е. *шатер*, и внешнее, плотское тело – *наземное жилище* шатра (2 Кор 5: 1-4). После распада земной плоти логос связан уже не с земным телом (*наземным жилищем шатра*), разложившимся на элементы, но с *шатром* – тонким световидным телом и «колесницей» души<sup>45</sup>. Душа продолжает существовать в *шатре* (то есть в световидном теле) до тех пор, пока не облачится в тело небесное, именуемое «жилищем нерукотворным, вечным на небесах». Ориген прямо говорит об этом:

Возвышенно учение, гласящее, что то, что Писания именуют *шатром* души – пребывая в котором, праведники стенают *под бременем*, ибо хотят не *совлечься, но облечься* – имеет **семенной логос** (*λόγος σπέρματος*)... В каком бы телесном месте ни оказалась душа, по своей природе бестелесная и невидимая, ей требуется тело, подходящее (*οἰκείου*) природе этого места. Ибо иногда она совлекается того, которое носит и которое было необходимо ей прежде, но стало излишним, и [меняет] его на другое, а иногда надевает [облачение] поверх того, которое имелось прежде, поскольку нуждается в одеянии, лучше [подходящем] для более чистых, эфирных и небесных мест. Ведь и придя в здешнее бытие, она совлеклась последа, который требовался ей в чреве беременной... но облеклась в то, что было необходимо ей для будущей жизни на земле.

И опять же, поскольку есть, так сказать, *наземное жилище шатра*, неким образом необходимое для шатра, то Писания говорят, что наземное жилище шатра разрушается, а шатер облачается в *жилище нерукотворное, вековое на небесах* (2 Кор 5:1)... Писание говорит об облачении в *нетление и бессмертие* (1 Кор 15:53), которые, подобно облачениям у того, кто облекся и окружен этими облачениями, не допускают, чтобы имеющий их вокруг себя истлевал или умирал<sup>46</sup>.

Итак, семенной логос, отвечающий за идентичность тела, сохраняется не в земном теле, но в «шатре», т.е. в световидном теле. В новой жизни силы (*δυνάμεις*) этого логоса трансформируют доступный ему материальный субстрат так, чтобы тело воскресения соответствовало условиям места, в которое попадет воскресший человек. И здесь христианское учение видоизменяет платоновское. Согласно платоникам, восхождение души на небо сопровождается сбрасыванием материальных покровов, так что в пределе душа может достичь полностью бестелесного состояния. Напротив, Ориген, опирающийся на

слова апостола Павла (ср. 2 Кор 5:1-4), постулирует, с одной стороны, отбрасывание душою земного жилища, а с другой – облачение души в жилище новое, пригодное для обитания в «чистых, эфирных местах». При этом, как нам представляется, Ориген и Дидим полагали, что душа – как вселенная в земное или небесное жилище, так и пребывающая некоторое время вне оных – всегда остается внутри шатра, т.е. своего тонкого световидного тела.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. Петров В.В. Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены // IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. М., 2002. С. 38-40 [22-58].

<sup>2</sup> Порфирий у Стобея: 1, 49, 60, 21-24 (Wachsmuth, Hense = DK 31B 126): *καὶ φύσις ὑπὸ Ἐμπεδοκλέους δαίμων ἀνθρώρεται* “*σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι*” *καὶ μεταμπίσχοῦσα τὰς ψυχάς*. Согласно Дильсу, речь здесь идет о женском демоне, а объекты воздействия – души. М. R. Wright полагает, что субъектом является Ананке, а неназванным объектом – демоны. В любом случае, поскольку у Эмпедокла демоны эквивалентны душам, тело можно рассматривать как одяние души. См. *Empedocles: The Extant Fragments*. New Haven, 1981. P. 271-277.

<sup>3</sup> Crouzel H. *Geist (Heiliger Geist)* // *Reallexikon für Antike und Christentum*. V. 9. Stuttgart, 1974. Cols. 495-496.

<sup>4</sup> Законы 898е–899а, ср. Тимей 41е.

<sup>5</sup> Аристотель. О происхождении животных II, 3, 736 b 29 - 737 a 1: «Итак, способности (*δύναμις*) каждой души связываются, по-видимому, с другим телом и более божественным, чем так называемые элементы (*τῶν στοιχείων*), а поскольку души отличаются друг от друга по высшей или низшей ценности, постольку отличается и природа упомянутых тел. В семени всех существ пребывает то, что делает семя плодородным, так называемое тепло. Это ни в коем случае не огонь или подобного рода сила, но заключенная в семени и в пеннистом веществе пневма и природа пневмы, аналогичная элементу у звезд (*τῷ τῶν ἀστρῶν στοιχείῳ*)» (пер. В.П. Карпова).

<sup>6</sup> Ср. Schibli H.S. *Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul* // *Origeniana Quinta*. Papers of the 5th International Origen Congress. Ed. R. J. Daly. Leuven: Uitgeverij Peeters, 1992. P. 381ff.

<sup>7</sup> Иероним. *Contra Joh. Hieros.* 16 (возражения против осуществленного Р. Koetschau включения этого отрывка в текст трактата О началах I, 4, 1 см.: *Origène. Traité des Principes*, eds. H. Crouzel, M. Simonetti, t. 2. Paris: Cerf, 1978-1980 / *Sources chrétiennes* (далее – SC) 253, p. 78 sqq.). Связь этого отрывка с толкованием Оригеном Быт 1:27, 2:7, 3:21 обсуждается в: Bammel C.P. *Adam in Origen* // *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*. Ed. R. Williams. Cambridge, 1989. P. 65-69, 71, 72-73. О

земных телах, определяемых как *crassum* или *crassius* (*παχύς, παχύτερον*) см. О началах I, Предисловие 8; II, 2, 2; III, 5, 4; Против Цельса V, 5; VII, 5; Иероним. Ер. 124, 4.

<sup>8</sup> Hennessey L.R. A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporality // *Origeniana Quinta*. P. 373-380. Толкуя Новый Завет (Comm. series in ev. Matthaei 51, Die griechischen christlichen Schriftsteller (далее – GCS) XI, 113, 31), Ориген говорит, что Павел противопоставляет тех, кто будет еще жив при конце света, тем, кто уже вышел (*egressi*) из своих тел (1 Кор 15:51; 1 Фес 4:17). Применительно к истории о воскрешении Лазаря (Ин 11:1 и сл.) Ориген замечает, что у последнего душа отделена (*ἀπαλλαγείσθς, κενωρισμένης*) от тела, потому что душа не зависает подле тела после смерти (Comm. in ev. Joannis XXVIII, 6 (5), 44, GCS IV, 395, 44). Наконец, по поводу нисхождения Иисуса в ад, произошедшего между Его смертью и воскресению, сказано, что, «когда Он стал душой, обнажившейся (*γυμνή*) от тела, Он разговаривал с душами, разоблачившимися (*γυμναίς*) от тел, ср. 1 Петр 3:19» (Против Цельса II, 43).

<sup>9</sup> Ср. Ориген. О началах I, Предисловие 8 [GCS V, 14, 16], а также Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры XXVI, 53-57: «Бестелесное же, и невидимое, и не имеющее очертания (*ἀσχημάτιστα*) понимаем двояким образом. Одно бестелесно по сущности, а другое по благодати; и одно по природе, другое же по сравнению с грубостью вещества (*τὴν τῆς ὕλης παχύτητα*). В отношении к Богу говорят о бестелесности, конечно, по природе, в отношении же к ангелам и демонам и душам – по благодати и сообразно с грубостью материи»; Диалектика LXVI, 21-23 (в рус. пер. гл. LXVIII): «ангелы, демоны и души по отношению к телу называются нематериальными (*ἄυλα*), по отношению же к нематериальному в строгом смысле, то есть к божеству, они являются материальными (*ὕλικά*)».

<sup>10</sup> Ориген. О воскресении (в изложении Мефодия Олимпийского): *Τὸ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀπὸ τοῦ κόσμου ἀποφοίτησιν ὀχλήματος αὐτὴν δέεσθαι καὶ περιβολῆς λέγειν, ὡς οὐ δυναμένην κατασχεθῆναι γυμνήν, πῶς οὐκ ἂν καθ' ἑαυτὴν ἀσώματος εἶη* (Photius. Bibliothèque, ed. René Henry, t. 5 (Paris: Les Belles Lettres, 1967), codex 234: Méthode. Sur la Résurrection, p. 301, 29ff.).

<sup>11</sup> Ориген. О началах II, 8, 3: «Ум, уклонившийся от своего состояния и достоинства, сделался и назван душою; и душа, в случае восстановления и исправления, снова делается умом (*quod mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta est vel nuncupata est anima...*)»; ср. Иероним. Ер. 124, 6 (SC 253, p. 208): «*νοῦς, id est mens, corruens, facta est anima...*»

<sup>12</sup> Прокопий из Газы. Com. in Genesim III, 31 (PG 87, 221A).

<sup>13</sup> Платону Федон 81d.

<sup>14</sup> Ориген. Против Цельса II, 60.

<sup>15</sup> Там же. VII, 5.

<sup>16</sup> Fragm. in Lucam (in catenis) 140, 13-17 (GCS 9, 283, 13).

<sup>17</sup> Памфил. Апология, Fr. 128, 1-16, в кн. Pamphile et Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée Sur la falsification des livres d'Origène. Texte critique, traduction et notes par René Amacker et Éric Junod. T. I. SC 464. Paris: Cerf, 2002. P. 208-210.

<sup>18</sup> Глагол *eveho* (*veho*), от которого происходит *vehiculum* («повозка») – латинский аналог греческого *ὄχημα*, обозначавшего у платоников «колесницу» души. Таким образом, скорее всего, греческий текст содержал дериват от *ὄχημα*.

<sup>19</sup> Ср. Ис 34:6: «Ибо жертва у Господа в Восоре и большое закляние в земле Едома».

<sup>20</sup> Памфил. Апология, Fr. 143, 1-16 (p. 228-230).

<sup>21</sup> Ориген. Comm. in ev. Matthaei XVI, 19, 1-15 (GCS X, 539, 11). См. Crouzel H. La thèse platonicienne du 'véhicule de l'âme' chez Origène ('1973); перепечатано в: Crouzel H. Les fins dernières selon Origène. Aldershot: Variorum, 1990. Section III. P. 229.

<sup>22</sup> Мф 22:30 – *Nomiliae in Leviticum* 4, 4 (GCS 6, 320, 3); 9, 11 (GCS 6, 439, 3-7); Лк 20:36 – *Comm. series in ev. Matthaei* 72 (GCS 11, 172, 13); Мф 22:30 – *Com. in epist. ad Romanos* III, 1 (PG 14, 926B), Против Цельса IV, 29 (GCS 1, 298, 13).

<sup>23</sup> *Com. in ev. Matthaei* XVII, 30 (GCS 10, 671, 10).

<sup>24</sup> Ориген. О началах II, 10, 8.

<sup>25</sup> Crouzel H. La doctrine origénienne du corps ressuscité ('1980); перепечатано в: Crouzel H. Les fins dernières selon Origène. Aldershot: Variorum, 1990. Section VI. P. 191.

<sup>26</sup> Ориген. О началах II, 1, 1. *Comm. in ev. Joannis* XIII, 41 (GCS 4, 226, 16 и 23); *Nomiliae in Ezechielem* IV, 1 (GCS 8, 361, 8).

<sup>27</sup> Ориген. О началах I, 6, 4.

<sup>28</sup> Там же. III, 6, 6-7.

<sup>29</sup> См. Crouzel H. La doctrine origénienne du corps ressuscité. P. 191-194.

<sup>30</sup> Ориген. Против Цельса VII, 32-33 (GCS II, 182, 31 – 183, 29).

<sup>31</sup> В том, что касается Дидима, я опираюсь на исследование Schibli H. S. *Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul // Origeniana Quinta*. P. 381-391.

<sup>32</sup> Вслед за Оригеном Дидим учил о предсуществовании души, см. Дидим. *Com. in Job*, pt. I (p. 56, 20 ff, ed. Henrichs in *Didymus der Blinde. Kommentar zu Hiob*, Teil I, Bonn, 1968); pt. III (p. 260, 20 ff, ed. U. Hagedorn, *Didymus der Blinde. Kommentar zu Hiob*, Teil III, Bonn, 1968). В превосходстве добродетели над пороком Дидим видел довод в пользу предсуществования душ. *Com. in Psalmos*, pt. IV (p. 259, 18 ff, ed. M. Gronewald, *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar*, Teil IV, Bonn, 1969); Gesché A. La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura. Gembloux 1962. P. 356-361.

<sup>33</sup> Дидим. In *Genesis* 57, 7-9 (ed. P. Nautin et L. Doutreleau, SC 233, p. 144).

<sup>34</sup> Там же. 107, 5-8 (p. 250-252).

<sup>35</sup> Там же. 106, 12 (p. 250): «οἱ δερμάτινοι κτῆνες γίνονται, οὓς οὐκ ἂν ἐτέρους τῆς τῶν σωμάτων εἴποι».

<sup>36</sup> Здесь и в нескольких местах далее я цитирую Библию не в Синодальном переводе, но привожу свой, дабы согласовать лексику Дидима и комментируемых им строк Писания.

<sup>37</sup> Там же. 107, 11–15 (p. 252).

<sup>38</sup> Ср. Филон. О сотворении мира 137: «Бог, по всей видимости, не от случайной какой-то части земли взяв праха (*χοῦν*), решил с величайшей тщательностью вылепить это, имеющее вид человека, изваяние, но взял из всей зем-

ли лучшее, из чистой материи чистейшую и тщательно отобранную, что для созидания наиболее подходило. Ведь создавалось некое жилище (*oikos*) или священный храм для разумной души (*ψυχῆς λογικῆς*), которую Он собирался там водрузить как богоподобнейшее из изваяний».

<sup>39</sup> Ср. Синодальный перевод: «земной наш дом, эта хижина»; перевод епископа Кассиана (Безобразова): «Ибо мы знаем, что, если земной наш дом, эта палатка, будет разрушен, мы имеем строение от Бога, дом нерукотворенный, вечный на небесах. Ибо, действительно, в ней мы стонем, томясь желанием облечься в жилище наше с неба... Ибо, действительно, мы, находящиеся в палатке, стонем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2 Кор 1-4). Но см. King James Version: «our earthly house of this tabernacle».

<sup>40</sup> Дидимово толкование 2 Кор 5:1-2 схоже с толкованием Оригена на то же место Послания (Против Цельса VII, 32) и до некоторой степени проясняет оригеновский комментарий на Бытие и прочие тексты. Например, в *Expositio in Proverbia XVII*, 13 (PG 17, 200), применительно к фразе: Кто за добро воздаст злом, от жилища (*τοῦ οἴκου*) того не отойдет зло (Притч 17:13), – Ориген замечает, что жилище здесь можно понимать двояким образом: это либо тело как жилище души, либо душа как жилище ума. Он считает, что в этом отрывке подразумевается «тело, созданное Господом», под каковым он, очевидно, понимает душу как жилище ума, поскольку гнев и невзгоды, которые придут к злему человеку, повлияют на душу, а не просто на тело, которое вмещает душу. Таким образом, ум для Оригена, как и для Дидима, обитает в душе (световидном теле), а душа – в земном теле.

<sup>41</sup> Дидим. *Fragmenta in II Cor. (in catenis)* 27, 14–22 (PG 39, 1704AB). Вместо принятого в PG *τὸ σῆμα* Н. Schibli предлагает читать *τὸ ὄχημα*, см. Schibli Н. *Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul*. P. 390, n. 28. Примечательно, что Крузель обосновал необходимость такой же замены *τὸ σῆμα* на *τὸ ὄχημα* для «О воскресении» Мефодия III, 17 (GCS 27, 414, 7). При этом Крузель опирался на чтения славянского перевода, тогда как Н. Бонвеч, издавший Мефодиев трактат, сохранил чтение Фотия – *τὸ σῆμα*, см. Crouzel Н. *Mort et immortalité selon Origène* (1978); перепечатано в: Crouzel Н. *Les fins dernières selon Origène*. Aldershot: Variorum, 1990. Section I. P. 183; и его же *La thèse platonicienne du 'véhicule de l'âme' chez Origène* (1973); перепечатано в: Crouzel Н. *Les fins dernières selon Origène*. Aldershot: Variorum, 1990. Section III. P. 226-228.

<sup>42</sup> Дидим. *Comm. in Psalmos*, pt. V (Gronewald, p. 328, 25 ff.); ср. Ориген. О началах II, 10, 3. См. обсуждение А. Gesché. *La christologie du "Commentaire sue les Psaumes"*. P. 231-240; Henrichs А. в кн.: *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob*. Pt. 1. Bonn: Habelt, 1968. P. 28, n. 6.

<sup>43</sup> Ориген. О началах II, 10, 3, 102–114.

<sup>44</sup> Памфил. Fr. 130, ed. René Amacker et Éric Junod, SC 464. P. 210-212.

<sup>45</sup> Согласно Оригену (в изложении Мефодия), притча о Лазаре учит нас тому, что в состоянии между смертью и воскресением душа после отделения от тела продолжает пользоваться телом. Речь идет о колеснице души, которая имеет ту же «форму», что и плотное, и земное тело.

<sup>46</sup> Ориген. Против Цельса VII, 32, 4-39.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Августин (Маркевич), архиепископ Львовский и Галицкий**  
– председатель Богословской комиссии  
Украинской Православной Церкви Московского Патриархата

**Алексеев Анатолий Алексеевич**  
– доктор филологических наук,  
профессор Санкт-Петербургской духовной академии,  
ведущий научный сотрудник Института русской литературы РАН, Пред-  
седатель Библейской комиссии при Международном комитете славистов,  
член Патриаршей Библейской комиссии

**Андроник (Трубачев), игумен**  
– доцент Московской духовной академии

**Артемов Николай, протоиерей**  
– секретарь Германской епархии  
Русской Православной Церкви Заграницей (Мюнхен)

**Асмус Валентин, протоиерей**  
– магистр богословия, доцент Московской духовной академии,  
зав. кафедрой патрологии Православного Свято-Тихоновского  
гуманитарного университета

**Афанасий (Евтич), епископ**  
– профессор, бывший епископ Захолмско-Герцеговинский  
(Сербская Православная Церковь)

**Башкиров Владимир, протоиерей**  
– магистр богословия, доцент Минской духовной академии

**Бенга Даниил (Daniel Benga), священник**  
– профессор богословского факультета Бухарестского университета  
(Румынская Православная Церковь)

**Бэр Иоанн (John Behr), священник**

– профессор Свято-Владимирской православной богословской академии в Крествуде (St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood, NY)  
(Автокефальная Православная Церковь в Америке)

**Вальер Пол (Paul Valliere)**

– профессор отделения философии и религии  
Батлеровского университета (Butler University)  
(Индианаполис, США)

**Василиадис Петрос (Petros Vasiliadis)**

– профессор богословского факультета  
Салоницкого университета, президент Всемирной конференции ассоциаций богословских институций (World Conference of Associations of Theological Institutions – WOCATI)

**Велкер Михаэль (Michael Welker)**

– профессор теологического факультета Гейдельбергского университета  
(Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg)

**Гестрих Кристоф (Christof Gestrich)**

– профессор теологического факультета  
Университета им. Гумбольдта в Берлине  
(Humboldt-Universität zu Berlin)

**Гэгзян Давид Мкртчичевич**

– кандидат филологических наук,  
доцент Московского педагогического государственного  
университета, руководитель кафедры богословских дисциплин  
Свято-Филаретовского православно-христианского института

**Говорун Сергей, диакон (ныне священник)**

– доктор философии, преподаватель Московской духовной  
академии, помощник председателя Отдела внешних  
церковных связей Московского Патриархата

**Дионисий (Шленов), иеромонах**

– преподаватель Московской духовной академии

**Желтов Михаил, диакон**

– заведующий кафедрой литургического богословия  
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, ведущий  
редактор редакции богослужения и литургики  
церковно-научного центра «Православная энциклопедия»

**Задорнов Александр, священник**

– преподаватель Московской духовной академии

**Зелинский Владимир, священник**

– клирик Архиепископии православных русских церквей в Западной Европе (Экзархат Вселенского Патриархата) (Брешия, Италия).

**Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит**

– профессор Санкт-Петербургской духовной академии, куратор редакции Священного Писания Церковно-научного центра «Православная энциклопедия»

**Иларион (Алфеев), епископ Венский и Австрийский**

– приват-доцент богословского факультета Фрибургского университета (Швейцария), глава Представительства Московского Патриархата при европейских международных организациях

**Иов (Геча; Job Getcha), архимандрит**

– профессор (с декабря 2005 г. декан) Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже (Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge)

**Кирилл (Гундяев), митрополит Смоленский и Калининградский**

– председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата

**Клапис Эммануил (Emmanuel Klapsis), протоиерей**

– профессор и декан Богословской академии Святого Креста (Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline, MA, США) (Константинопольский Патриархат)

**Климент (Капалин), митрополит Калужский и Боровский**

– Управляющий делами Московской Патриархии, член Общественной Палаты Российской Федерации

**Козлов Максим, протоиерей**

– профессор Московской духовной академии

**Константин (Горянов), архиепископ Тихвинский**

– ректор Санкт-Петербургской духовной академии

**Кросс Лоуренс (Lawrence Cross)**

– католический священник, преподаватель богословской школы Австралийского католического университета, сотрудник Центра раннехристианских исследований



**Кураев Андрей, диакон**

– профессор Московской духовной академии

**Максимов Юрий Валерьевич**

– преподаватель Московской духовной семинарии  
и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

**Малков Петр Юрьевич**

– старший преподаватель Православного  
Свято-Тихоновского гуманитарного университета

**Петрару Георгий (Gheorghe Petragu), священник**

– профессор богословского факультета Университета  
«Ал. Иоанн Куза» в Яссах (Румынская Православная Церковь)

**Петров Валерий Валентинович**

– кандидат философских наук,  
научный сотрудник Института философии РАН

**Польсков Константин, священник**

– кандидат философских наук, проректор по научной работе  
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

**Сава Виорел (Viorel Sava), священник**

– профессор богословского факультета Университета  
«Ал. Иоанн Куза» в Яссах (Румынская Православная Церковь)

**Сигов Константин Борисович**

– кандидат философских наук, директор  
Центра европейских исследований Национального университета  
«Киево-Могилянская Академия» (Киев)

**Скобелев Михаил Анатольевич**

– преподаватель Православного Свято-Тихоновского  
гуманитарного университета

**Скутерис Константин (Konstantin Skouteris)**

– профессор богословского факультета  
Афинского университета

**Тимофеев Александр, священник**

– преподаватель Московской духовной академии

**Фирсов Сергей Львович**

– доктор исторических наук,  
профессор кафедры философии религии и религиоведения  
Санкт-Петербургского государственного университета

**Фокин Алексей Русланович**

– кандидат философских наук, научный сотрудник  
Института философии РАН, преподаватель богословского  
факультета Православного Свято-Тихоновского  
гуманитарного университета и факультета теологии Российского право-  
славного института святого апостола Иоанна Богослова.

**Холмогоров Егор Станиславович**

– публицист, политический обозреватель радиостанции «Маяк»

**Холодный Андрей Игоревич (Andrei I. Holodny)**

– профессор Корнельского университета (США)

**Цыпин Владислав, протоиерей**

– доктор церковной истории, профессор Московской духовной академии

**Чапнин Сергей Валерьевич**

– ответственный редактор газеты «Церковный вестник»

**Шмаина-Великанова Анна Ильинична**

– старший преподаватель Центра изучения религий  
Российского государственного гуманитарного университета

**Шохин Владимир Кириллович**

– доктор философских наук, профессор, зав. сектором  
Института философии РАН,  
зав. кафедрой метафизики и сравнительной теологии философского фа-  
культета Государственного университета гуманитарных наук.

**Юревич Димитрий, священник**

– кандидат богословия, преподаватель  
Московской и Санкт-Петербургской духовных академий

**Яннарас Христос**

– профессор философии (Panteion University, Афины),  
автор переведенных на русский язык книг «Вера Церкви:  
Введение в православное богословие» (М., 1992),  
«Избранное: Личность и Эрос» (М., 2005)