[3] *Олимпиодор.* Жизнь Платона // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 414.

[4] См. книгу К. Йермана, в которой доказывается, что диалогически-интерсубъективная структура рассуждений – не случайная и привходящая, но неотъемлемая и существенная черта объективного идеализма Платона (объективного идеализма вообще). *Jermann Ch.* Philosophie und Politik. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1986.

[5] *Аристотель.* Физика 209 В.

[6] См.: *Gaiser K.* Platons ungeschriebene Lehre. Stuttgart, 1963; *Krämer H.-J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Heidelberg, 1959; Der Ursprung der Geistmetaphysik // Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus: zwischen Platon und Plotin. Amsterdam, 1964; Platonismus und hellenistische Philosophie. B.; N.Y., 1971; Platon e i fondamenti della metafisica. Milano, 1982; *Wyller E.A.* Der späte Platon. Hamburg, 1970; см. также обсуждение вопроса и его предыстории: *Reale G.* Per una nuova interpretatione di Platone. Milano, 1987; *Васильева Т.В.* Неписанная философия Платона // Вопр. философии. 1977. № 11. С. 152–160.

[7] *Happ H.* Hyle. B.; N.Y., 1971. S. 192–195.

[8] *Олимпиодор.* Указ. соч. С. 415.

[9] *Krämer H.-J.* Op. cit. S. 18.

[10] Das Problem der ungeschriebene Lehre Platons: Beiträge zum Verständnis der platonischen Pri pienphilosophie / Hg. J. Wippern. Darmstadt, 1972. S. XXXVII.

[11] *Олимпиодор.* Указ. соч. С. 415.

[12] Ср.: *Гайденко П.П.* Обоснование научного знания в философии Платона // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 104–115.

[13] Разумеется, это не означает иррациональности познания и ничуть не умаляет значения логики и непреложности ее законов (например, закона тождества). Это значит лишь то, что не логика должна служить основанием метафизики, но, напротив, метафизика – обосновывать логику и при этом сама метафизика должна быть ориентирована на канон строгого логического мышления.

[14] Учение об абсолютно истинных положениях развивается в теории предельного обоснования, Letztbegründung, в границах объективного идеализма. См.: *Hösle V* Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. München, 1990. S. 143–179.

АНТРОПОЛОГИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКИ
(по сочинениям грекоязычных авторов)

Ю.А. Чуковенков

Классической называется патристика второй половины IV – первой половины V вв. Это был период ожесточенной борьбы христианства, ставшего в 324 г. государственной религией, за реальную духовную гегемонию в обществе, борьбы, потребовавшей от христианства, несмотря на государственную поддержку, предельного напряжения сил. Расцвет святоотеческой письменности связан с выработкой единого вероучения и мировоззрения, в которых остро нуждались не только оформлявшаяся в единую организацию церковь, но и империя, стремившаяся к установлению единомыслия подданных. Обращенная, главным образом, к

© Ю.А. Чуковенков, 1995

образованным эллинам классическая патристика отмечена относительной свободой богословского творчества и в решающей мере явилась продуктом так называемых догматических движений, т.е. широких и острых дискуссий, проходивших не только на съездах духовенства, в церквах и монастырях, но и на улицах и площадях. Она создавалась на основе широкой ассимиляции христианством элементов античной культуры, активно противоставлявшейся христианству язычеством, победить которое христианство могло лишь став на его почву, усвоив лучшее из его идейных арсеналов. Сложность выработки единого вероучения и мировоззрения определялась также необходимостью сплавления разнородных по своему социальному и мировоззренческому характеру представлений о Боге, мире и человеке, имевшихся у различных христианских направлений и группировок, между которыми шла непрерывная горячая борьба, выражавшая нередко антагонизм экономических и политических интересов. Тем не менее с задачей выработки такого вероучения и мировоззрения представители патристики справились по своему блестяще. В результате не только сформировался "тот мировоззренческий и теолого-догматический стандарт, по которому, образно говоря, будут мерить себя христианские идеологи средних веков"[1], но сама христианская письменность превращена объективно в передаточное звено элементов античной культуры и гуманизма, что позволило ей стать одним из источников средневекового свободомыслия и буржуазного реформаторства. Последнее качество классической патристики объясняется, очевидно, тем, что именно в ее рамках античная культура была подвергнута наиболее интенсивной христианизации. Это в полной мере относится к патристическому учению о человеке, которое в изучаемый период впервые сформировалось в относительно самостоятельную отрасль богословия, поднявшись из фрагментарного состояния, характерного для антропологической мысли доникейской патристики, до уровня концептуального осмысления человека, для чего, естественно, потребовалось широкое привлечение античных идей.

Главная составляющая грекоязычной патристики – творчество школ и кружков, объединявших ученых богословов и философов. Наибольший вклад в становление идеологии православия внесли в этот период: представитель александрийской богословской школы Афанасий Александрийский (ок. 295–373), прозванный "отцом православия" за разработку и решительное отстаивание в борьбе с "еретиками" ортодоксального учения о единосущности Бога – Отца и Бога – Сына, и, так называемые каппадокийцы – члены богословского кружка, действовавшего во второй половине IV в. в малоазийской области Каппадокии – Василий Кесарийский, или Великий (ок. 330–379), его брат Григорий Нисский (ум. в 394 г.) и его друг Григорий Назианзин, или Богослов (ок. 330–390). Каппадокийцы активно переносили в христианскую доктрину приемы и понятия античной философии. Именно они представили первый вариант синтеза христианской идеологии и догматики с неоплатонической философией. Самым крупным философом среди них был Григорий Нисский. Ему принадлежит и первое систематическое изложение христианской антропологии, он – ее признанный основоположник, хотя некоторые его

рассуждения о человеке не вошли в церковную традицию и по-существу приближаются к "еретическим" На эпоху классической патристики пришелся расцвет в творчестве антиохийской богословской школы благодаря деятельности таких выдающихся писателей и богословов как Иоанн Златоуст (347–407 г.), его друг Феодор, епископ Мопсуестский (350–428 г.) и ученик последнего Феодорит Кирский (393–458 г.), Антиохийцев отличали: рационализм, уклон в нравственное богословие (а у Иоанна Златоуста и в социальную этику), преобладание исторического метода в христологии, связь с философией Аристотеля. Современникам, в том числе и на христианском Западе, были широко известны высокие оценки человека Феодором Мопсуестским. Феодорит систематически изложил антропологические взгляды антиохийцев. Несмотря на исторические коллизии антиохийской богословской школы ее крупнейшие представители навсегда остались величайшими авторитетами в области нравственного богословия (Иоанн Златоуст) и церковной антропологии (Феодорит). На латинском Западе всеобъемлющее мировоззрение на почве теоцентризма и "вся полнота философской проблематики целой эпохи"[2] были реализованы в творчестве Аврелия Августина (354–430 г.). Он предложил западный вариант синтеза христианства с неоплатонизмом, опираясь на аналогичный опыт каппадокийцев. Его идеи получили значение классического образца для большинства средневековых латинских христианских писателей и ныне пользуются влиянием в среде христианских богословов и философов. Августин не только на Западе, но и на христианском Востоке – признанный авторитет в области антропологии, хотя далеко не все его взгляды на человека разделялись католической и православными церквями[3].

Идейное содержание классической патристики определялось новым положением церкви в обществе. Получив статус государственной религии христианство переосмысливало себя под углом зрения новой функциональной роли в качестве идеологического дополнения мировой империи. Как таковое оно должно было из веры избранников, отмеченных благодатью Святого Духа, превратиться во вселенскую религию, распространявшую свою духовную власть на весь мир, который должен был стать общиной верующих, подчиненной церковному институту. Из ниспровергателя духовных основ официального общества христианство должно было стать его духовным наставником, получившим, наконец, возможность формировать с помощью государственной власти мышление общества, а через мышление новый образ жизни.

Но, чтобы преобразовывать общество на евангельских началах и вести его в светлое Царство Божие, христианство должно было стать его мировоззрением, быть "всем для всех" Ему еще предстояло овладеть умами значительной части городских интеллигентов, все еще ориентировавшихся на светские духовные ценности, а также сознанием простого народа сельской местности, где языческие культы, сросшиеся с крестьянским укладом жизни, медленнее, чем в городе, уступали место новой религии. Здесь христианской вере еще предстояло стать "уделом простого народа, а не только одних мудрых и красноречивых"[4]. На изучаемую эпоху

пришелся пик грандиозного и по масштабу и по времени богословского творчества по созиданию религии, могущей быть воспринятой сложным по этническому и социальному составу греко-римским обществом и стать его духовной скрепой и восполнением.

Именно в IV–V вв. в рамках классической патристики завершилось в общих чертах формирование основ вероучения христианства в качестве всеобщей религии, что нашло свое закрепление в соборных определениях (325 и 381 г.) его краткого изложения в форме Символа веры. Это произошло в результате слияния двух основных направлений христианства, которые в качестве тенденций проявлялись уже в новозаветной литературе. Первая из этих тенденций выражала религиозные искания широких масс, для которых новая религия была средством утешения и преодоления в сознании и религиозном общении невыносимой действительности. Вторая выражала умонастроения привилегированных социальных групп, видевших в религии не только духовную опору в трудные времена, но также и средство упрочения своего господства. Эти две тенденции развивались в направлении друг к другу, пока не соединились в одном пункте. Этим пунктом была классическая патристика, давшая новый синтез христианских представлений о мире и его спасении, соединивший в себе новозаветные социальные и этические принципы первоначального демократического христианства с системой взглядов, соответствующих потребностям господствующей элиты, и выражавших новую роль церкви, призванной объединить "небо" и "землю", освятить реальную действительность с реальным человеком в ее центре и претендующей быть единственной обладательницей божественной благодати. В результате образовалась религия парадоксально сочетающая: самоотречение человека от мира и чувственности (плоти) с их освящением в качестве благого творения Бога; божественное предопределение со свободой воли человека; требования нравственного подвига с признанием определяющей роли церковной благодати в его доброделании. Возникла религия, ставшая духовной основой формирующегося феодального общества.

Потребность церкви в обосновании своей новой роли в обществе вызвала: 1) выдвижение в качестве главной идеологической проблемы эпохи – проблему Христа, соединяющего в себе божественную и человеческую природу, примиряющего земное и небесное и являющегося главой церкви, спасающей мир; 2) смену философских "вех", переход с почвы христианизированного стоицизма и стоического платонизма на почву теоцентристски истолкованного неоплатонизма. Что заимствовало государственное христианство у неоплатонизма? Чем импонировал он святым отцам? Посленикейскому христианству, призванному освятить мир, импонировали многие принципы неоплатонизма. И прежде всего его фактический монотеизм, выраженный в признании источником бытия Единого, которое вместе с тем и абсолютное Благо и Бог. Единое излучает из себя весь остальной мир[5]. Все элементы бытия, будучи излучением (эманацией) Единого, в большей или меньшей степени божественны, в том числе и земной материальный мир, который, представляя собой крайнюю степень деградации Единого, вечен, хотя и находится в посто-

янном изменении. В этой схеме не остается места для зла в качестве чего-то субстанционального, оно – недостаток добра, его источник в отвращении от высшего блага ради низших благ. Христианские неоплатоники всецело восприняли платоновскую идею Бога как абсолютного Блага, выступающего источником и прообразом всего существующего. Они нередко называют Бога Единым, Благим, Художником мира, Единственной причиной всех многочисленных красот и благ. Эти взгляды на Бога наиболее последовательно выразил следуя неоплатонику Проклу, автор "Ариопогитик" По его определению, Бог "как сущность благости, является причиной всего существующего"[6] и пребывает везде: "в умах и в душах и в телах, на небе и на земле и, будучи в себе самом, одновременно пребывает во Вселенной, вокруг Вселенной, над Вселенной, над небом, [он] сверхсущность, солнце, звезда, огонь, вода, ветер, роса, облако, цельная скала, камень; все, что существует и опять-таки ничего из того, что существует"[7]. Бог, "будучи благим по существу, самим своим существованием распространяет благость на все существующее"[8]. Зло же "не происходит от блага", т.е. от Бога, и "ничто из существующего [не происходит] от зла и само не будет злом, если только оно само по себе не было бы таковым"[9]. Трудно представить бóльшую апологию с религиозных позиций всего существующего, ибо на основе положений Ариопогита создание мира, проявление божественной энергии можно толковать как распространение разума, добра, красоты или любви, а стремление мира обратно к Богу – как стремление к высшему совершенству, к разумности, добру, красоте, как любовь. Оценка мира как благого творения Бога служила церкви теоретическим оружием в борьбе с дуалистическими течениями общественной мысли (гностицизмом, манихейством и др.), проповедовавшими неприятие мира, материи, плоти и ставших наиболее опасными противниками для государственной церкви, призванной гармонизировать и интегрировать общество.

Неоплатонизм, с его культурой онтологической спекуляции, соответствовал представлениям греческого Востока о спасении как мистико-онтологическом процессе соединения человека с Богом. Оформляясь на почве платоновской онтологии восточнохристианская сотериология выдвигала на первый план объективную сторону спасения – решающую роль в нем изменений в природе Божества. А именно: нисхождение Бога к человеку, воплощение Бога – Сына в тело человека, по мнению восточных богословов-мистиков, сделало объективно возможным обратное движение: восхождение человека к Богу. Западное христианство, оформлявшееся на почве римского правового сознания и стоического моралезма, делало акцент на субъективной стороне спасения. Там Бог и человек виделись прежде всего как субъекты воли, а в качестве главной теоретической проблемы – этическая проблема, а именно, соотношение свободной воли человека и предопределяющей воли Бога. Эта проблема явилась темой пелагианских споров (IV–V вв.), выявивших стиль западного богословия. Последователи Пелагия исходили из того, что первородный грех не извратил природу человека и он, сохранив способность к добру, может, следуя нравственному примеру Христа, вести праведную жизнь и спастись. Главный оппонент пелагиан Августин доказывал, что

человек, наследуя греховность, не способен к добру и может спастись только божественной благодатью, действующей через церковь. В западной церкви, как известно, утвердилась оценка человека, данная Августином, и его принцип, что вне церкви спасения нет.

На греческом Востоке главными теоретическими проблемами были вопросы онтологические, а не этические. Здесь в тринитарных спорах (IV в.) решалось, что есть Троица и каково соотношение ее ипостасей, а в христологических (IV–VII вв.) выяснялось соотношение божественного и человеческого в Христе. Последняя проблема в православии оказалась центральной: под определяющим влиянием мистических традиций греческого религиозного сознания и сравнительно широкого распространения методов философского спекулятивного мышления в православии возобладали представления о спасении как результате мистического соединения человека с божеством. Под этим углом зрения здесь переосмыслили легенду о Христе, усмотрев в воплощении Бога в человека исходный пункт чудесного возрождения всего человечества. Главное в миссии Христа греческий Восток увидел не в его искупительной жертве, а в самом факте восприятия Богом человеческой природы, благодаря чему и человечество может участвовать в жизни Божества через неразрывное соединение с ним в богопознании и теургическом действе. Отталкиваясь от аксиомы древних: "подобное соединяется с подобным" и используя неоплатоническое умозрение, представители классической патристики истолковали суть христианства как уподобление человека Богу[10], а в центр сотериологии поставили идею обожения человека. Параллельно с образом Бога-Спасителя в восточном христианстве формировался на почве все того же синтеза Библии и греческой философии образ человека – существа, спасаемого Христом. Теология и антропология были тесно увязаны в сотериологическом узле догматических споров. Хотя образ человека в этих спорах заслонялся образом Христа (на Западе в центре богословских споров той поры находился сам человек и проблема его потенциальных возможностей спастись), как философским содержанием была антропологическая проблема. В частности, в тринитарных спорах (IV в.) разрабатывались: идея единства человеческого рода и идея человеческой личности[11], востребованные по-новому в связи с превращением христианства из религии избранников, отмеченных харизмой, в религию всеобщую и вселенскую; определениями природы Бога-Спасителя решался вопрос: на что может человек надеяться. В спорах о человечестве Спасителя и смысле его вочеловечения (V в.) обсуждался вопрос о смысле и пределе человеческого существования, т.е. о том, что может человек.

В христологических спорах, в которых противоборствовали александрийская и антиохийская богословские школы, происходила идейная борьба между антропологическим минимализмом, низводящим человека до крайней ступени самоуничижения (точка зрения александрийцев), и антропологическим максимализмом, старавшимся реабилитировать человека, преувеличить подвиг человека в сложной ипостаси Христа (позиция антиохийцев)[12]. В классической патристике в тесной связи с христологическими определениями отрабатывались онтология и аксеология чело-

века, формировалось учение о человеке как части бытия – микрокосме, о сущности человека как образе и подобии Бога. Эти понятия, ставшие главными в христианской антропологии, получили впервые широкое применение и обоснование в творчестве каппадокийцев. Кроме того, в бесконечных сопоставлениях человека с Богом, вызванных необходимостью выяснения природы Бога (на первом этапе человек соотносился со всей Божественной Троицей, на втором – с Богочеловеком Иисусом Христом) отрабатывался метод христианской антропологии, получивший в православии наименование символического реализма. Его суть: созданный по образу и подобию Бога человек запечатлел в себе свойства не только природного мира, но и Бога и поэтому в определенном смысле может служить символом Бога, как и Бог – символом человека.

Классическая патристика связывала возможность спасения не только с природой Иисуса Христа, но и с природой человека. При этом, в отличие от Оригена, оперировавшего представлениями лишь о душе в ее первоначальном и будущем состоянии, классическая патристика поставила в центр человековедения реального ("эмпирического") человека, т.е. человека в настоящем его состоянии. Превращение реального человека в предмет богословского теоретизирования обусловливалось прежде всего потребностью тогдашнего христианства иметь собственное мировоззрение, способное противостоять "языческой" картине мира; мировоззрение, призванное стать жизненной программой каждого человека, быть ориентиром на пути к храму. Отвечая на жгучую потребность людей в единстве мировоззрения и поведения, учения и жизни, слова и дела, идеологи христианства не могли ограничиться уже созданным апофеозом этого в лице Иисуса Христа, не только призывавшего к человеколюбию, но и отдавшего собственную жизнь за благо людей, не только приглашавшего к терпению и смирению, но и претерпевшему смертные муки, смиренно исполняя волю Отца. Формируясь в качестве решающего средства духовного руководства людьми, обращенное к их внутреннему миру христианское мировоззрение не могло ограничиться лишь выработкой богочеловеческого нравственного образца, механическое следование которому могло решить проблемы возрождения мира. Такое мировоззрение, кроме того, должно было усматривать в людях не только объекты своего благодатного воздействия, но и субъектов собственного духовного возрождения, в определенном смысле самотворцов, а, следовательно, утверждать методы самопознания, став на почву девиза древних: "Человек, познай самого себя!"; т.е. неизбежно фокусироваться на реальном ("эмпирическом") человеке. Поворот церковной мысли от сочинения эсхатологических картин к реальному человеку определялся в конечном счете тем обстоятельством, что то духовное руководство обществом, которое брала на себя христианская церковь, став государственной, сводилось в своей сути к попыткам осуществить те или иные изменения в реальных отношениях к природе, обществу, самим себе реальных людей, влияя на которых, церковь к тому же могла опереться главным образом лишь на реальные стереотипы их сознания и поведения. Отсюда богословские характеристики "эмпирического" человека отличаются реализмом по сравнению с описаниями первоначального и будущего состояния человеческой

природы, тяготеют к использованию данных науки и житейского опыта, а точки зрения различных школ и течений по частным вопросам человековедения зачастую совпадают. В этой же связи, даже наиболее абстрактные формулы, типа "человек есть образ и подобие Бога", приобретают глубоко реалистическое, жизненное содержание, становясь отправными точками нравственных ориентаций и актуальных теологических выводов.

Однако богословским предписаниям и выводам, обращенным к образованному человеку античного мира, недостаточно было иметь репутацию богооткровенных истин, их целесообразность и выполнимость должны были иметь антропологическое (т.е. мировоззренческое) обоснование. При этом всякий, кто стремился к мировоззренческому осмыслению человека, должен был ответить (иначе ни о каком противоборстве с языческим мировоззрением не могло быть и речи) на традиционные вопросы античного человековедения о природе и сущности человека, а именно: что он такое?, каков он?, для чего он есть? В связи с догматизацией вторым вселенским Собором (381 г.) центральной идеи христианской сотериологии – воскресения умерших и развернувшимися в связи с этим спорами о природе Христа, большую актуальность для патристической мысли приобрели также частные по отношению к названным антропологические проблемы, как структура ("состав") человека, взаимосвязь души и тела, природа и происхождение души.

Выдвижение "эмпирического" человека в центр христианского человековедения означало: 1) осмысление реального человека, исходя из основных вероучительных положений христианства и при помощи приемов и понятий античной философии, другими словами, трансформацию античной философии человека в христианское богословское умозрение человека; 2) формирование собственно христианской психологии (учения о душе) и сомотологии (учения о теле), возможное лишь на почве эмпирических знаний: естественнонаучных, психологических, анатомических, которыми располагал античный мир в то время и которые христианская антропологическая мысль предшествующего периода не использовала или почти не использовала; 3) становление методов самонаблюдения и самоанализа как источников знаний не только о человеке, но и о Боге, – методов, широко практиковавшихся и в монашеском самосозерцании и в богословском умозрении; 4) вычленение "эмпирического" (настоящего) состояния человеческой природы и выяснение качественных характеристик его в сопоставлении с прошлым (первобытным) и будущим состоянием человечества. Последняя проблема активно разрабатывалась в предшествующий период. Различение трех состояний в жизни всего человечества: первобытного – идеального, невинного; настоящего – греховного и будущего – возрожденного было, по мнению исследователей, основной и наиболее общей чертой христианской антропологии первых веков. Однако отличительные черты каждого из этих состояний, их своеобразие не были раскрыты церковными писателями с достаточной полнотой. Так что и эту задачу предстояло решать классической патристике.

В результате решения указанных задач завершалось возведение остова всего христианского человековедения, а переход его из состояния фраг-

ментарного в концептуальное становился реальностью. Этот поворот в христианском человековедении был впервые осмыслен и реализован одним из великих каппадокийцев – Григорием Нисским. "Говоря о человеке, – заявлял Григорий в предисловии своего главного антропологического сочинения "Об устроении человека", – не должно оставлять неисследованным и того, что, как веруем, было с ним прежде, и того, что, как ожидаем, будет еще впредь, и того, что усматривается в нем ныне"[13]. Итак, прошлое, настоящее и будущее (а не только прошлое и будущее, как у Оригена) состояния человека – таковы три существенные и одинаково важные части христианского человековедения, по мнению этого мыслителя. Свой замысел Григорий мастерски воплотил посредством синтеза философско-антропологического умозрения (соединяющего платоновские и аристотелевские идеи) с эмпирическими данными античной психологии и анатомии. В частности, анатомии человека он посвятил большую специальную (30-ую по счету) главу названного произведения[14]. "Эмпирический" человек был в фокусе внимания и других каппадокийцев: Василия Великого и Григория Богослова. Свои взгляды на человека Василий Великий изложил в систематическом виде в двух последних беседах на Шестоднев (X и XI беседы "О сотворении человека")[15]. Антропологические взгляды Григория Богослова с наибольшей полнотой и систематичностью изложены в следующих его сочинениях: Слово 32[16], Слово 38[17], Слово 45[18], Слово 7, О душе[19]. Слово 10, о человеческой природе[20], Слово 11, о малоценности внешнего человека и о суете настоящего[21], Плач о страданиях души своей[22], О семейных обязанностях[23]. Фокусируя свое внимание на "эмпирическом" человеке, Василий Великий и Григорий Богослов вводят в патристику античное понятие "человек есть малый мир" (микрокосм) для определения его природы, а образ Бога в человеке истолковывают как достояние и сущность реального человека, включенного в систему отношений с природой и обществом. Оставаясь, однако, в целом на почве платоно-оригеновского спиритуализма и дуализма (человек есть дух, находящийся временно в теле), эти мыслители не смогли преодолеть спекулятивно-апологетический характер оригеновской традиции, которая не соответствовала становлению собственно христианского человековедения, предполагающего: 1) истолкование человека в качестве целостного (телесно-духовного), а следовательно, полностью вменяемого существа и 2) устранение монополии языческих источников на эмпирические данные науки о человеке. Понимая недостаточность антропологического умозрения, преследующего прежде всего апологетико-богословские и нравственно-назидательные цели (так четко выраженные в указанных беседах Василия Великого), Григорий Нисский создает собственную антропологическую концепцию, сочетающую философское умозрение человека с эмпирическими сведениями и объясняющую всего человека[24]. Тем самым антропология превращалась из аспекта богословия в относительно самостоятельную отрасль христианского мировоззрения, что, в частности, выразилось в создании Григорием Нисским и другими каппадокийцами специальных антропологических произведений. Указанные антропологические проблемы разрабатывали и представители антио-

хийской богословской школы, но во многом на иной основе, нежели александрийско-каппадокийское богословие, а именно: на почве реалистической, а не мистической сотериологии, уклоняясь в этику, а не в онтологию, ориентируясь главным образом на аристотелевскую антропологическую традицию (человек прежде всего животное, т.е. живое тело, наделенное душой, – только у людей в отличие от животных душа разумна), а не на платоновскую. И в творчестве антиохийцев антропологическая мысль концептуально оформилась. Таково основное антропологическое произведение Феодорита Кирского "О природе человека", дополняемое отдельными местами ряда других его работ[25]. Различие предпосылок и установок (об этом речь впереди) определило альтернативность решений многих антропологических вопросов антиохийским богословием, с одной стороны, и александрийско-каппадокийским – с другой. Отсюда анализ становления православной антропологии не может не заключать сопоставления как точек зрения этих школ, так и исканий антропологической мысли на христианском Востоке и Западе. Разумеется, общая картина формирования христианской антропологии может предстать наиболее выпукло при сопоставлении альтернативных точек зрения на коренные проблемы человековедения, вокруг которых концентрировалась богословско-философская мысль эпохи. Этими проблемами, как мы видели, были последовательно сменяющие друг друга состояния человеческой природы: первоначальное, настоящее и будущее. Данной установкой определяется порядок дальнейшего изложения.

КОНЦЕПЦИИ АНТРОПОГЕНЕЗА КЛАССИЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКИ

Генезис человека был исходным пунктом патристического человековедения. Для всех христианских писателей природа живого существа представала уже предопределенной в акте творения и полностью соответствующей своему предназначению. Суть же спасения человека понималась не иначе как достижение того состояния, которое было задано в первоначальном акте творения. Именно в связи с этим человек мог выступать в процессе собственного спасения не только объектом действия божественной благодати, но и партнером Бога. Общим убеждением было также положение о том, что человек есть высшее творение Бога, завершившее собой весь процесс миротворения. Последнее обстоятельство обязывает предпослать анализу патристического антропогенеза хотя бы краткое повествование о том как богословы изучаемого периода моделировали процесс миротворения (космогенез), на заключительном этапе которого был сотворен человек.

Патристическая картина мира формировалась посредством соединения библейских космогонических сказаний с греческой, главным образом платоновской, философией. Это соединение означало в основном подгонку друг к другу разнородных мировоззренческих принципов, принадлежавших различным культурным регионам и культурно-историческим традициям, и в частности сочетание такого принципа иудео-христиан-

ского теизма как сотворение мира духовным Абсолютом из "ничего" (идеи чуждой античной культуре) с платоно-неоплатоническим принципом иерархического истолкования структуры бытия посредством выведения низших его ступеней из высших. В философском обосновании библейской картины миротворения христианские мыслители как на Востоке в лице Александрийской школы и каппадокийского кружка, так и на Западе в лице Августина, исходили из платоновского учения об идеях, устраняя те из его положений, которые оказывались несовместимыми с принципами теизма[26], существенно дополняя его элементами аристотелевской диалектики сущности и явления. Последние положены в основу учения каппадокийцев о сущности и лицах христианской Троицы, воспринятого и на Западе и оказавшего влияние на формирование христианской антропологии и, как увидим, антропогенеза в частности. Однако общую сюжетную линию христианских повествований о сотворении Богом мира составил библейский рассказ о шести днях творения. Поэтому эти повествования получили общее наименование "Шестодневов", первым в ряду которых оказался трактат на эту тему Василия Кессарийского, руководителя каппадокийского кружка. Процесс сплавления библейского космогенеза с античным миропониманием занял ряд веков напряженной работы богословской мысли. Эта работа имела своего предшественника в лице иудейского философа Филона, жившего на рубеже нашей эры в Александрии.

Главное приобретение христианства из филоновского богословского и философского наследия – учение о Логосе. Логос Филона, отождествленный с Христом, перекочевал (не без серьезной коррекции) в христианское богословие (о чем свидетельствует уже текст Евангелия от Иоанна[27]), утверждая в нем принцип духовного истолкования Библии, подчеркивая необходимость соединения религиозной веры с философией. Общим местом христианского космогенеза с доникейских времен стало аллегорическое истолкование первых слов Библии: "Вначале сотворил Бог небо и землю" (Быт., I, 1). Следуя платоно-филоновской традиции христианские богословы объявляют (это первым сделал Ориген) библейское "небо" совокупностью духовных сущностей, созданных первоначально Богом, а "землю" – той материей, из которой Бог создал позже мир своим словом. Стремление к соединению платоновских спиритуалистических представлений о мире с библейским натуралистическим космогенезом привело православную ортодоксию к выработке концепции двукратного творения мира. Решающий вклад в ее разработку внесли каппадокийцы, особенно Василий Великий своим "Шестодневом"

Концепция двукратного творения явилась компромиссом между двумя типами истолкования библейского космогенеза: аллегорического, которого придерживались богословы Александрийской школы (Климент, Ориген, Афанасий Великий) и буквального, сторонниками которого были представители Сирийских богословских школ (Ефрем Сирин, Иоанн Златоуст, Феодорит Кирский). Центральным пунктом космогенеза александрийцев была идея мгновенного творения, сводимого ими к созданию Богом одновременно всех родов и видов духовных сущностей, часть из которых составили в дальнейшем основу материальных объектов в ре-

зультате собственного тяготения к материи[28]. Такое решение было удобно тем, что снимало с Бога ответственность за наличие у живых существ, в том числе и у человека, тела, рассматриваемого платонизмом как источник греха и смерти, а так же и социального неравенства между людьми, объясняя это злоупотреблением духами своей свободой, повлекшего разную степень отпадения их от Бога[29]. Но такой космогенез был неудобен для церкви и своим неприкрытым аллегоризмом, вызывавшим всегда опасения, а также дуализмом, мешавшим церкви освятить мир, плоть, государство как благие творения Бога; своим спиритуализмом, ведущим к отрицанию идеи воскресения мертвых – важнейшего устоя церковной сотериологии; наконец, своей производностью от мистического понимания спасения, которое всегда могло быть обращено противниками церкви на отрицание церковной благодати. В связи с этим сирийские богословы, настаивая на буквальном понимании библейского шестоднева, отвергали и идею мгновенного творения[30], исходившую из постулата платонизма о раздельном существовании духовной и материальной природ и о возможном личностном соединении их. Сирийские же богословы исходили больше не из Платона, а из Аристотеля, не допускавшего раздельного существования материального и духовного, считая их двумя аспектами одной и той же реальности. Из этой мировоззренческой позиции вытекало отрицание личностного объединения двух природ, так как каждая из них считалась личностной. Александрийская позиция была чревата монофизитскими выводами, т.е. вела к заключению о том, что Христос имеет одну природу[31]. Такие выводы подрывали надежды на спасение верой в Богочеловека Иисуса Христа и решительно отвергались церковным правоверием. В то же время подход сирийцев к человеку как целостному существу позволял им строить реалистическую сотериологию на основе представлений о реальных наградах и наказаниях реальному человеку после смерти и воскресения из мертвых. Вменение поступков, в полной мере возможное по отношению к целостному человеку, служило сирийцам основой формирования христианской доктрины как строгого нравственного мировоззрения, что как нельзя более соответствовало потребности становления государственной религии в качестве социально-этического регулятора.

Преследуя цель консолидации церкви, каппадокийцы широко использовали как буквальную, так и аллегорическую экзегезу. Они включили в свою богословскую систему те вероучительные элементы, которые, по их мнению, служили выработке единого церковного учения, взяв их из идейного арсенала ведущих в то время восточнохристианских богословских школ. Так возникла и их концепция двукратного творения мира, в соответствии с которой Бог вначале мгновенно создал "небо", т.е. духовные субстанции вещей и другие элементы мира "невидимого", а также "землю", т.е. первичную материю. Таким образом, в результате первого акта творения возникли своего рода заготовки, из которых Бог позже, во втором акте творил вселенную в течение шести дней, закончив все дело творения созданием человека. Василий Великий, примиряя александрийскую концепцию мгновенного совместного творения мира с мнением сирийцев о различении шести дней творения, предпослал своему

изложению библейского шестоднева рассуждение о домирном происхождении "разумных природ"[32] и утверждение о том, что "мир сотворен весь сразу без времени, волей Божией, когда сказано: *в начале Бог* сотворил..." (Беседа 1 на Шестоднев, 6). Аналогичные трактовки миротворению дали и другие каппадокийцы. Так, по мнению Григория Богослова: " Бог измышляет прежде всего ангельские небесные силы, и мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом... Поскольку же первые твари были Ему благоугодны: то измышляет другой мир – вещественный и видимый; и это есть стройный состав неба, земли и того, что между ними"[33]. Григорий Нисский, восторженно отзываясь об изложении процесса миротворения Василием Великим[34], присоединяется к идее двукратного творения, различая в нем два момента: 1) мгновенное создание всех сил и потенций бытия и 2) постепенное осуществление этих потенций в течение шести дней по вложенным в них законам. Любопытна попытка Григория обосновать при этом идею сотворения Богом из "ничего" первоматерии. Стремясь объяснить происхождение вещественного из невещественного, Григорий сводит материю к совокупности качеств, каждое из которых само по себе чистое понятие, наше умопредставление. В результате создание материи выглядит следующим образом: Бог творит качества как духовные начала, а их совокупность и есть материальный мир[35].

Концепция двукратного творения разделялась многими восточнохристианскими авторитетами; некоторые из них допускали, что между первым и вторым актами творения был огромный перерыв во времени, в котором происходили процессы возникновения вселенной, завершившиеся напоследок актом шестидневного творения. Кроме того, отдельные отцы церкви – на Востоке Григорий Нисский, на Западе Августин, а позже Петр Ломбард и Фома Аквинский – высказывались о днях творения и таким образом, что эти высказывания можно принять за трактовку дней творения как больших периодов. Это позволяет современным истолкователям библейского космогенеза обнаруживать в нем идеи эволюционного происхождения мира, а указанных отцов церкви рассматривать в качестве предшественников современного "христианского эволюционизма"[36]. Концепция двухкратного творения была воспринята церковью и нашла свое (хотя и предельно абстрактное) выражение в Символе веры, в его константинопольской (окончательно) редакции (381 г.), осуществленной при определяющем влиянии каппадокийского богословия[37]. Являясь в своем общем виде достоянием как западного, так и восточного христианства, эта концепция конфессионально варьируется: своеобразие условий, в которых складывались и функционировали католицизм и православие, проявляет себя и в различиях трактовок миротворения. В наибольшей мере это обнаруживается в решении вопроса об источнике идей-образцов вещей, созданных Богом.

В православии постепенно сложилось учение о божественных энергиях как непосредственном источнике идей-архетипов, или духовных образцов вещей, сотворенных Богом. В результате характеристика Бога была расширена: к общехристианскому учению о природе (сущности) и ипостасях Бога православие добавило концепцию божественных энергий,

которой в католицизме нет[38]. В соответствии с нею православное богословие различает в Боге: единую природу (сущность) три ипостаси (лица) и природные энергии. Природа и энергии Бога – это два "различных модуса Божественного бытия – в сущности и вне сущности"[39]. Энергии не суть элементы Троицы, они ее проявления, или ее атрибуты – свойства, раскрывающиеся, по Дионисию Ариопагиту, в таких именах Бога как Премудрость, Жизнь, Сила, Правосудие, Любовь, Бытие и многих других. Бог создал все своими энергиями, которые "сами по себе суть отношения между Богом и тварным бытием, но они вступают в отношение с тем, что не есть Бог, которое по воле Божией и приводит к бытию"[40]. Бог таким образом присутствует во всем, приходя посредством идей, заключенных в энергиях, в соприкосновение с миром вещей. Однако с миром Бог соприкасается не своим существом, а подобно аристотелевскому "движущему неподвижному"[41] лишь своей энергией, лежащей, так сказать, на внешней границе его бытия. Это представление о Боге-творце предполагает, что у каждой вещи имеется идея, образец, являющийся ее причиной, придающий ей сущность и выступающий ее целью. Учение об энергиях, выражая специфику православного понимания божественной благодати, составило догматическую основу православной мистики. И "именно необходимость догматически обосновать возможность соединения с Богом принудила, по заключению Лосского, Восточную Церковь сформулировать учение о реальном различении Божественной сущности и энергий"[42]. Только введя в богословие в итоге паламитских споров (XIV в.) учение о божественных энергиях православие подвело богословский фундамент под свою мистическую сотериологию. Важнейшими положениями последней стали следующие богословские постулаты: а) все сотворено энергиями Бога, чтобы через них все могло соединиться с Богом; б) получая энергии – дар Бога, Святым духом нам сообщаемые, мы становимся обителью Божественной Троицы и имеем способность к обожению[43]. Таким образом, через концепцию божественных энергий как источника идей-волений Бога о мире реализуется такая общая особенность православия как мистицизм. Очевидно, будучи обоснованием православной мистики, эта концепция берет свои социальные истоки в тех же общественных условиях и традициях византийского общества, которые определили православие в качестве мистической разновидности христианства. Ее выдвижение и последующая, вплоть до наших дней, защита имеют и гносеологические соображения. А именно: располагая идеи вещей не в сущности Бога, а в его энергиях, т.е. в том, по словам Лосского, "что сущности последствует", православие четко разграничивает Бога от мира (и в частности рождение Бога Сына от сотворения мира Богом), делая сущность Бога непроявляемой в мире и, следовательно, непознаваемой через познание материального мира. Познаваемыми признаются лишь проявления в мире божественных энергий, а не божественной сущности. Тем самым получает богословское обоснование гносеологический принцип мистического православия – апофатизм. Следовательно, выведение идей тварных вещей не из природы, а из энергий Бога, отказ видеть в "действованиях Бога" его сущность призваны ограничить так называемое естественное

богословие, исходящее из возможности постижения Бога через изучение созданного им мира. Отсюда и полемика православных мистиков с томизмом и восточным софианством, заключающих идеи вещей в природу Бога. Характерно, что по этому поводу православная ортодоксия обвинила софиолога С.Н. Булгакова в том, что он впал в ересь гностицизма, который непостижимое в природе Бога заполнял философскими построениями, "придавая невидимому и безобразному бытию (т.е. Богу. – *Ю.Ч.*) воображаемые чувственные образы[44], стремясь постигнуть Бога интеллектом. А это как раз и не приемлет апофатическая традиция православия. Не отвергая в принципе естественное богословие (последнее равнялось бы абсолютному иррационализму), православная традиция противопоставляет ему непосредственное постижение Бога святыми в мистическом созерцании, в процессе которого Бог является им в своих нетварных энергиях, в сиянии Своего Божественного Лица.

На почве платоновского учения об идеях христианское богословие переосмыслило и библейские мифы о сотворении человека. Различие воззрений Востока и Запада (а внутри конфессий различие между мистикой и схоластикой) выступает наиболее рельефно именно в учении о происхождении и первоначальном состоянии человека. Общим является признание, что Бог есть творец всех людей, а первый человек – родоначальник и прототип всего человечества. Все остальное и, в частности, объект и субъект творения понимаются по-разному, в соответствии с тем, как конфессией или направлением трактуется спасение (назначение) человека. Эта детерминированность сотериологией – еще одна общая черта различных вариантов христианского антропогенеза, который варьируется потому, что христианские представления о спасении сами неоднозначны, видоизменяются в связи с неодинаковостью жизненных условий своих носителей.

Западное христианство, формировавшееся под влиянием римской юридической культуры и исходившее из абсолютного значения в спасении церковной благодати, тяготело к реалистической сотериологии и соответствующим ей натуралистическим представлениям о человеке, в том числе и о его происхождении. Значение самого христианства на Западе усматривалось "в возвышении, при содействии высшей божественной силы, собственно человеческой природы на степень истинно человеческого достоинства"[45], так как понятие о самом Боге как идеале человека составлялось на основании познания человеком самого себя. Человек в отношениях с Богом выступает здесь как целостное духовно-чувственное существо, индивидуальное Я, открытое воздействию как Бога, так и мира, развивающее содержание своей жизни из глубин своего существа. Эта жизнь имеет нормальное направление, когда согласуется с волей абсолютного существа – Бога, воля которого есть не только закон, направляющий волю конечных существ, но и движущая сила, повышающая их энергию. Отказ следовать этой воле ведет к разладу во внутренней жизни и внешних отношениях индивида. Реальное духовно-чувственное существо в его данном "эмпирическом" состоянии – исходный пункт западных представлений как о будущем, блаженном, так и о "первозданном" состоянии человека и о его назначении. Это и естественно, ибо в центр

всего духовного осмысления человека (как и мира в целом) было поставлено достижение вечного блаженного существования именно данного реально существующего человека. Августин, реализуя этот подход, перевел основные категории античной диалектики "сущее – несущее" на язык экзистенциалистских понятий "существующее – несуществующее", отождествив "сущность" с "существованием" и с Богом – источником всякого бытия и всякой сущности[46]. Проблема бытия и небытия ощущалась в век Августина особенно остро на западе Европы, в условиях крушения Римской империи под ударами варваров, перед лицом "умирания" древней цивилизации, когда казалось, что все сущее ввергнуто в процесс неостановимого изменения и разрушения. Стремление избежать всюду подстерегающее небытие и смерть, обретя надежную гавань в Бытии, Абсолютном, – таков основной мотив знаменитой "Исповеди" Августина. Отражая общественные настроения, Августин обосновал богословски жизнь как величайшую ценность – дар Бога и рассматривал смерть как величайшее зло, которое не Богом создано, а является следствием грехопадения сотворенных Богом существ, наказанием за их противление Богу. В своих пространных рассуждениях на эту тему он исходил из того, что "всякого рода жизнь составляет некоторое добро"[47]. Отталкиваясь от инстинкта жизни, свойственного всему живому: "нет никого, кто не желал бы существовать"[48], он делал вывод, что для людей естественно предпочитать жизнь небытию, хотя бы она и была исполненной бедствий[49]. И подлинная жизнь, по Августину, это жизнь вечная (Бог создал человека потенциально способным к бессмертию[50]), мудрая (человек в отличие от животных наделен любовью и способностью к знанию [51]) и блаженная. "Счастье и блаженная жизнь всегда казались ему пределом всех желаний и последнею целью всех усилий", – писал об Августине один из многочисленных исследователей его жизни и творчества. "Эта ненасытимая жажда бытия и наслаждений... служит основной идеей всей его жизни, развития и философии. Его жизнь представляет собою сначала мучительные поиски счастья, потом спокойное обладание им в предчувствии блаженной вечности. Его философия есть учение о благе, обеспечивающем это блаженство, о благе высшем и о благах средних и низших, о познании относительной ценности благ, о вечном бытии высшего блага и происхождении благ низших, об отпадении от блага и возвращении к нему"[52]. Эта внутренняя ориентация послужила, очевидно, психологической предпосылкой перехода Августина на почву реалистической сотериологии "народной веры" с ее убеждением, что к бессмертию и воздаянию предназначен весь человек, все его части, в том числе и тело, что свидетельствуется воплощением Бога Сына в тело человека и его воскресением в теле[53]. Антропологический вывод, делаемый Августином из этого убеждения, следующий: нормальная жизнь есть жизнь души в собственном теле, смерть же человека есть не что иное, как разделение души с телом[54]. Вечная и блаженная жизнь праведников, как и жизнь греческих богов, – это, по выражению Августина, "неразрушимая жизнь", т.е. вечное общение с телами..."[55]. Такая "неразрушимая жизнь" была обещана Богом Адаму и Еве, которые вечно бы благоденствовали в собственных телах, если бы

не нарушили волю Бога и не утратили в связи с этим его благодать – источник бессмертия[56]. Аналогичная жизнь ожидает праведников после Страшного Суда и воскресения мертвых.

Будущие блаженства, обещанные Августином праведникам, предполагают воскресение их в собственных телах и дальнейшее функционирование их телесно-чувственных организмов, превращенных божественной благодатью в нетленные. Божественная жизнь праведников[57], отличаясь от здешней, сохраняет тем не менее черты земного существования: тела блаженных стали "духовными" не потому, что превратились в дух, а потому, что отдают себя в "подчинение духу", сохраняют свой вид (но избавляются от уродств, если они имелись при жизни), различие полов, способность (но не необходимость) употреблять пищу[58]; цветущий возраст (33-х или 30 лет). Подобные представления о будущем идеальном состоянии и жизнедеятельности избранных приводили Августина к заключению о недопустимости сведéния человека к его духовной основе – душе, как это делали платоники. Августин, во многом следуя платонизму, тем не менее остро полемизирует с его последователями в оценке человеческого тела, его воскресении и принятии им воздаяния. Упрекая платоников в снобизме и высокомерном отказе присоединиться к народной вере в реально телесное воздаяние[59], Августин пытается, используя аргументы здравого смысла и авторитет Писания, опровергнуть те их постулаты, которые не согласуются с его главной сотериологической посылкой о воскресении мертвых и вечном существовании (в раю или в аду) в собственных телах всех людей. В числе атакованных оказываются следующие положения платонизма:

1. Люди сотворены не верховным божеством, а низшими богами[60];

2. Первоначально люди были духовными существами и облеклись в тела в результате грехопадения;

3. Тела суть темницы и камеры пыток для человеческих душ, данные им для наказания и исправления в земной жизни[61];

4. Не может быть вечным то, что получило начало и то, что составлено[62].

Три последние положения платонизма разделял и крупнейший мыслитель христианского Востока Ориген, за что подвергся со стороны Августина критике наряду с платониками. Этому, в частности, посвящена глава XXIII книги 11 Августинова "Града", которая так и называется "О заблуждении, в котором укоряется учение Оригена"[63]. Здесь, очевидно, находится начало той многовековой полемики по проблемам человека между христианским Западом и Востоком, которая никогда не прекращалась полностью, несмотря на громадное влияние Августина на весь процесс становления христианской, в том числе и православно-схоластической, антропологии.

Отвергая взгляды тех, кто считал творцом мира и человека низших (платоники) или злых (манихеи) богов. Августин призывал "просто верить в добрую и простую причину сотворения мира", считая, что "благой Бог сотворил благо и что то, что было после Бога, не было то же, что Бог; хотя было благом, которое могло быть сотворено только благим Богом"[64]. К числу благих творений принадлежит и человек,

притом не в качестве духа, как считали платоники и вслед за ними Ориген, а в виде телесно-духовного существа, у которого тело есть результат не грехопадения, а благого творения Бога[65]. " Человек не есть одно тело или одна душа, – утверждает Августин, – но состоит из души и тела. То верно, что душа не составляет всего человека, а лучшую часть человека, и тело не составляет всего человека, а низшую часть человека; когда же то и другое бывает соединено вместе, называется человеком"[66]. Заимствуя у неоплатоников данное понимание человека как "единство без смешения" души и тела, а сущности человека как "души, использующей тело"[67], Августин вопреки платоникам, манихеям и гностикам реабилитирует человеческую плоть, идя в этом направлении значительно дальше своих христианских предшественников, таких, как Тертуллиан, Лактанций или Амвросий. Разумеется, реабилитация плоти у Августина все-таки неполная, так как подлинной плотью человека он считал тела, которые имели первозданные люди и будут иметь праведники после воскресения, а тело в настоящем греховном состоянии признавал оковами души[68], однако он всегда исходил из принципа единства души и тела, что отразилось на всей его антропологии. В частности, трактовка человека как целостного телесно-духовного существа, способного воспринять реальное воздаяние в виде телесных мучений или блаженств, определила натуралистические черты Августинова антропогенеза и соответствующий подход к библейским сказаниям о сотворении человека. Подробно процесс сотворения человека Августин излагает в двух последних главах тринадцатой книги "Града"[69]. В главе XXIII описывается сотворение телесной субстанции первозданного человека, а в последующей – оживотворение ее посредством наделения душой, обладающей разумом. При этом Августин ставит акцент не на богоподобии сотворенного человека, а на его телесности, подчеркивая, что тело Адам получил не духовное, а душевное, созданное "из праха земного или из грязи" и оживотворенное в результате вдуновения в него "душу живу" из уст божьих, так что "получивший известную форму прах стал душою живою"[70]. Свой антропогенез Августин всецело базирует на тех зарисовках, которые содержатся во второй главе книги Бытия, проходя по существу мимо концепции творения человека, заключенной в первой главе. Рассказ второй главы Августин дополняет определениями первого человека, данными апостолом Павлом в его первом послании к коринфянам (XV, 21–49), и сопровождает оговорками по поводу шокирующих антропоморфизмов в образе ветхозаветного Бога и натурализмов в описании сотворения Евы из ребра Адама, предлагая понимать эти места библейского текста не в прямом, а в переносном смысле[71]. Тем не менее Августинова трактовка библейского антропогенеза более буквальная, чем аллегорическая. Для этого вывода принципиально то, что Августин следует тому порядку творения, который указан в Библии: вначале творится тело человека[72], а обретение им души составляет второй акт творения. Еще более важно, что Августин не абстрагируется от библейского текста в общей оценке сотворенного Богом человеческого существа.

Созданный из праха земного и поселенный в земном раю первозданный человек Августина, предстает взятый сам по себе, в своей чистой

природе обыкновенным земным смертным человеком. Его блаженное состояние в раю можно представить, если удалить из настоящего бедственного существования все, что может нарушать его душевное и телесное благополучие, и предположить открытыми для него все источники чистых наслаждений, доступных для него ныне. Это душевное и телесное благополучие, в том числе способность к добродетели и к бессмертию, имеют своей предпосылкой у Августина не собственную природу человека, а божественную благодать, выступающую по отношению к природе человека внешним сверхъестественным фактором. Источник благодати один – благая воля и могущество Бога. На философскую аксиому античности: что возникло и составлено, не может быть вечным, Августин парирует: Бог может уничтожить тление в теле человека, которому Он дает бессмертие..."[73] и патетически вопрошает: "Разве Бог не настолько могуществен, насколько веруют христиане...?"[74]. В соответствии с волей Бога тело первого человека (в свою очередь созданного из ничего) и имевшее влечение к ничтожеству и небытию, "чрез древо жизни пребывало в цветущей юности..."[75]. Питаясь от этого источника божественной благодати, первые люди "если бы не согрешили, то никакою смертью не были бы отделены от своих тел, но одаренные за соблюдение повиновения бессмертием, вечно жили бы вместе с ними..."[76]. Первые люди не выдержали испытания на послушание Богу, нарушили его запрет и, отвратившись таким образом от него, тотчас лишились благодати, а вместе с ней способности к добродетели и к бессмертию. Благодать возвращается избранным, праведникам, отличающимся подвигом веры и богослужением. После воскресения из мертвых они будут облагодетельствованы более нежели первые люди и поэтому будут обладать большим бессмертием, чем Адам и Ева: в отличие от предоставленной (прародителям) возможности не умереть, они будут обладать невозможностью умереть. Как "сограждане святых ангелов, пребывающих в блаженной жизни" праведники, "так облекутся в тела духовные, что не будут более ни грешить, ни умирать. Бессмертие их, подобное ангельскому, не в состоянии будет уничтожить грех; природа же телесная, хотя и будет оставаться, но в ней уже совершенно не останется никакого тления или косности"[77].

Таким образом, вечная блаженная жизнь первоначально как возможность для первых людей, а позже. после воскресения мертвых, как форма существования избранных, есть всецело эффект действия божественной благодати, благой дар Бога людям. Благодать – это сверхъестественное дополнение к эмпирической природе человека, присоединяющаяся или отнимающаяся от нее. Адам с этой точки зрения в состоянии до падения был обыкновенным человеком, подкрепленным божественной благодатью. Он родоначальник человечества, от него произошли остальные люди. В то же время он образец и прототип, ибо в каждом из потомков воспроизводится его телесно-духовная структура и состояние природы, пораженной грехопадением[78]. Но Адам у Августина не есть вместилище душ будущих потомков, как представляется это православным мистикам, и не может служить идеальной моделью для возрождающегося человечества. Данный взгляд на соотношение сверхъестественной

благодати и "чистой" человеческой природы в условиях монополизации божественной благодати церковным институтом стал антропологическим обоснованием спасительной миссии церкви и, в частности, воинствующего лозунга Августина "Заставь войти!" Эта сторона антропологии Августина в дальнейшем развивалась в западной схоластике. Так, Ансельм Кентерберийский вслед за Августином все совершенство первобытного человека до падения, заключающееся в праведности и святости, относил к сверхъестественным благодатным действиям, а натуральное состояние человека само по себе не отличал от того, каким оно стало в результате грехопадения. Еще более рельефно значение благодати в метаморфозах человеческой природы выражено в системе Фомы Аквинского, исходившего уже из аристотелевской традиции истолкования человека как органического единства, в котором душа и тело не два субстанциональных начала (как у Августина), а форма и материя, две стороны одной реальности[79]

Православные мистики учат о человеческой природе и ее первоначальном состоянии иначе. Их сотериология строится на идее обожения человека и предполагает проникновение человеческого элемента божественным (в то время как западная, напомним, исходит из возвышения человеческой природы на достойную ее степень с помощью благодати). Благодаря этому проникновению и возможны приближение человека к Богу и их мистическое соединение. Конкретные пути и средства этого соединения разные направления православной мистики понимают по-своему, но непременным условием его все они (мистики) признают богоуподобление человека, руководствуясь непреложным правилом древних: подобное соединяется с подобным[80]. Обосновывая возможность для человека богоуподобления и представляя Бога в виде абсолютного духа, мистики неизбежно становятся на путь спиритуализации человека, усматривая его подлинную природу в духовном. Под этим углом зрения истолковывается ими и библейский антропогенез. Раскрывая мотивы спиритуализации антропогенеза, Григорий Нисский писал: "Если человек для того приходит в бытие, чтобы сделаться причастником божественных благ, то по необходимости устрояется таким, чтобы ему быть способным к участию в этих благах"[81]. "Устроение" человека всецело определяется целевой установкой, предназначением человека к будущему соединению с Богом, ибо, "чтобы сделаться причастником Божиим, совершенно необходимо в природе приобщающегося быть чему-либо сродному с тем, чего он приобщается. Поэтому-то Писание говорит, что человек сотворен по образу Божию, чтобы, как думаю, подобным взирать на подобное"[82]. Духовная природа человека, призванного к общению с Богом, должна была получить устройство, всецело приспособленное к этому. И таким подобием, по мнению Григория, обладала потенциально душа первосозданного человека в виде составляющей ее сущность способности мыслить и, следовательно, приобщаться к Богу, который сам есть ум и слово[83]. Другими словами, спиритуалистически понятому назначению человека и его будущему духовному блаженству непременно должен соответствовать спиритуалистически смоделированный космо- и антропогенез.

Спиритуализация человеческой природы в восточном богословии

имеет свою историю и связана с переосмыслением христианства на почве платонизма, осуществленного особенно широко Александрийской богословской школой. Выдающуюся роль в нем (этом переосмыслении) сыграл Ориген, создавший спиритуалистическую концепцию космо- и антропогенеза, сходную более с платоновской теорией идей, нежели с библейскими космогоническими сказаниями. Суть этой космогонической концепции, изложенной Оригеном в сочинении "De principüs" ("О началах")[84], заключается, говоря вкратце, в следующем. Существующий от вечности, неделимый, бестелесный, невидимый и неизменяемый, но вечно творящий Бог открывает себя первоначально в своем образе – Сыне, Логосе, являющемся первообразом, идеей идей по отношению к миру. При помощи Логоса божественная воля создает множество разумных невидимых и нематериальных духов, совершенно равных (иначе Бог был бы несправедлив), нравственно чистых и одинаково счастливых. Сотворенные всеблагим Богом и предназначенные к общению и единению с ним духи первоначально обладали всеми мыслимыми для твари совершенствами и как поставленные в ближайшее общение с Богом и чуждые всякого соприкосновения с грубым земным веществом были способны к истинному боговидению, составляющему смысл их существования. Но наделенные свободой воли духи не удержались на одинаковой ступени совершенства. Произошло охлаждение их любви к Богу (Добру) и они отпали от него, одни в большей, другие в меньшей степени. Предвидя эту ситуацию, Бог создал материю для наказания и очищения падших духов. Духи, менее всего отпавшие и в принципе устоявшие в преданности Богу, получили тончайшие светлые тела и составили небожителей, став ангелами или небесными светилами. Духи, более охладевшие и глубже павшие, стали человеческими душами и были заключены в человеческие тела. Наиболее глубоко павшие духи – дьявол и демоны получили мрачные формы сатанических тел и живут в преисподней. Безупречно воспользовался своею свободою только дух Иисуса Христа, который всегда пламенел высочайшей любовью к Богу, за что был соединен с божественным Логосом и избран орудием для обращения к Богу и других падших духов.

Люди, по Оригену, это особым образом ниспадшие духи, прошедшие в своем падении две ступени материализации: вначале духи, остывая, воплощаются в воздушные тела и становятся душами, позже души в связи с их тяготением к материи посылаются Богом для наказания (за это тяготение) и для исправления в грубые человеческие тела, являющиеся для них лишь временными вместилищами. Подлинное назначение души состоит в том, чтобы преодолеть тяготение к материи, вернуться на небесную родину и устремиться к Богу, что вполне возможно, ибо "душа в случае восстановления и исправления снова сделается духом умом" Душа способна на "развоплощение" и должна к нему стремиться. Как видно, устоем спиритуализированной антропологии Оригена явилась широко распространенная в античном мире идея предсуществования духовного начала. Реальному земному человеку у Оригена предшествует первоначально идеальная духовная сущность, точнее, идея Бога о человеке, его, так сказать, идеальная модель, которая позже благодаря

отклонению от своего первоначального назначения превращается в душу, существующую уже реально, благодаря воплощению в эфирную материю, но пребывающую неопределенное время вне человеческого тела. Душа человека, настаивал Ориген, подобно душам и других существ, "не сотворена вместе с телами, но вселена извне"[86]. Предсуществовавшая где-то душа, будучи ниспослана в соответствующее ей человеческое тело, обрекается на пребывание в нем как в некоей темнице, а ее эфирное тело превращается в оболочку человеческой плоти. Индивидуализация душ, начатая в небесных сферах в результате неодинакового удаления духов от Бога и погружения в душу, завершается на земле, где души приобретают форму, соответствующую телу, в которое вселяются, и получают особую печать, благодаря чему души различаются между собой. Живя здесь, на земле, человек вспоминает о своей небесной родине и былой лучшей жизни. Все эти мысли, заимствованные Оригеном из философии Платона, не согласовывались с библейскими текстами (хотя Ориген и пытался доказать обратное), что в решающей мере предопределило в целом отрицательное отношение церкви к антропологии Оригена, которое возникло в ней несмотря на громадную роль этого мыслителя в формировании христианского богословия и сохранение за ним имени великого учителя церкви. Концепция трансцендентного происхождения человеческих душ в то же время импонировала формировавшейся церковной сотериологии, исходившей из идеи о загробном существовании души и посмертном индивидуальном воздаянии, шедшей на смену актуальной эсхатологии. Превращение спиритуализма Оригена в одну из составляющих мировоззрения церкви (его мистического направления) произошло благодаря, главным образом, богословской деятельности каппадокийцев, выработавших более приемлемый для церкви синтез библейской мифологии с греческой философией (в лице неоплатонизма и аристотелизма), отбросивших "крайности" оригенизма и сохранивших из наследия Оригена все, что можно было сохранить, не вступая в открытый конфликт с церковной верой. Трактуя антропогенез во многом по-оригеновски, каппадокийцы соединили аллегорическую интерпретацию сказания из первой главы книги Бытия о сотворении человека по образу и подобию Бога (стихи 26–27) с буквальным истолкованием рассказа второй главы о сотворении Адама из праха земного и Евы из ребра прародителя (стихи 7 и 20–25). Тем самым спиритуалистическое понимание антропогенеза мистиками смыкалось с натуралистическим его пониманием массовым религиозным сознанием. В каппадокийском богословии наиболее обстоятельное изложение антропогенеза принадлежит Василию Великому и его брату Григорию Нисскому. Их воззрения во многом либо идентичны, либо близки. В основе их антропогенеза лежит сотериологическая интуиция неоплатоников, которые обожение человека ограничивают сферой духа, а блаженство души с Богом не связывали с телом, рассматривая его узами для души. Вспомним, что Августин отказался следовать за неоплатониками именно в этом пункте: оставался на почве церковной веры, отвечая на вопросы о воскресении мертвых и полноценном вечном блаженстве в теле. Натуралистический подход к первоначальному и спасенному состоянию человека позволил Августину

оценить природу праведников, удостоившихся вечного блаженства, как более совершенную по сравнению с природой первых людей до их падения. Иначе решали эту проблему восточные мистики, в том числе каппадокийцы. Рассматривая спасение как духовное возрождение, они видели в нем возвращение человека в свое первоначальное состояние, обретение им той природы, которую он имел, выйдя из рук всесовершенного Творца. Каппадокийцы, как и Ориген, руководствовались при этом методологическими принципами древних: "подлинное бытие неизменяемо" и поэтому "все возвращается на круги свои". В связи с этим возрождение (воскресение), с их точки зрения, есть не что иное, как возвращение к ангелоподобному, бесстрастному состоянию существ, живущих на небе[87]. Выводя суждения о подлинной сущности человека из представлений о Боге как всесовершенном существе, каппадокийцы делали умозрительный вывод о том, что и человек в своем первозданном виде должен был обладать всеми совершенствами, какие только мысленно возможны для сотворенных Богом существ. Исходной точкой этих суждений служил библейский текст: "Сотворим человека по образу нашему и по подобию" (Быт. 1, 26). Однако богоподобными достоинствами человек мог всецело обладать, находясь в доэмпирическом, умопостигаемом, идеальном состоянии, которое, пользуясь современной терминологией, следует определить как модель человека в уме Бога. Данное умозрение вылилось у Григория Нисского в идею идеального человека, а сотворение человека предстало в его рассуждениях как событие из двух актов: создание идеального человека с чертами чистейшего образа Бога и создание эмпирического человека, наделенного как чертами божественного бытия, так и свойствами животной природы. Посвящая дальнейшее изложение Григориеву антропогенезу, начнем его с перечисления тех общих идейных посылок, которые определили его специфику.

Концепция антропогенеза Григория Нисского по своему основному замыслу вполне укладывается в общую схему каппадокийского богословия, синтезировавшего взгляды различных богословских школ, и представляет собой симбиоз оригеновских умозрений на эту тему с умонастроениями верующей массы. При этом Григорий, являясь наиболее философской головой в числе "великих каппадокийцев", значительно удалялся от утверждающихся в церкви представлений, оказываясь в полете фантазии на грани ереси. Причиной тому был не недостаток религиозной ревности, а, скорее, аристократизм происхождения и давление духовных традиций окружавшей его среды. Как бы то ни было Григорий оставался в главном, в сотериологических исканиях на почве спиритуализма оригеновского типа: "...непосредственное (созерцательное) познание божеского естества и свободное усвоение проистекающих от него духовных благ – вот, по мнению Григория, истинное назначение и высшая цель, к осуществлению которой призван человек"[88]. Эта позиция определила спиритуализацию Григориева антропогенеза: унаследовав от Плотина стремление к богоуподоблению, Григорий самой логикой сотериологической конструкции вынужден был следовать за Оригеном и подобно ему выводить первобытное состояние человека из представлений о Боге как всесовершенном духовном существе и

из представлений о назначении человека к общению и соединению с ним.

Это следование не было простым повторением произвольных умозаключений Оригена. Григорий отказался от теории предсуществования душ, которая в корне противоречила сотериологическим чаяниям христиан о личностном воздаянии, и осудил Оригена за то, что тот следовал этой теории. В то же время, разделяя вместе с Оригеном неоплатонический принцип богоуподобления, Григорий перенес черты, какими изображал Ориген первозданный мир духов, на человеческую душу. Воплощением этих черт и является идеальный человек Григория, образ которого сформировался у него под влиянием не только Оригена, но и его отдаленного предшественника – Филона Александрийского, соединявшего библейскую формулу "образа и подобия" с платоновским учением об идеях.

Исходя из платонизма, Филон ввел понятие об идеальном человеке, который есть прообраз, идея реального человека. Идеальный человек создан Богом по собственному образу и подобию. Позже в соответствии с этой идеей создан из праха земного реальный человек – Адам. Последний совершенно отличен от идеального образца: он чувствен, составлен из души и тела, по природе смертен, мужчина или женщина, в то время как образец чисто духовен, бесплотен, по природе бессмертен, ни мужчина, ни женщина[89] Расходясь с Филоном в ряде существенных деталей (об этом дальше), Григорий сохраняет общую схему двукратного творения человека: "...одно уподобляемое естеству Божественному, другое разделяемое на различные полы"[90]. В итоге двух актов творения произошли бестелесные ангелоподобные человеческие существа, пребывающие в небесных сферах. И лишь после того, как прародители предпочли общению с Богом вещественное удовольствие, Бог, содействуя им в этом стремлении, облек их в вещественные тела с их чувственно-животными потребностями. Рассказ об этом завершающем устройстве человека Григорий основывает на библейском тексте о наделении Адама и Евы после падения кожаными одеждами (Быт. 3,21). По мнению Григория, получение этих одежд символизирует получение Адамом и Евой по падению реальной человеческой плоти[91].

Трактовка происхождения человека как духовно-телесного существа сочетается у Григория с традиционным напоминанием ветхозаветного текста на эту тему: "...взяв прах от земли, создал Бог человека (Быт. 2,7); и собственным Своим вдуновением сообщил созданию жизнь..."[92]. Как Григорий примиряет эти явно противоречивые трактовки, мы увидим при более тщательном рассмотрении его концепции антропогенеза, состоящей из трех основных частей: две первые составляет описание двух уже названных актов творения, третью – характеристика завершающего этапа формирования человеческой природы в связи с падением прародителей и заключение их в телесные оболочки, позволившие Адаму и Еве стать биологической реальностью. В этой последовательности мы и остановимся на концепции Григория Нисского о происхождении человека, ряд положений которой находится в идейном арсенале современной церкви и квалифицируется ею как выражение специфически православной точки зрения.

Поводом говорить о двух моментах в творении человека Григорий избрал двукратное повторение слова "сотворил" в библейском тексте: "И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их" (Быт. 1,27). По его мнению, первая часть этой фразы обозначает первый и в то же время законченный акт возникновения чистой идеи человека. Слова же "мужчину и женщину сотворил их" выражают другой творческий акт, ибо разделение на полы не свойственно природе Бога, по образу которого создан человек первым актом[93]. Дескать, возникшая в первом акте идея человека получила свою реализацию во втором с определенным отклонением от первообраза.

Под идеей человека, запечатлевшей образ Бога, Григорий разумел идеальную модель не отдельной личности, а всей совокупности человеческого рода; именно ему Бог сообщил свой образ, приступая к творению человека. Усматривая образ Бога прежде всего в уме, Григорий утверждает, что им наделены все люди: как являвшиеся, так и те, которые явятся в мир. "Не в части естества образ и не в ком-либо одном... но на весь род равно простирается... а признаком сему то, что всем равно дарован ум, все имеют способность размышлять, наперед обдумывать и все прочее, чем изображается Божественное естество в созданном по образу Его. Одинаково имеют сие, и явленный при первом устроении мира человек, и тот, который будет при скончании вселенной; они равно носят в себе образ Божий"[94]. Настаивая на том, что Адам вмещал всю природу человеческую, Григорий различал человека абстрактного, т.е. совокупную родовую природу человечества и первого конкретного человека Адама: "...по образу сотворен человек – это всецелое естество: эта богоподобная тварь; и по образу сотворена всемогущею Премудростью не часть целого (т.е. человечества), но вся в совокупности полнота естества"[95]. В умозрении Григория они соотносились как общее и конкретное, сущность и явление. Как индивидуум Адам не мог быть полным отражением образа Бога, являющегося достоянием всего человечества. Это не означает, что, по мнению Григория, все человечество было создано в результате первого акта творения. Нет, человечество как объект первого творения, по его представлению, существовало пока лишь в потенции.

Запечатленный в Адаме образ божий предстает не его личным достоянием, а даром ему как родоначальнику всего человечества, даром, который Адам как человек эмпирический не мог отразить в себе в полном объеме и чистоте. Последнее обстоятельство и служит в рассуждениях Григория основанием для разделения творения человека на два акта. Но оно носит чисто логический, формальный характер, ибо Григорий не разделяет эти акты хронологически. Идеальный человек Григория – это пересаженное в голову Бога идеализированное понятие "человек" – по его же мнению, в действительности не существовал. А разграничение актов творения есть не что иное, как умозрительное отделение божественной идеи человечества от ее реализации, в которой идея подверглась перемене, не будучи реализованной ранее. Но как появление идеи чистой человеческой природы, так и перемена ее в эмпирическую, происшедшая в самом божественном плане, – события одновременные,

они произошли в одно мгновение в самом начале миротворения, в рамках того события, которое в Библии, по мнению каппадокийцев, определяется словами: "Вначале совторил Бог небо и землю" (Быт. 1,1). Так что явившийся на свет первый человек уже совмещал в себе высшие богоподобные элементы со свойствами низшей, животной природы.

Перемену в божественном плане, т.е. разделение на полы Григорий объясняет тем, что Бог, предуразумевая силою предвидения, к чему склонно движение человеческого произвола по самоуправству и самовластию (поскольку знал будущее), изобретает для образа различие мужского и женского пола, которое не имеет никакого отношения к Божественному первообразу, но присвоено естеству бессловесному. Придавая первоначально богоподобной природе человека черты животности, Бог приводил ее в соответствие с теми условиями существования, в которых человек по собственному же произволу должен был оказаться в результате грехопадения и облечения в тело. Заботой Бога было продолжение рода человеческого, ибо после падения люди утрачивали способ размножения подобный ангельскому. "Поскольку Он предусмотрел, что свободная воля человека не пойдет прямым путем к прекрасному и потому отпадает от ангелоподобной жизни, – то, чтобы не сократилось число душ человеческих, утратив тот способ, каким ангелы возросли до множества, приготовляет соответственный для падших, скотский способ размножения путем взаимного преемства..."[96]. Разделение на полы и "скотский способ размножения", по мнению философски мыслящего Григория, были чреваты для человеческой природы разделением и смертью. Чтобы снять обвинение за это зло с Бога, который, по Григорию, есть совокупность всяческих благ, он неизменно подчеркивает всецелую ответственность человека за грех.

Эти утонченные аргументы не делают теодицею Григория убедительной. Ее неубедительность не столько в формально-логической несостоятельности в связи с тем, что в ней следствие (разделение на полы) предшествует причине (грехопадение прародителей), сколько в том сущностном моменте, что нежелательные метаморфозы человеческой природы произошли в самом плане всеблагого Бога. С этой точки зрения она уступает теодицеи Оригена, в соответствии с которой материализация чистых духов и на этой основе деформация их природы произошли вне и независимо от Бога, без его скрытой или явной поддержки. Однако в нашу задачу не входит анализ логической достаточности богословских антропологических конструкций, ибо не ею определяется их содержание и социальная значимость, а тем миро- и самоощущением, выражением которого они являются. В то же время нельзя пройти мимо этого момента, когда речь идет о взглядах Григория Нисского на антропогенез: теодиция – важнейший аспект этих взглядов, ибо представления о первозданном человеке, воплотившем природу человечества как целого, Григорий выводил из собственных умозрений на неизменную и бесстрастную, по его мнению, природу Бога. А это требовало, в частности, мыслить человека в его допадшем (невинном) состоянии существом, "бесстрастным по природе", не обремененным оболочкой вещественной телесности.

У Григория нет целостной характеристики первозданного человека –

объекта второго акта творения, имеются лишь отдельные высказывания на сей счет. Кроме того, есть замечания о состоянии людей после всеобщего воскресения, могущие быть комментариями к его воззрениям на первобытную природу человека, ибо как допадшее, так и воскресшее состояния человеческой природы у Григория, как было отмечено, идентичны. Из этих разрозненных высказываний, которые сам Григорий называет "некими догадками и предположениями", его первозданный человек до падения предстает в следующем виде. Созданный одновременно со всем человечеством в первом акте мгновенного творения Адам стал первым воплощением образа Бога в реальном человеке, и как таковой он первым явлен, а не сотворен. Будучи первоявленным человеком, Адам заключал в себе в виде потенций или зародышей всю совокупность отдельных людей, являющихся в мир в назначенный срок путем преемственного рождения. Наиболее общей и часто встречаемой у Григория характеристикой невинного Адама является указание на его ангелоподобие, которое предполагает как сходство, так и различия умопредставляемого первочеловека с умопредставляемыми небожителями. Люди, как и ангелы, по мнению Григория, имеют одно и то же призвание к общению с Богом и наслаждению духовными благами от его созерцания. А в связи с тем, что в общение с Богом могут вступать лишь существа, сходные с ним по своей природе, т.е. свободные от связи с грубым веществом, то как ангелы, так и люди в своем первоначальном, допадшем состоянии представлялись Григорию чистыми духами, свободными от телесной оболочки. Считая тело "темницей" духа и источником чувственно-животных побуждений и отправлений, Григорий исключал его из идеальной природы человека.

Указанные соображения побуждали Григория изображать догреховное состояние человека как бесстрастное и бестелесное в отличие от нынешнего телесного и страстного. В "Слове к скорбящим о преставившихся..." Григорий говорит: "...если бы мы оставались теми, чем были от начала, то, конечно, не имели бы нужды в кожаной ризе (Быт. 3,21), так как освещало бы нас уподобление Божеству. Божественный же образ, который являлся в нас в начале, не был особенностью, имеющей какое-либо очертание или цвет, но в чем усматривается божественная красота, тем украшался и человек, отображая первообразную благодать бесстрастием, блаженством и нетлением"[97] Человек был украшен и таким богоподобным качеством как свобода[98], злоупотребив которой, человек облекся в "кожаные ризы" До этого рокового события "в первой жизни", Создателем которой был сам Бог, не было, вероятно, ни старости, ни детства, ни страданий от многообразных недугов, ни другого какого-либо бедственного телесного положения, потому что неестественно было Богу создать что-либо подобное"[99] Не имели места в допадшей человеческой природе воспринятые "нами от кожи бессловесных – плотское смешение, зачатие, рождение, нечистота, сосцы, пища, извержение, постепенное прихождение в совершенный возраст, зрелость возраста, старость, болезнь, смерть"[100]. Обладая эфирной телесностью, Адам и Ева до падения пребывали на небе. Там Григорий располагает рай, считая библейский рассказ о рае на земле и пребывании в нем прародителей

слишком детским и несоответствующим величию Божию и потому объяснял его аллегорически[101]. Единственным источником их существования была духовная пища, получаемая ими от общения с Богом. "Древо жизни", от которого Бог заповедовал вкушать невинным людям (Быт. 2,16), нельзя представлять себе материальным растением с вещественными плодами. Это, по Григорию, была полнота чисто духовных благ, питавших дух человека[102].

Воззрения Григория Нисского на природу человека как духовную сущность, а на тело с его чувственно-материальными отправлениями и потребностями как на несвойственную этой природе примесь, мешающую осуществлению высшего назначения человека к соединению с Богом, имеют свою сотериологическую предпосылку в богословской системе Григория, и не могут поэтому рассматриваться случайными или второстепенными от нее. В основе их лежат сотериологические чаяния о всеобщем восстановлении (апокатастасис), концептуально оформленные на почве христианства еще Оригеном и всецело воспринятые Григорием Нисским. Указанные воззрения на природу человека выступают в системе Григория антропологическим обоснованием возможности апокатастасиса, более того, основанием его неизбежности в конечном счете, "ибо, по убеждению Григория, не на век остается в естестве вожделение того, что чуждо ему; посему-то каждого пресыщает и отягощает ему несвойственное, с чем в начале не имело общения естество само по себе: а одно сродное и однородное навсегда остается вожделенным и любимым до тех пор, пока естество пребудет неизменным само в себе" И человеческой природе в конечном счете "делается вожделенным и близким – свойственное ему; а таково чистое, и невещественное и бестелесное, что, не ошибается кто-либо, назвав свойством все превосходящего Божества"[103]. Другими словами, обладая в качестве исходной основы духовной природой, созданной по образу Бога, все люди имеют не только потенциальную возможность вернуться в первоначальное состояние чистых духов, но и естественное тяготение к этому. Последнее получает простор для своего развития после смерти, разрушающей тело – темницу духа. "По совершенном устранении зла из всех существ, – пророчествовал Григорий, – во всех снова воссияет боговидная красота, по образу которой были мы созданы в начале. Красота же сия есть свет, и чистота и нетление, и жизнь, и истина, и подобное"[104].

Возможность "устранения зла из всех существ" Григорий выводил из неоплатонического понятия о зле, в соответствии с которым все существующее имеет своим источником Бога, от которого не может происходить зло. Следовательно, оно не есть реальность. Оно – отсутствие добра, как тьма есть отсутствие света. Как явление отрицательное оно не может существовать вечно. Смерть как разъединение души и тела есть величайшее благо. (Вспомним, что Августин считал смерть величайшим злом. Эти противоположные оценки смерти, как очевидно, определяются разным пониманием назначения человека и характера будущих блаженств.) Тело человека должно умереть и разложиться для того чтобы от него отделилось все, привнесенное в него грехом: тленность и закон греха. Нравственное развитие продолжается и за гробом. Души младенцев

начинают свое нравственное развитие уже за гробом и переходят постепенно от безразличного состояния к блаженству. В последний день человек воскреснет в том же теле, которое он имел во время земной жизни. На всеобщем суде все сотворенное почувствует все безумство греха и пожелает исцеления. Любовь божия в ответ пошлет всем тварям спасительные страдания в очистительном огне. Этими страданиями по истечении длительного времени будут очищены все грешники и сам инициатор греха – дьявол. Вместе с этим исчезнет бесследно зло и "будет Бог всяческая во всех" Это оригеновское учение о всеобщем восстановлении и уничтожении зла Григорий воспроизводит в работе "Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную" и частично в диалоге "О душе и воскресении, разговор с сестрою Макриною"

И все же в трактовке антропогенеза Григорий не доходит до чистого оригеонизма: повторяя его общие посылки, Григорий делает выводы, призванные соединить оригеновский спиритуализм с библейским реализмом. Мы уже видели, как, высказав в духе оригеонизма мысль об одновременном изначальном творении всех людей Богом, он далее утверждал, что реальное бытие получил лишь один из них – Адам, заключивший в себе потенциально всю совокупность людей, вступающих в действительную жизнь через преемственное рождение. Это утверждение меняло всю концепцию антропогенеза, сближая ее с церковно-библейской трактовкой и удаляя от точки зрения Оригена, учившего, что все человеческие души принадлежали первоначально к миру чистых духов и лишь в результате падения приобретали телесную природу. К этой точке зрения Григорий подходил близко, о чем свидетельствуют его отдельные высказывания[105], но он нигде, по заключению Мартынова, не отождествлял невинного Адама с ангелами[106]: его Адам был подобен ангелам, но не тождествен им. А мысль о пребывании имплицитно всей совокупности человеческих душ в душе Адама позволила Григорию отмежеваться от нецерковного учения о предсуществовании душ, которое разделял Ориген[107]. Мысль Григория оказалась удобной для объяснения перехода первородного греха от Адама на его потомков: все люди согрешили с праотцом, носившем в себе в момент грехопадения всю полноту человечества. Теория предсуществования не давала подобного логического основания для важнейшего догмата христианства о всеобщем наследовании первородного греха. Стыкуясь в данном пункте со взглядами, утверждавшимися в церкви, Григорий, однако, полагая, что образ божий в Адаме воплотился неполностью, "существенно расходится с церковным воззрением, по которому невинный Адам является полным и чистым осуществлением идеи Божьей о человеке"[108]. Кроме того, высказывая мысль о неизбежном "конце времен"[109] и не разделяя идеи Оригена о смене миров, Григорий тем не менее оставался на почве античного космизма с его принципом круговорота, утверждая тождественность первоначального и восстановленного состояния человеческой природы, в то время как в церкви утверждался принцип историзма, т.е. не круговорота, а линейного развития, означавшего, в частности, что конец человеческой истории не тождествен с началом и что ангелоподобная жизнь, ожидающая праведников после воскресения, не есть простое повторение

первоначальной райской жизни, а восполнение и возвышение этой последней до возможной для нее степени духовности. Это положение христианской догматики проводилось со всей определенностью Августином блаженным. Впрочем, как мы знаем, позиция Григория состояла не в том, чтобы противопоставлять, а в том, чтобы синтезировать сколь возможно во многом несхожие мировоззренческие принципы обыденного религиозного сознания и философски ориентированной элиты. Руководствуясь этой установкой, Григорий параллельно изложенной выше умозрительной спиритуалистической концепции антропогенеза, основанной на аллегорическом толковании библейских сказаний, объяснял происхождение человека и на почве буквальной экзегезы, руководствуясь непосредственным восприятием человека, и данными эмпирической науки о нем[110]. Первый вариант изложения – это религиозно-философский комментарий к библейскому тексту (Быт. 1, 26–27) о сотворении человека Богом по собственному образу и подобию, второй – богословское истолкование другой библейской версии происхождения человека, рассказа о том, как Бог творил человека из праха земного (Быт. 2,7; 21–25). Неправильно, однако, считать, что второй вариант не имеет философского основания. Оно имеется: если первый исходит из платоновской философской традиции понимания человека как духа, пользующегося телом, то второй тяготеет к аристотелевскому пониманию его как телесно-духовного единства. У этих мировоззренчески различных конструкций Григориева антропогенеза имеется и то общее, что служит их своеобразной скрепкой. Это общий системообразующий принцип, который мы уже отметили по отношению к спиритуалистическому варианту: природа сотворенного человека должна соответствовать его назначению. И спиритуалистический вариант антропогенеза всецело соответствует мистически понимаемому назначению, состоящему в соединении человека с Богом. Взятый сам по себе под углом зрения данного призвания и соотнесенный в связи с этим с Богом человек по своей первоначальной природе не мог мыслиться Григорием не чем иным, как чисто духовным существом, чуждым каких бы то ни было свойств чувственно-животной природы. В противном случае ни о каком соединении его с Богом – абсолютным духом – не могло идти речи. Оставаясь на почве спиритуалистического понимания назначения человека, Григорий был вынужден следовать за Филоном и Оригеном в оценке тела, рассматривая его не как изначальную субстанцию человека, а как чуждое его идеальной природе последствие грехопадения, как темницу души и источник нравственных несовершенств. Грехопадение, с этой точки зрения, повлекло не просто расстройство человеческой природы, чем ограничивается Августин, оценивая последствия падения прародителей, а коренное ее изменение, внеся в ее структуру чуждые ей свойства и силы из более низкого уровня бытия. Грехопадение определило переход человека из состояния чисто духовного в состояние смешанное: разумно-животное. Такое умозрительное заключение относительно причин неудовлетворительности "настоящего нашего устройства" логично, если учесть, что в качестве действующих причин в процессе сотворения мира были, по мнению Григория, две – добрая воля Бога, которая в данном

случае исключается, и свобода воли человека, которая и послужила причиной катастрофической метаморфозы человеческой природы. Человек, по Григорию, и по своему происхождению, и по своему духовно-нравственному "деланию" есть не только творение божественной благодати, а и самотворец[111]. Эта глубокая и верная в своей основе идея, выраженная, к сожалению, в мистифицированной форме, пройдет потом сквозь всю восточную и западную религиозно-мистическую мысль и отольется в XX в. в формуле Н.А. Бердяева: человек есть дитя Бога и дитя свободы – Ничто, небытия.

Соглашаясь с посылками оригеонизма, Григорий не делает свойственных тому выводов, что материальный мир и реальный человек – продукты грехопадения. Более того, Григорий остро полемизирует с этой точкой зрения, склоняясь к церковным оценкам мира и человека как благих творений Бога[112]. Эта аксиологическая подвижка была знамением времени. Очевидно, та негативная оценка мира, которая вполне естественна для Оригена, – представителя христианства, гонимого официальным миром, стала невозможна для идеолога христианской церкви, ставшей государственной и призванной освящать существующий мир и свой союз с ним. Как бы то ни было, для Григория первозданный мир состоял не из одних чистых духов, единоприродных с Богом. Наряду с ними из творческой воли Бога получила свое самостоятельное существование и противоположная духу область материального бытия. Привести в единое целое мир, состоящий из изначальных противоположностей – духа и материи, призван по божественному замыслу человек, для чего он сам должен быть изначально наделен этими двумя противоположными элементами бытия, т.е. быть одновременно и духовным и вещественно-телесным существом. "...Чтобы земное превознеслось с божественным, и единая некая благодать равночестно проходила по всей твари, при растворении земной природы с природой сверхъестественной", Бог создал человека как "...смесь из умственного и чувственного", сообщив созданному из праха земному телу человека жизнь "собственным своим вдуновением"[113]. Такое понимание назначения человека, выводимое из отношения человека к миру, потребовало от Григория иной, неоригеновской оценки тела. В этом случае он видит в теле не продукт падения и источник всяческой скверны, а необходимую составную часть природы человека. И сам человек под углом зрения данного назначения предстает со страниц тех же сочинений Григория не как оригеновский падший с неба и воплотившийся дух, а как существо, по самой идее предназначенное для жизни на земле, и, следовательно, соединенное с земным телом не случайно и впоследствии, а существенно и по первоначальному плану Бога-Творца ("Об устроении человека", гл. 29; "Огласительное слово", гл. 8 и гл. 21).

Оставаясь и здесь на почве античного принципа, гласящего: "подобное соединяется с подобным", Григорий настаивает на том, что человек в соответствии с замыслом Бога воспроизводит в себе структуры бытия, является "микрокосмом", заключающем в себе в снятом виде элементы всех ступеней бытия: вещественно-растительного, чувственно-животного и духовного (умопостигаемого)[114]. Будучи составлен из всех трех природ –

тела, души и духа – человек может быть посредником между Богом и природой: через его посредство все вещи возвращаются к единению с Богом. Понимание человека в виде своеобразного ансамбля ступеней бытия и определение его в связи с этим в качестве "словесного животного"[115] (аристотелевская традиция) задало качественно иной, по сравнению с концепцией двухактного творения, антропогенез. Его характеризуют, в частности, следующие моменты. Человек, воплощая в себе растительную и животную природы, сотворен после растений и животных, им завершился процесс сотворения мира, он его достойный венец[116]. Давая философскую интерпретацию соответствующего библейского текста, Григорий писал: "...Поскольку не могла бы и чувственная жизнь состояться без вещества, и разумное иначе находиться в теле, как в соединении с чувственным; то поэтому в повествовании заключительным представлено сотворение человека, как объявшего собою всякий вид жизни, усматриваемый и в растениях и в бессловесных"[117].

Далее, чрезвычайно характерной деталью данной концепции антропогенеза Григория Нисского является подведение читателя к выводу о том, что человек есть не только продукт творческой воли Бога, – но и итог того, "что природа каким-то путем последовательно восходила к совершенству"[118]. "Ибо, – раскрывает свою мысль Григорий, – в словесном заключается и прочее, а в чувственном есть, без сомнения, и естественное, последнее же усматривается только вещественным. Посему природа естественным образом, как бы по степеням, разумею отличительные свойства жизни, делает восхождение от малого к совершенному"[119] По данному ходу мысли, человек есть дитя Бога и природы, или материи, называемой каппадокийцами "землей"; созданной Богом первоначальным творческим актом и выступавшей, по мнению Григория Нисского, некиим творческим началом (наряду с Богом) в дальнейшем формировании мира.

Интеллектуальный энтузиазм, с которым Григорий соединяет библейский креационизм с античной философской мыслью ("Иерусалим с Афинами") стал источником для многих поколений православных реформаторов и модернистов вплоть до современных. К их числу принадлежит и представитель философии всеединства С.Н. Булгаков. Вслед за Григорием Нисским он утверждает, что после изначального творческого акта Бога дальнейшее развертывание всего многообразия тварного бытия совершается при непременном и творческом участии уже самой материи, самой "земли" Эти творческие потенции материи находят у Булгакова особое обоснование в учении о Софии. Идеологи современного русского православия видят в высказываниях Григория о восхождении природы в человеке к совершенству аналогию "современному научному пониманию эволюции" и "основание христианского гуманизма"

Особому назначению человека в мире соответствует и особый способ сотворения человека, а также особая, уникальная структура его самого, в том числе и структура его телесного организма. Перенося в христианство античное любование человеком, Григорий восторженно живописует акт сотворения Богом человека, подчеркивая многими деталями уникальность этого события. Так, если природные феномены (небесные тела, растения, животные) приводились в бытие божественным могуществом,

"вдруг совокупно изрекаемым повелением", то творению человека предшествует внутренний совет Божественной Троицы по поводу того, каким должен быть человек, каково его призвание, "над чем ему господствовать" "Какое чудо! – восклицает Григорий. – Создается солнце и никакого не предшествует совета, так же и небо, хотя нет ничего ему равного в сотворенном, и такое чудо созидается единым речением; о том же, из чего и как, и о чем-либо ином подобном этому, не сказано ни слова. Так и все, взятое порознь: эфир, звезды, наполняющий средину воздух, море, земля, животные, растения – все приводится в бытие словом. К одному только устроению человека Творец вселенной приступает как бы с осмотрительностью, чтобы и вещество приготовить для его состава и образ его уподобить первообразной некоей красоте, и предназначить цель, для которой будет он существовать, и создать природу, соответствующую ему, пригодную для его деятельности ради предположенной цели"[120]. В мир человек вводится, как царь во дворец. В его распоряжение и пользование предлагаются "всякого рода богатства": вся тварь, "все растения и прозябания, все, что чувствует, дышит, имеет душу", а также сокровища, "сокрытые в недрах земли" В царственном положении человека над окружающим миром и состоит, по Григорию, образ божий в человеке: как Бог творец всего и обладатель всех благ есть верховный царь всего, так и человек есть владыка той части сотворенного бытия, которая вручена ему Богом. По этой причине человек создается и вводится в мир последним, ибо не естественно было начальнику явиться прежде подчиненных; но после того, как уготовано сперва владение, следовало показать и царя. Основание царственного положения человека в мире заключено в его обладании умом. Ум – центр человеческого существа. Благодаря уму человек ставит себе на службу богатства мира. Используя животных, человек компенсирует недостаточность собственных сил, отсутствие естественных средств к защите. Специфические особенности человеческого организма: прямохождение, членораздельная речь и ее предпосылки и средства – руки, объясняются также наличием у человека ума и служат его целям. Что касается внешних чувств человека (слух, зрение и др.), то они являются средством получения умом восприятия извне и познания "о предметах всякого рода" Средством выражения ума служит слово. Специфика данной модели антропогенеза проявляется, в частности, в оценке невинного состояния Адама и последствий его падения. Допадшее состояние человека в этом случае мыслится не посредством изъятия черт настоящего его состояния и наделения прародителей чертами ангелоподобия, что характерно для модели двухактного творения. Первоначальное состояние человека мыслится здесь по существу тождественным с настоящим состоянием и отличающимся лишь по взаимоотношению структурных частей в составе человека: грех разрушил первоначальную гармонию и извратил нормальное отношение между духовной и чувственной природами в человеке, подчинив первую последней. Рассматривая человека как целостное духовное телесное существо, хотя и деформированное грехопадением, Григорий сообщает многочисленные психологические и анатомические сведения, которыми располагала наука его времени. Интерес к реальному

человеку у Григория нередко перерастал в любование человеком. Григорий, таким образом, отходил не только от Оригена, сделавшего предметом своей антропологии не реального человека, а лишь человеческую душу в ее прошлом и будущем. Он покидал спиритуалистическую традицию понимания человека, характерную александрийцам, в целом и переходил на позиции их оппонентов.

Спиритуализму александрийской школы противостояли на христианском востоке (а не только на западе) натуралистические трактовки человека (и антропогенеза в частности), исходившие из реалистической сотериологии, утверждавшей спасение целостного человека, а не только его души, и отстаивавшей идею воскресения мертвых. В рамках этого типа сотеориологии формировалось воззрение на первочеловека, по которому Адам до падения, являясь обыкновенным человеческим существом, обладал реальным или потенциальным совершенством и был, следовательно, полным и чистым осуществлением идеи Бога о человеке. Этого воззрения на первочеловека придерживалось большинство христианских апологетов II–III вв. как на Западе, так и Востоке, в том числе Тертуллиан и Ириней Лионский. В дальнейшем оно развивалось в сочинениях выдающихся богословов антиохийской школы (IV–V вв.), соединявших буквально понимаемые космогонические библейские сказания с аристотелевской философской моделью человека. Антиохийцы видели в христианстве прежде всего средство социально-нравственной регуляции и духовного восстановления человека, в котором главным считали не обожение человеческой природы Христом, а личный нравственный подвиг каждого в меру Сына Божия Христа. В связи с этим в их христологии главное – исторический Христос, его личность, нравственные подвиги, в то время как их александрийские оппоненты абстрагировались от индивидуальности человека Иисуса, затеняя ее богословствованием о Логосе, Сыне Божьем, ставшем плотью. Для антиохийцев поэтому человеческая природа существует только в реальных индивидах; абстрактно существующая человеческая природа им не нужна и не понятна. Тот же аристотелевский принцип соотношения общего и индивидуального, воспринятый антиохийцами, неизбежно подводил их к отрицанию греха прародителей как вины всего человечества и к пониманию греха как дела воли каждого человека. Прачеловек Адам был для них не совокупной общечеловеческой природой, а реальным первым человеком, положившим начало человеческому роду.

Характерная особенность антропологии антиохийцев – признание тела не только прекрасным и совершенным творением Бога, но и субстанциональной основой человека. Поэтому создание тела первочеловека – исходный пункт их антропогенеза, первая и главная акция Бога в сотворении человека. Человеческое тело, утверждает Феодорит Кирский, создано из четырех элементов: воды, воздуха, огня и земли. И поскольку Бог сотворил душу бессмертною, а тело смертным, то телу дал старейшинство во времени, чтобы душа не возвеличивалась перед ним, имея преимущество и по природе и по времени[121]. Каппадокийцы, следуя за александрийской школой, отстаивали первенство по времени создания души, а не тела человека, входя тем самым в противоречие с библейским

текстом (Быт. 2,7) ради утверждения платоновского принципа примата духовного над телесным[122]. "...Из земли и воды и прочих стихий образовано человеческое тело, – поясняет ту же мысль Феодорит в трактате "О природе человека", – а душа не готовая опущена в тело, но уже по образовании тела сотворена для него. И сотвори Бог человека, говорит Моисей, перст взем от земли вдуну в лице его дыхание жизни, и бысть человек в душу живу (Быт. 2,7)"[123]. Первенство происхождения тела человека Феодорит подкрепляет далее и цитированием других текстов Библии. Смысл всей его аргументации – утверждение аристотелевского принципа взаимной предназначенности души и тела (душа создана после тела, ибо "сотворена для него") и игнорирование в связи с этим платоновского принципа примата духовного.

Оценку тела как благого творения Бога Феодорит доводит до самотеодицеи, т.е. до обоснования идеи Бога и его "промысла" в мире ссылками на целесообразное и гармоничное устройство человеческого тела[124]. По логике Феодорита, все бытие во всех своих проявлениях свидетельствует о присутствии в мире божественной воли, предопределяющей все происходящее[125]. Последнее подтверждается и премудрым устройством организма человека, в чем он может убедиться из самонаблюдения. Стремясь доказать это, Феодорит в полемическом задоре доходит до натуралистических курьезов. Например, объяснив творческой премудростью Бога наличие у человека речевого аппарата, кровообращения, теплообмена и воздухообмена и переходя к строению скелета человека, Феодорит наставляет: "Тебя, одного, из всех животных создал Бог ходящим в прямом положении, – на двух ногах, и каждую из них не из одного члена устроил, но составил из трех, и связал тремя сочленениями: и одно примкнул к бедру, другим связал в коленях, и еще другое вверил пятам. И сочленения стянул крепкими жилами, в мышцы вложил произвольные движения, и связи сделал не слишком слабыми, а также не совершенно натянутыми. В последнем случае вовсе было бы отнято всякое движение, а в первом сомкнутые члены стали бы расходиться и скользить один по другому. Посему-то промышлению о тебе Божию, и ходишь, и бегаешь, когда хочешь, имеешь возможность и стать и сесть. Смотри же и еще новая попечительность о тебе! Чтобы не чувствовать тебе неприятности и не иметь боли, когда сидишь на земле и камне, дана тебе как бы самородная подушка. А ты все также не благодарен, не чувствуешь даров, с неистовством и безумием восстаешь против Премудрости, столько о тебе промышляющей"[126]. Интерес к телу у Феодорита далек, однако, от античного культа тела. В нем нет никакого эстетического содержания. И основание свое он имеет в сотериологии и этике антиохийского мыслителя. Бог Феодорита не только и даже не столько искусный творец всего существующего, сколько Бог – мздовоздаятель, чудесно воскресающий человека в его же теле для того, чтобы воздать ему по делам при жизни.

Тело человека в сугубо этизированном антиохийском богословии – не самодовлеющая величина, а, скорее, тот объект, которому адресуется божественное воздаяние и благодаря которому оно принимает вполне осязаемые, чувственные формы[127] А само воскресение из мертвых пред-

стает в нем прежде всего не как феномен человеческой природы, а как непременное условие торжества социальной справедливости: вознаграждения всех по их заслугам, вера в которое просто необходима для нравственно-психологического равновесия живущих в условиях, где добродетель, как правило, не находит признания и вознаграждения[128]. Грехопадение, по мнению антиохийцев, внесло изменение не только в саму природу человека, как считал Григорий Нисский, а в его психологию, точнее, в духовно-нравственную ориентацию. Человек в результате стал "рабом безумных страстей" (Иоанн Златоуст), "из богоподобного сделался звероподобным" (Феодорит). Его постигла духовная смерть, так как Дух Святой покинул его душу. И только воплощение Сына Бога, оживотворившего собою всю природу человека, сделало возможным для него не просто возвращение в первоначальное совершенство, но возвышение до богосыновства, недоступного даже ангелам. Уподобившийся Христу имеет бессмертными не только душу, но и тело, и получает не земной рай, утраченный прародителями, а Царство Божие на небесах.

Соматизм антиохийцев не был антроподицеей, т.е. оправданием человека, его реальных запросов и потребностей и сочетался с трансцендентной этикой, предполагавшей аскезу[129] Различие в понимании аскетизма между александрийцами, с одной стороны, и антиохийцами – с другой, состояло в том, что первые видели в нем "естественное для человека и отвечающее его назначению состояние; другие (именно антиохийцы) видели в нем нечто неземное и сверхчеловеческое"[130]. Разное понимание природы аскетизма не помешало, однако, тем и другим видеть в нем непременное условие спасения, толкуемое, однако, по-разному. В свою очередь, за различиями в понимании сути спасения стояли, как мы теперь знаем, и концепции антропогенеза, имевшие разные основные философские источники (в первом случае платонизм, в другом – аристотелизм) и разное прочтение библейских космогонических сказаний (аллегорическое или буквальное), а главное: разное понимание как процесса, так и результата творения.

Выдвижение в V в. в центр восточного богословия христологии и формулирование ее в соответствии с реалистической сотериологией, исходившей из идеи воскресения в теле (отсюда принцип: "что не воспринято Христом из человеческой природы, то и не спасено"), косвенно воздействовало и на антропологию и, в частности, на учение о сотворении, первоначальном состоянии и грехопадении первых людей. Спиритуалистическое истолкование антропогенеза в духе оригеновской философской спекуляции стало особенно неприемлемым и нетерпимым в церкви после халкидонского (451 г.) определения природы Христа как неслитного соединения божественной и человеческой природ, что означало общецерковное освящение человеческой плоти. Следующий (пятый) вселенский собор (553 г.) осудил как ересь учение Оригена, его метод аллегорического истолкования Библии и спиритуализм в объяснении мира и человека. Это, однако, не привело к тому, что аллегорическая экзегеза и спиритуализм покинули христианство. Вытесняемые из церковной схоластики, формировавшейся на буквальном понимании Библии, аллегорическая экзегеза и спиритуализм концентрировались во внецерковной

мистике и сохранились в ней вплоть до новейшего времени, вновь нередко перекочевывая то там, то здесь за церковную ограду. Вот почему концепция антропогенеза, выработанная Григорием Нисским, опиравшаяся как на буквальную, так и аллегорическую экзегезу и сочетавшая в себе натуралистические и спиритуалистические воззрения, имела тысячелетнюю перспективу как в церкви, так и вне ее.

К антропологическому наследию Григория Нисского обращались представители различных направлений как восточного, так и западного богословия[131]. Их интерес имел выборочный характер: одни положения Григориева антропогенеза заимствовались, другие замалчивались, а то и критиковались; то, что принимали мистики, отвергали схоластики и наоборот; играл свою роль и временно́й фактор. Камнем преткновения была, конечно, концепция двойного творения, исходившая из идеи создания первоначально общечеловеческой природы (а не индивида) в лице Адама, имплицитно заключавшего в душе всю полноту человеческих душ и служившая в системе Григория антропологическим обоснованием возможности всеобщего спасения (апокатастасиса). Выраженная в этой концепции интуиция реальности первоначального единства и равенства всего человеческого рода, имевшая, очевидно, в своей основе космополитизм и гуманизм современного Григорию античного мира, не могла воплотиться в доктрину официальной церкви феодально-сословного общества, той церкви, которая разделяла мир на "два града": христиан и нехристиан и, не приемля мысль о всеобщем спасении, руководствовалась девизом Августина "заставь войти!"[132]. Августин не воспринял концепцию двойного творения, а оригеновский спиритуализм подверг острой критике. Взгляд Григория на творение человека как на создание не одного только человека, но и всего человечества в нем, а этот взгляд, напомним, исходил из реализма платоновской философии, был несовместим либо трудно совместим с томистскими характеристиками человека, исходившими из аристотелизма. Неудивительно, что он критиковался на Западе вплоть до начала нашего века, как об этом свидетельствовал А.И. Бриллиантов в произведении о И.С. Эуригене[133]. Православная схоластика также не восприняла идею двойного творения. Свой антропогенез она строила на буквальном толковании библейских сказаний на эту тему, воспроизводя многие положения концепции Августина. Характерно, что "Православная энциклопедия" уравнивает Афанасия Александрийского и великих каппадокийцев, с одной стороны, и Августина – с другой, по их значению в разработке христианской догматики. "Как первые, – утверждается в ней, – в борьбе с ересями создали теологическую часть христианской догматики, так последний в борьбе с пелагианами и полупелагианами создал антропологическую часть этой догматики"[134]. В церкви, в частности, "установилось, главным образом, Августиново учение, что в Адаме согрешил род человеческий"[135].

Все это делает понятным выборочное отношение русских догматистов к антропогоническим версиям Григория Нисского. Те его высказывания, из которых следует, что сотворение Адама означало создание обыкновенного человека (а в данном случае с точкой зрения Григория может быть легко совмещен антропогенез Августина), они обильно цитируют. Выска-

зывания же о двойном творении либо замалчиваются, что характерно для догматического богословия Макария, либо оспариваются, что позволяет себе епископ Сильвестр. Последний, невзирая на авторитет святого Григория, вступает с ним в открытую полемику. Он отвергает аллегорическое истолкование библейских антропогонических сказаний и, в частности, предположение о том, что первоначально было создано множество душ, а не два особых родовых индивида, муж и жена, настаивает на нецерковности мнения о том, что первый человек был двуполым, оценивая это мнение как "древнеязыческое"[136]. Иной судьбы удостоилось учение о двойном творении епископа Нисского в христианской мистике как восточной, так и западной. В русле мистики оно оказывалось нередко в идейном арсенале прогрессивных общественных движений, что неудивительно. Идея Оригена о всеобщем спасении (так называемый апокатастасис), воспринятая Григорием и имеющая свое обоснование в спиритуалистической антропогонии, заключала в себе значительный гуманистический потенциал. Согласно ей (идее Оригена), каждый человек, обладая общей с Богом природой, потенциально способен к богоуподоблению и слиянию с Богом, к обожению. Равенство людей, следовательно, состоит не в грехе, а в первоначальном единстве природы и способности слиться с Богом. Это была великая (и в то же время еретическая для официальной церкви) идея, которой питалась гуманистическая мысль христианского средневековья и нового времени, и которая постоянно грозила ворваться в ограду церкви. Большую опасность для церкви представляли гносеологические выводы из мистического принципа единоприродности человеческой души и Бога и ее способности к слиянию с ним. Этот принцип позволял мистикам видеть в познании собственной души наиболее верный способ богосознания. Такое познание делало возможным устранение книжного богооткровенного знания и церкви как его носителя и посредника между Богом и человеком. "Слияние с Богом" мистика позволяло ему видеть в себе "орган Святого духа", а в своем поведении – действие божественного промысла. Руководствуясь этой логикой, идеологи реформационных движений, отвергая посредническую роль в спасении церкви, утверждали достаточность личной веры для примирения человека с Богом. Конечно, не все мистики делали столь далеко идущие выводы. Но несомненно и то, что антропогоническое учение Оригена – Григория Нисского служило для них онтологическим основанием и значительно повлияло на религиозную мысль христианского Востока и Запада.

[1] *Майоров Г.Г* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 143.

[2] *Аверинцев С.С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 46.

[3] Произведения классической патристики сохранились в большом количестве и изданы наиболее полно в 60-х годах прошлого века в "Патрологии" французского аббата Миня (*Migne S.P* Patrologiae cursus completus. Series graeca); многие из них переведены на русский язык и изданы в серии "Творения святых отцов в русском переводе" (Далее: Творения...).

[4] *Григорий Богослов.* Слово 32 // Творения... М., 1844. Ч. 3. С. 156.

[5] Здесь уместно напомнить, что неоплатонизм как идеалистическая философская система «сводится к учению об иерархическом строении бытия и к конструированию его ступеней в следующем нисходящем порядке: "единое", "ум", "душа", "космос", "материя"». *Лосев А.* Неоплатонизм // Филос. энцикл. М., 1967. Т. 4. С. 45.

[6] *Дионисий Ареопагит.* Об именах божьих. Гл. 1, § 5.

[7] Там же. § 6.

[8] Там же. Гл. IV, § 1.

[9] Там же. § 19.

[10] "Что такое христианство?" – вопрошал Василий Кесарийский и отвечал: "Это уподобление Богу в той мере, в какой это возможно для природы человеческой" Святого Василия Кесарийского беседа первая о сотворении человека "по образу..." // Журнал московской патриархии. 1972. № 1. С. 37.

[11] Обоснование соотношения природы и лиц Божественной Троицы как отношения общего и единичного было в то же время обоснованием единства человечества во всех субъектах человеческого рода, а истолкование Ипостаси (лица) Троицы не как особи только, но и как самостоятельного духовного начала, служило богословской предпосылкой христианского персонализма.

[12] Термины "антропологический минимализм" и "антропологический максимализм" используются в указанном смысле православной патрологией. См., например: *Свящ. Флоровский Г.В.* Византийские Отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 6; *Архимандрит Киприан (Керн).* Антропология Св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 185, 207, 228.

[13] Творения Святого Григория Нисского. М., 1861. Ч. 1. С. 78. Тема человека – любимая тема философствования Григория Нисского. Почти все его работы (в русском переводе 8 томов, 1861–1872) содержат те или иные рассуждения о природе человека. Всецело антропологическими наряду с трактатом "Об устроении человека" могут быть названы: "О душе и воскресении" и "О младенцах, преждевременно похищаемых смертью"

[14] См.: Там же. С. 203–222.

[15] Эти беседы-проповеди написаны Василием Великим в конце его жизни и сохранились в немногих древнегреческих списках. В силу ряда причин их авторство издатели приписывали до недавнего времени брату Василия – Григорию Нисскому. Эта традиция сохраняется в нашей историко-философской литературе, несмотря на то, что французские ученые-патрологи Алексис Сметс и Мишель ван Эсброэк доказали, что их подлинным автором является Василий Великий. Их исследование опубликовано в "Scurces chretiĕnnes" ("Христианские источники") t. 160. P., 1970. С. 166–220 // Журнал московской патриархии. 1972. № 3. С. 76–78. На русском языке впервые эти беседы опубликованы: Беседа 1 // Журнал московской патриархии. 1972. № 1. С. 30–38; Беседа 2 // Там же. № 3. С. 33–40.

[16] См.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Ч. 3. С. 134–163.

[17] Там же. С. 234–251.

[18] Там же. М., 1862. Ч. 4. С. 152–184.

[19] Там же. С. 240–245.

[20] Там же. С. 258–263.

[21] Там же. С. 264–272.

[22] Там же. С. 303–315.

[23] Там же. С. 410–452.

[24] Очевидно, понимая неуместность спиритуалистической концепции человека в период установления в церкви догмата о воскресении мертвых в собственном теле (381 г.), Григорий после смерти брата Василия (379 г.) предложил в качестве антропологической части Василиева "Шестоднева" собственный трактат "Об устроении человека" (см. предисл. к трактату, с. 76–78). Замену Василиевых бесед своим произведением, серьезно отличающимся по содержанию, Григорий совершил отнюдь не из авторского честолюбия, а ради более успешного противоборства с "еретиками" за утверждение церковной веры, т.е. "по тактическим соображениям", по квалификации "Журнала московской патриархии" (1972. № 3. С. 77). Эта замена знаменательна и как свидетельство большого динамизма процесса формирования христианского мировоззрения.

[25] См.: Краткое изложение Божественных Догматов // Христианское чтение. 1846. Ч. IV. Раздел IX. О человеке. С. 215–233; одно из выдающихся произведений древнехристианского красноречия "Десять бесед о Промысле", в том числе "Слово 3. Доказательство Промысла, заимствуемое от устройства человеческого тела", "Слово 4. Доказательство Промысла, заимствуемое от устройства человеческих рук и изобретенных человеком искусств", "Слово 5. Доказательство Промысла, заимствуемое из подчинения человеку животных бессловесных" // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 1857. Часть пятая. С. 206–256.

[26] Христианский монотеизм, сохранив дуализм мира и Бога: Бог – творец, мир – тварь, отверг признание Платоном существования совечной Богу материи, из которой Демиург сотворил мир. Сохранив платоновский тезис о том, что духовную основу вещей составляют идеи, христианские мыслители отвергли взгляд на идеи как вечно существующие вне мира духовные сущности, сделав идеи производными от Бога.

[27] Имеется в виду начало этого Евангелия: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было вначале у Бога. Все чрез Него начало быть, что начало быть. В нем была жизнь и жизнь была свет человеков". Иоанн, I, 1–5.

[28] У Афанасия Александрийского идея мгновенного творения выражена в словах: "Ни одно творение не старше другого: все роды сотворены сразу, вместе, одним и тем же повелением" Против ариан, III // Творения. Сергиев Посад, 1902. Ч. II. С. 341. "Древле, – пишет он в другом месте, – когда еще вовсе ничего не существовало, для создания вселенной потребовалось одно мановение и изволение" О воплощении Бога Слова, 43 // Богословские труды. М., 1973. XI. С. 154.

[29] Такое объяснение социального неравенства представил Ориген в своем главном труде "О началах"

[30] "Пусть никто не думает, что в творении шести дней содержится аллегория", – предупреждал знаменитый сирийский богослов Ефрем Сирин (ум. 373). Не менее категорично отвергал он мгновенное творение и в другом месте, заявляя: "Нельзя думать, что то, что сотворено в несколько дней было произведено в один момент" (Библейская космогония по учению отцов и учителей церкви. СПб., 1898. С. 21).

[31] Богословы, исходившие из принципа невозможности личного единства божественной и человеческой природ, могли выводить единство личности Христа только через поглощения в нем одной из природ другою. В процессе великих догматических споров Аполлинарий, епископ Лаодикийский (ум. 390) и его последователи утверждали, что личность Христа божественная, а не богочеловеческая, так как обладал одним умом (а двумя обладать невозможно) и притом именно божественным, а не человеческим. Антиохийский богослов Несторий (ум. ок. 450), бывший константинопольским патриархом в 428–431 гг., доказывал, что Христос был человеком, ставшим Богом. Мать Христа Деву Марию Несторий называл не богородицей, а человекородицей. Аполлинарианство было осуждено II Вселенским собором (381 г.). Несторий был низложен III Вселенским собором (431 г.), осужден как еретик и сослан в Египет. Его сторонники, подвергавшиеся преследованию, переселились к востоку от Византии и основали несторианскую церковь, существующую и поныне в Ираке и Индии. Подробнее об аполлинарианстве и несторианстве как течениях богословской мысли см.: *Бриллиантов А.* Происхождение монофизитства. СПб., 1908; *Он же.* Лекции по истор. древн. церкви. Петроград, 1915. С. 294–347; *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. СПб., 1918. Т. IV.

[32] Вот это рассуждение: "Еще ранее бытия мира было некоторое состояние, приличное премирным силам, превысшее времени, вечное, присно продолжающееся. В нем-то Творец и Зиждитель всяческих совершил создания – мысленный свет, приличный блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и все украшения умосозерцаемых тварей, превосходящих наше разумение, так что нельзя изобрести для них и наименований. Они-то наполняют собою сущность невидимого мира... А когда уже стало нужно присоединить к существующему и сей мир – главным образом училище и место образования душ человеческих, а потом и вообще местопребывание для всего подлежащего рождению и разрушению; тогда произведено сродное миру и находящимся в нем животным и растениям преемство времени, всегда поспешающее и протекающее, и нигде не прерывающее своего течения" Беседа 1 на Шестоднев // Творения... М., 1845. Ч.1. С.7–8.

[33] Слово 38 // Творения... Ч. III. С. 240–241.

[34] См. предисловие к его сочинению "Об устроении человека" (Творения... М., 1861. Ч. 1. С. 77–78) и работу "О Шестодневе". В этих трудах Григорий, как и его старший брат Василий, придерживается в основном буквального понимания библейского текста, хотя в ряде других работ ("О жизни Моисея законодателя", "О написании псалмов" и др.) Григорий прибегает к аллегорическому методу, усматривает за буквою библейских книг нравственный смысл, отвергая иногда дословное значение текста как несогласуемое с разумом.

[35] См.: *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 23, 24. С. 170–175. Общий вывод Григория таков: Бог как "умопредставляемое естество производит умопредставляемые силы, а взаимное соединение сих последних приводит в бытие естество вещественное" (Там же. С. 175).

[36] В этом духе, в частности, оцениваются соответствующие высказывания Григория Нисского. См., например: *Вергезе П.* Взаимоотношение между Богом, человеком и миром в творениях святого Григория Нисского // Журнал московской патриархии. 1971. № 6, 7. См. также в "Вестнике русского западноевропейского экзархата" (1970. № 72. С. 266–287) актовую речь в ЛДА профессора Н.А. Заболотского "Тейяр де Шарден и церковно-учительная традиция", в которой проводится аналогия между христианским эволюционизмом Тейяра и космогоническими взглядами Оригена, Василия Великого и особенно Григория Нисского.

[37] Сказанное относится к первому предложению Символа: "Веруем в единого Бога Отца, вседержителя, творца – неба и земли, всего видимого и невидимого". Деяния вселенских соборов. Казань, 1859. С. 271.

[38] Православное учение о божественных энергиях было разработано Григорием Паламой (1296–1356) в полемике со своими оппонентами Варлаамом и Акиндином, исходивших из томистской концепции Бога как чистого акта, из которой следует, что божественные энергии могут быть или самой сущностью Бога, или результатом внешних актов сущности. Учение Паламы, в частности его взгляды на энергии Бога как божественные действования, было признано постановлением Собора 1341 г. официальной доктриной византийской церкви.

[39] *Лосский В.Н.* Мистическое богословие // Богословские труды, 8. С. 48.

[40] Там же. С. 50.

[41] Нетрудно заметить, что философским источником православного учения о божественных энергиях является, главным образом, аристотелизм.

[42] Там же. С. 40-41.

[43] См.: Там же. С. 50, 48–49.

[44] См.: Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 75, 266.

[45] *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное. СПб., 1898. С. 229.

[46] Характерное в этом отношении рассуждение Августина заключено в гл. II, кн. 12 "О граде Божьем": "...будучи высочайшею сущностью, т.е. обладая высочайшим бытием и потому будучи неизменяемым, Бог дал бытие тем вещам, которые, сотворил из ничего; но бытие – не высочайшее, каким представляется Сам Он, а одним дал большее, другим меньшее, и таким образом распределил природы существ по степеням. Ибо как от мудрствования получила название мудрость, так от существования называется сущность. Потому той природе, которая имеет высочайшее бытие и которою создано все существующее, противна только та природа, которая не имеет бытия. Существующему противоположено несуществующее. Поэтому и Богу, т.е. высочайшей сущности и Творцу всех и всякого рода сущностей, не противна никакая сущность". Творения. Киев, 1905. Ч. 4. 2-е изд. С. 236–237.

[47] *Августин.* О граде Божьем. Кн. 13. Гл. II. С. 288.

[48] Там же. Кн. 11. Гл. XXVI. С. 217.

[49] Там же. Гл. XXVII. С. 218.

[50] Августин многократно утверждает, что первые люди если бы не согрешили, жили вечно. См., например: Там же. Кн. 13. Гл. XV. С. 306–308.

[51] Там же. Кн. 11. Гл. XXVII. С. 219.

[52] *Попов И.В.* Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916. Т. 1. С. 38, 40.

[53] См.: *Августин.* О граде... Кн. 10. Гл. 32. С. 170. Сочинения Августина дают кроме того основание для вывода, что этот церковный политик четко осознавал, что церковь может строиться лишь на вере в реальное воздаяние реальному человеку.

[54] Августин различает два вида смерти: смерть души и смерть всего человека. "...Смерть души бывает тогда, когда ее оставляет Бог" Смерть всего человека – "когда оставляет тело душа, оставленная Богом" (*Августин.* О граде... Кн. 13. Гл. II. С. 288). См. также гл. VI этой книги под названием: "О зле смерти, которым разрушается союз души и тела" (Там же. С. 294–295).

[55] Там же. Кн. 13. Гл. XIX. С. 316.

[56] Там же. С. 318.

[57] О жизни праведников в раю Августин говорит восторженно до выспренности, но неопределенно, чаще в негативных чертах, указывая, каких неприятностей и бедствий они не будут испытывать. Вот один из примеров тому. "Загорись любовью к вечной жизни святых и тоской по ней, – назидает Августин вступающего в церковь, – там деятельность не утомляет, а покой не расслабляет; не пресыщает чистая хвала Богу, душа не знает тоски, тело – боли, ни в чем нужды – ни своей собственной, от которой захочешь избавиться, ни у ближнего, которого поспешишь от нее избавить" (*Августин.* Об обучении оглашенных, 33, 6 // Богословские труды. М., 1976. Сб. 15. С. 49). Что касается позитивных характеристик райской жизни праведников на небе, то они крайне неопределенны, расплывчаты. Чаще Августин заверяет праведников, что они будут вечно царствовать с Христом в то время как грешники будут вечно мучиться с дьяволом. Что сие означает, Августин не объясняет. Для нас это в данном случае и не существенно. Принципиально важным здесь является то, что речь у Августина идет о будущей жизни людей как телесно-чувственных существ.

[58] *Августин.* О граде... Кн. 13. Гл. XX. С. 319.

[59] См.: Там же. Кн. 11. Гл. XVI. С. 309–310.

[60] С этим представлением, выраженным Платоном в "Тимее", Августин полемизирует многократно. См., например: Там же. Кн. 12. Гл. XIV, XV, XVII. С. 280–286.

[61] Эти положения, высказанные Платоном в "Тимее", и развитые Порфирием. Августин опровергает. См.: Там же. Кн. 11. Гл. XII. С. 209–212; Кн. 12. Гл. XVI. С. 284; Кн. 13. Гл. XVI. С. 308–310; Кн. 13. Гл. XIX. С. 316–318.

[62] См.: Там же. Кн. 11. Гл. XVII. С. 311–313.

[63] См.: Там же. С. 209–212.

[64] См.: Там же. Кн. 11. Гл. XXIII. С. 210, ср. с гл. XXII, с. 209.

[65] См.: Кн. 11. Гл. XXIII. С. 210–211; Кн. 13. Гл. XIII. С. 323–328.

[66] Там же. Кн. 13. Гл. XXIV. С. 329–330.

[67] См.: *Плотин.* Эннеады. IV. 4, 18.

[68] В связи с этим Августин призывает "избегать тел не всяких, а только тленных, обременяющих, тягостных, смертных – не таких, какие создала благодать Божия первым людям, а таких, до каких довело наказание за грех" (*Августин.* О граде... Кн. 13. Гл. XVII. С. 313).

[69] См.: Там же. С. 323–336.

[70] Там же. Гл. XXIV. С. 329.

[71] Например, "руки божьи", которыми был вылеплен человек, Августин предлагает понимать не в телесном виде, а как "могущество Бога" (Там же. Кн. 12. Гл. XXIII. С. 279–280).

[72] Подчеркивание этого обстоятельства было направлено против платоников (и их последователей в среде христиан), считавших тело продуктом грехопадения. Полемизируя с Оригеном, Августин настаивал: "Человек... несомненно еще до греха получил тело из персти" (Там же. Кн. 11. Гл. XXIII. С. 211).

[73] Там же. Кн. 13. Гл. XVIII. С. 315.

[74] Там же. Гл. XVII. С. 312.

[75] Там же. Гл.XXIII . С. 324.

[76] Там же. Гл. XIX. С. 318.

[77] Там же. Гл. XXIV. С. 335.

[78] "...Все мы были в нем одном, когда все были им одним, который впал в грех чрез женщину, созданную из него прежде греха. Мы еще не имели отдельного существования и особой формы, в которой каждый из нас мог бы жить отдельно; но уже была природа семени, от которой нам надлежало произойти; а так как она была испорчена вследствие греха и связана узами смерти и праведно была осуждена, то от человека не мог родиться человек с другими качествами. Там же. Гл. XIV. С. 306; ср.: Там же. Кн. 12. Гл. XXI. С. 277–278, Гл. XXVII. С. 285; Кн. 13. Гл. XXIII. С. 326–327.

[79] Человека Фома относит к числу "составных субстанций", в которых душа есть форма, а тело материя. См.: *Фома Аквинский.* О сущем и сущности. Гл. 11 // Историко-философский ежегодник, 1988. М., 1988. С. 232.

[80] О понимании обожения различными направлениями православной мистики см.: *Попов И.В.* Идея обожения в древневосточной церкви. М., 1909; *Минин П.* Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1916.

[81] *Григорий Нисский.* Большое согласительное слово. Гл. 5 // Творения. Ч. 4. С. 15.

[82] *Григорий Нисский.* О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. С. 341.

[83] См.: *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 5. С. 30.

[84] Большой труд Оригена "О началах" переведен на русский язык (Казань, 1899).

[85] Подробнее изложение антропологических взглядов Оригена см. в моей статье: "Антропологическая проблематика в доникейской патристике: по сочинениям грекоязычных апологетов" (Историко-философский ежегодник, 93. М., 1994).

[86] *Ориген.* О началах, I, 7,4. выше (I, 7,1) Ориген утверждает, что все разумные существа "по своей природе бестелесны", однако существовать "без всякой примеси телесности" может только Бог (I,6,4), ср. II, 2, 2.

[87] Выражая эту точку зрения, Григорий Нисский писал: "Дар... воскресения не что иное, что обещает нам, как восстановление падших в первобытное состояние; ибо сия ожидаемая благодать есть к первоначальной жизни возвращение, изгнанного из рая снова в него вводящее. Посему, если жизнь восстанавливаемых имеет сродство с жизнью Ангелов, то очевидно, что жизнь до преступления была некая ангельская" (*Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 13. С. 146).

[88] *Мартынов А.* Учение св. Григория еп. Нисского о природе человека: Опыт исследования в области христианской философии IV века. М., 1886. С. 129.

[89] Подробнее об антропологии Филона см.: *Трощкий А.* Антропологическое и эсхатологическое учение Филона // Вера и разум. 1904. № 18. С. 191–202.

[90] *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 16. С. 139; см. также: *Григорий Нисский.* Огласительное слово. Гл. 8 // Творения. Ч. 4. С. 29; *Он же.* Слово к скорбящим о преставившихся... // Там. же. Ч. 7. С. 517–519.

[91] *Григорий Нисский.* Огласительное слово. Гл. 6. С. 21.

[92] *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 16. С. 139.

[93] Там же. С. 143. Эту мысль Григорий повторяет многократно, в том числе и в данном трактате. См.: Там же. Гл. 22. С. 165–166.

[94] Там же. Гл. 16. С. 144.

[95] Там же. Гл. 22. С. 165.

[96] Там же. Гл. 17. С. 148.

[97] Творения св. Григория Нисского. Ч. 7. С. 515.

[98] Там же. С. 516.

[99] *Григорий Нисский.* О душе и воскресении... // Творения. Ч. 4. С. 314–315.

[100] Там же. С. 316.

[101] См.: *Попов И.* Григорий Нисский // Православная Богословская энциклопедия. П., 1903. Т. IV. Столб 639.

[102] *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 19–20.

[103] *Григорий Нисский.* Слово к скорбящим... С. 519, 530.

[104] Там же. С. 530–531.

[105] Мысль о "ниспадении до земли" душ первобытных людей Григорий высказывает, в частности, в диалоге "О душе и воскресении" (Творения. Ч. 4. С. 324).

[106] См.: *Мартынов А.* Указ. соч. С. 136.

[107] Теорию предсуществования человеческих душ Григорий критикует в трактате "Об устроении человека" и в диалоге "О душе и воскресении"

[108] См.: *Мартынов А.* Указ. соч. С. 121.

[109] Григорий предполагал, что Богом предопределено известное число душ, предназначенных для жизни. Предел их увеличению должен быть, "так как всякое умопостигаемое естество имеет свою полноту" (*Григорий Нисский.* О душе и воскресении. С. 299). "А когда кончится сей способ рождения людей, с окончанием его кончится и время, и таким образом совершится обновление вселенной..." (*Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 22. С. 166).

[110] У Григория Нисского два варианта антропогенеза переплетены, а не преемствуют друг друга, как может показаться из анализа их Мартыновым (См.: *Мартынов А.* Указ. соч. С. 136–137). Трактат Григория "Об устроении человека" представляет их симбиоз.

[111] Мысль о том, что человек в духовно-нравственном отношении является самотворцом (наряду с действием божественной благодати), Григорий проводит много раз и с большим воодушевлением. См., например: *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 18.

[112] См., например: *Григорий Нисский.* О душе и воскресении. С. 291–296.

[113] *Григорий Нисский.* Огласительное слово. Гл. 6. С. 21.

[114] *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 8. С. 99–101.

[115] См.: Там же. С. 99; ср.: *Григорий Нисский.* О душе и воскресении. С. 234.

[116] *Григорий Нисский.* Об устроении человека. С. 99.

[117] *Григорий Нисский.* О душе и воскресении. С. 240.

[118] *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 8. С. 99.

[119] Там же. С. 101.

[120] Там же. Гл. 3. С. 86, 87.

[121] См.: Краткое изложение Божественных Догматов // Христианское чтение. 1844. Ч. IV. Раздел IX. О человеке. С. 215–223.

[122] Григорий Нисский настаивал на том, что появление души после тела унизительно для души, считая, что раз душа творится после тела, значит творится для него, а "все делаемое для чего-нибудь, конечно, малоценнее того, для чего делается" *Григорий Нисский.* Об устроении человека. Гл. 28. С. 193. Поэтому "не должно... утверждать, будто бы человек создан сперва подобно изваянию из брения, и для сего-то изваяния сотворена душа: в таком случае умная природа окажется стоющей менее, нежели бренная тварь". Там же. С. 197.

[123] Христианское чтение. 1946. Ч. IV. С. 59; ту же мысль Феодорит проводит и в соч "Десять Слов о Промысле" См.: Творение. М., 1857. Ч. V. С. 334–335.

[124] Например, его трактат "Десять Слов о Промысле" (Гл. 3, 4). См.: Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 1857. Ч. V. С. 177–371.

[125] Содержание апологии Феодорита раскрывают названия разделов трактата "Десять Слов о Промысле": Слово 1. – Доказательство Промысла, заимствованное из рассмотрения неба, луны и прочих звезд. Слово 2. – Доказательство, заимствуемое из рассмотрения воздуха, земли, моря, рек и источников. Слово 3. – Доказательство Промысла, заимствуемое из устройства человеческого тела. Слово 4. – Доказательство Промысла, заимствуемое из устройства человеческих рук и изобретенных человеком искусств. Слово 5. – Доказательство Промысла, заимствуемое из подчинения человеку животных бессловесных. Слово 6. – О том, что богатство и бедность полезны для этой жизни. Слово 7. – О том, что рабство и господство полезны для настоящей жизни. Слово 8. – О том, что для здравомыслящих нет вреда служить господам злым.

[126] *Феодорит Кирский.* Десять Слов о Промысле... Сл. 3. С. 215–216.

[127] Феодорит убедительно возражает всем, ограничивающим воздаяние сферой духовного, доказывая, что во имя торжества справедливости и тело должно либо наказываться за участие в порочной жизни человека, либо вознаграждаться за аскетические подвиги. См.: Там же. С. 335–337.

[128] Одно из "Десяти Слов о Промысле" – Слово 9 – так и называется: "О том, что труд правды не бесполезен, хотя и не виден в настоящей жизни, и о воскресении, доказываемом умозаключениями естественного разума" См.: Там же. С. 322–342.

[129] "Принявший божественную любовь, – настаивает Феодорит, – пренебрегает всем в совокупности земным, попирает все плотские удовольствия, презирает богатство и славу и честь от людей..." (Там же. С. 386). Подвижники, "всем пренебрегая, представляют в уме Возлюбленного, и прежде ожидаемого нетления соделывают тело свое духовным" (Там же. С. 393). Смысл аскетических подвигов, таким образом, в мистическом сближении с объектом любви – с Богом.

[130] *Гарнак Адольф.* История догматов. С. 323.

[131] Авторитет Григория Нисского на христианском Западе был всегда высок подобно авторитету Августина Блаженного на Востоке.

[132] Требование о включении всех в церковь вытекало из следующего соображения Августина: после грехопадения прародителей и утратой человечеством божественной благодати в человеке не осталось ничего доброго.

[133] См.: *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эуригены. СПб., 1898. С. 180, сн. 3.

[134] Православная богословская энцикл.: В 10 т. Пд., 1900. Т. 1. Столб. 109.

[135] Там же. Столб. 334.

[136] Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) доктора богословия, епископа Сильвестра. Киев, 1898. Т. III. Изд-е 3. С. 266–269.

ТЕАТР И ВОЙНА. ОБРАЗЫ СОЛДАТА И УЧИТЕЛЯ В ФИЛОСОФИИ И ДРАМАТУРГИИ (Германия, вторая половина XVIII в.)

С.В. Жеребкин

Как средствами языка можно изобразить насилие и какова, в свою очередь, его особая роль в осуществлении самой функции изображения? Каким образом наивысшие формы насилия, активно лишающие субъекта возможности занимать по отношению к ним позицию отстраненного наблюдателя, такие, как, например, война, массовая гибель людей, сами могут быть представлены им в качестве объекта? Эти вопросы, которые сейчас все более настойчиво и открыто ставит современная философия, в свою очередь модифицируют ее собственные методы и сообщают ей особую функцию перформативности, вводящую в ситуацию, характеризующуюся признанием отсутствия специфических привилегированных сфер насилия в современной культуре. Немецкая классическая философия, во многом предопределившая функцию перформативности и жанровую специфику современной философии, сохраняя в то же время базисную предметную ориентацию традиционной метафизики, выделяет специальные области развертывания предельных состояний насилия в обществе. Развитие темы войны у Канта и, в особенности, у Гегеля вызвало к жизни особый тип политической формы философствования, концентрирующейся на сугубо милитаризованной проблематике, как,

© С.В. Жеребкин, 1995