[5] Ibid. S. 625—676. О среднем платонизме подробнее см: *Dillon T.* The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220. L., 1977.
[6] *Hösle V.* Wahrheit und Geschichte... S. 676-707.
[7] Ibid. S. 707-743.
[8] Ibid. S. 744-749.
[9] Теорию циклов В. Хесле выдвинул в весьма молодые годы — ему было немногим более двадцати лет. Профессор Д. Вандшнайдер, известный немецкий исследователь творчества Гегеля, заметил, что, если бы не Хесле, ее предложил бы кто-нибудь другой — идея носилась в воздухе.
[10] См., например, сборник статей, посвященный рассмотрению этого вопроса: Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution. N. Y., 1975. Множество трудов по алхимии и огромное количество записей алхимических опытов оставил в рукописях один из основоположников науки Нового времени, Ньютон (Op. cit., passim.).
[11] Ср.: *Hösle V.* Die Krise der Gegenwart... S. 61.
[12] Ibid. S. 39.
[13] Сама по себе рациональность, однако, одна, лишь по-разному проявляется в истории, также и разум — один, лишь по-иному формулирует проблемы, и истина — одна, лишь по-новому допускает причастность себе в каждую новую эпоху. Истина *воплощается* в истории. История же *проявляет* истину, так что не гении делают историю, но история делает гениев, ищет их для себя, чтобы сбыться (ср.: *Hösle V.* Die Krise der Gegenwart... S. 236).
[14] О средневековой науке, ее связи с наукой Нового времени и влиянии на нее см.: *Гайденко П. П., Смирнов Г. А.* Западноевропейская наука в средние века. М., 1989, а также: *Hösle V.* Die Krise der Gegenwart... S. 40; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 380—504.
[15] Ср.: *Hösle V.* Die Krise der Gegenwart... S. 39.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ДОНИКЕЙСКОЙ ПАТРИСТИКЕ

(по сочинениям грекоязычных апологетов)

Ю. А. Чуковенков

В систематическом и последовательном изучении истории духовного самоосвоения человека невозможно пройти мимо отражения его в патристической литературе. Взгляды на человека раннехристианских мыслителей интересны не только как этап в становлении христианской доктрины человека, но и тем, что в области человековедения «ранние христиане поставили перед человечеством такие проблемы, многие из которых остаются актуальными для человечества в течение почти двух тысячелетий»[1]. Среди них идеи о ценности жизни и личности человека, о единстве человеческого рода и равенства всех людей, о человечности в отношении к человеку и др. Эти гуманистические принципы аргументируются в сочинениях христианских писателей не только теологически, но и антропологически.

В отечественной литературе взгляды апологетов на человека подвергались анализу неоднократно и с различных точек зрения[2]. Однако специального исследования, им посвященного, в нашем религиоведении и в нашей историко-философской науке нет. Автор ограничил здесь свою задачу воспроизведением и анализом содержания антропологических воззрений апологетов с целью выяснить их

место и роль: а) в религиозных системах апологетов, б) в становлении христианской доктрины человека.

Наиболее известными восточными (греческими)[3] апологетами были Юстин (ум. ок. 165), его ученик Татиан (ум. ок. 175), Афинагор (ум. ок. 177), Феофил Антиохийский (жил во второй половине II в.), Ириней Лионский (ум. в нач. III в.), Климент Александрийский (р. ок. 150 — ум. ок. 215), Ориген (ок. 185—253)[4]. Их произведения, сохранившиеся в большом количестве, изданы наиболее полно в 60-х годах прошлого века в «Патрологии» французского аббата Миня[5], многие из них переведены на русский язык[6]. Сведения о жизни и деятельности апологетов многочисленны, хотя и неполны.

Апологеты действовали в условиях становления церковной организации и первоначальной кристаллизации доктрины новой религии, все более настойчиво претендовавшей на духовное руководство обществом. Ближайшей задачей на этом пути было оправдание христианской веры перед лицом языческого мира[7], многие образованные представители которого, усматривая в христианстве грубое суеверие, способное увлечь лишь невежественных и несчастных людей, ядовито его критиковали[8]. Кроме того, христиане нередко подвергались как гонениям государственных властей, так и нападкам «толпы». Защищая христианство, апологеты стремились: 1) доказать неправомерность преследований христиан, 2) обосновать примат христианства над всей языческой культурой и оправдать тем самым его притязания на духовное руководство обществом. Эти задачи определили как стиль (полемичность), так и проблематику апологетической литературы: в процессе оправдания христианства апологетам неизбежно приходилось развернуто излагать христианские воззрения на Бога, мир, человека. Последнее, в условиях отсутствия единой христианской догмы, означало, как правило, сочинительство (на свой страх и риск при непременных ссылках на Писание, часто чисто условных либо даже бывших просто натяжками) собственных концепций, которые, по мнению их авторов, могли, с одной стороны, быть приемлемы для греческого мышления, а с другой — успешно конкурировать со всеми нехристианскими концепциями. Эта деятельность апологетов по своему методу явилась продолжением апостольской традиции соединения восточных, главным образом иудейских, элементов с греческими.

При этом апологеты продолжили эллинизацию самого апостольского наследия. Дело в том, что в своем первозданном виде комплекс представлений, выработанных новозаветными писателями, выражавшими умонастроения самых широких общественных слоев, как в силу своей социальной, так и национальной (значительной зависимости от традиций иудейского мышления) ориентации «не работал» в качестве инструмента христианской пропаганды по овладению образованными верхами. Ими эти представления воспринимались как чуждые[9]. «...Догмат о воскресении мертвых, ожидание всеобщей мировой катастрофы, наконец, проповедь о вочеловечившемся сыне божием, о рождении от девы, воскресении и вознесении распятого на кресте иудейского "софиста" — все это были "иноземные мифы и басни", которые считались непристойными и

даже недозволительными, если им удавалось проникнуть из мастерской ремесленника в высшее общество»[10].

Адресуясь к образованным верхам, апологеты вынуждены были сделать новый шаг по примирению и соединению Библии и античной философии. «Они попытались доказать философски-разумный характер христианства, отодвигая исторический элемент (т. е. предания о жизни и смерти Христа. — *Ю. Ч.*) в своих тезисах на второе место или вводя его в качестве доказательства». На первый план они выдвинули проповедь, основанную на понятиях греческой философии, о едином духовном Боге, о единстве мира и о том, что Бог создал и руководит миром, о единстве человеческого рода, о разуме (отождествляемом с откровением) и свободе воли, о бессмертии и вечной жизни. Это учение «стояло в близком родстве с духовной культурой государства»[11], обладало (в связи с этим) максимальной пропагандистской силой. На этом пути некоторым апологетам пришлось вести борьбу с крайностями эллинизации христианства, характерными для ряда гностических[12] школ и течений, доходивших в борьбе с иудаизмом до отрицания не только отдельных библейских основоположений (воплощение Бога, воскресение из мертвых и т. д.), но и всего ветхозаветного «откровения».

Оставаясь на почве эсхатологических ожиданий, апологеты второй половины II в. сознательно и решительно отстаивали правохристианское учение о втором пришествии Христа, воскресении мертвых, страшном суде и новом царстве — учение, в своей основе заимствованное из иудаизма, но с самого начала приведенное в соответствие с характером новой мировой религии[13]. Особенно энергично апологеты II в. защищали центральный пункт христианской сотериологии — идею воскресения во плоти, проявляя удивительную изобретательность в поисках рациональных доказательств этой нерациональной идеи, в то же время все настойчивее (по мере угасания эсхатологических чаяний) дополняя ее греческим учением о бессмертии души. В целом, творчество апологетов характеризуют две тенденции: 1) стремление органически вписаться в круг привычных для греко-римского мира представлений о Боге, мире и человеке; 2) подчеркивание не только специфики христианских взглядов, но и их несовместимости с античными воззрениями. Хорошей иллюстрацией к этому могут служить мировоззренческие оппозиции христианства античным воззрениям, сформулированные Татианом в «Речи против эллинов». «Некоторые утверждают, что Бог есть тело, а я говорю, что Он бестелесен, — бросал Татиан вызов традиции, — говорят, что мир неразрушим; а я утверждаю, что разрушится; говорят, что сожжение мира бывает в разные времена; а я говорю, что это будет один раз; судьями признают Миноса и Радаманта, а я Самого Бога; бессмертие приписывают одной душе, а я и телу вместе с душою»[14]. Размежевываясь с иудаизмом и языческой мудростью (двумя основными источниками христианства), раннехристианская апологетика (оставляя пока без внимания противников религии вообще) ожесточенно полемизировала с противниками христианской религии, с теми прежде всего, кто оспаривал ее универсалистские притязания.

Отстаивая, а зачастую и впервые формулируя коренные постулаты христианской теологии, сотериологии и этики, апологеты не выдвигали и не решали в качестве самостоятельных собственно антропологические проблемы.

Проблемы природы человека разрабатывались вслед и в русле теологии и сотериологии. Такая последовательность определялась главным образом двумя обстоятельствами: 1) религиозное сознание жаждало иметь прежде всего определенное представление о гаранте и главном субъекте спасения, а также о будущем спасенном состоянии и путях его достижения; 2) для древнегреческой философской мысли был характерен дедуктивный метод, требовавший выведения всего многообразия явлений и предметов из единого начала, соотнесения частей с целым. Восточные апологеты, воспитанные в традициях греческой философии, переносили этот метод на почву христианства. «В стремлении понять мировую историю философски, с точки зрения христианского богооткровения, — писал исследователь святоотеческой антропологии А. Мартынов, — восточные мыслители (и православные и еретики) начинали всегда с высочайшей идеи о Боге и отсюда уже путем диалектическим переходили ко второму члену религиозного Союза — человеку. При таком дедуктивном способе построения догматической системы, интерес к вопросам антропологического характера естественно отходил на задний план. Антропология подлежала рассмотрению лишь настолько, насколько она соприкасалась с теологией, и притом рассматривалась не на основании фактов данной действительности, а под углом зрения общих теоретических начал, путем априорным»[15]. Априорно-дедуктивный метод восточнохристианской антропологии, при котором образ человека формировался не на основе изучения реального человека и его жизнедеятельности, а на основе богословских умозаключений в интересах теологии, этот метод, окончательно сложившийся в IV в. в недрах классической патристики, достаточно определенно проявляется уже в сочинениях апологетов II в. Здесь, однако, уместно заметить, что таким образом христианским идеологам отнюдь не удавалось эмансипироваться от реального, чувственного человека: самые абстрактные богословские спекуляции не могли игнорировать самочувствование и самосознание тогдашнего реального человека. Однако образ человека в результате такого метода представал в крайне схематичном виде.

Оттесняемые на задний план, разрабатываемые фрагментарно, антропологические проблемы тем не менее занимали в творчестве всех апологетов значительное место: иначе и не могло быть в условиях нараставшего интереса к человеку, к его внутреннему миру и угасания общественных идеалов и общественной активности — характерных явлений кризисной ситуации поздней империи. Оценивая в целом сделанное апологетами в этой области, можно утверждать, что все узловые вопросы христианской антропологии оказались в той или иной мере в поле их зрения, а многие положения, высказанные ими, вошли навсегда в основной фонд антропологических идей христианства. В то же время антропологические высказывания апологетов разных поколений нельзя свести в единую кон-

цепцию человека. Они не могут служить даже контуром единой концепции и являются скорее фрагментами часто несовпадающих либо взаимоисключающих концепций человека, имеющих разные социальные[16] и идейные[17] истоки. Разнобой не исключал, однако, и известной общности во взглядах апологетов на человека. Сами общие задачи апологетики и способы их разрешения выступали критериями отбора антропологического материала, задавали не только подход к проблеме человека и общую оценку человека, но и характер решения частных проблем христианской антропологии. Такая роль, на наш взгляд, принадлежала прежде всего обоснованию: 1) права христианства не только на существование (наряду с другими религиями), но и на духовное руководство обществом; 2) теодицеи; 3) христианской сотериологии. Решению этих задач служила антропологическая сторона апологетики, а специфика их решения отдельными апологетами налагала свою печать на содержание их антропологических положений. Обратимся к их более детальному рассмотрению.

1. ЧЕЛОВЕК В СИСТЕМЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ ДУХОВНОГО ПРИОРИТЕТА ХРИСТИАНСТВА

Лейтмотивом раннехристианской апологетики был тезис о том, что у поврежденного грехом и подпавшего под власть демонов человечества есть один выход — обращение в христианство, которое ею истолковывалось как откровение людям единого и единственного истинного Бога Творца, Промыслителя и Спасителя мира. Оборотной стороной этого тезиса было утверждение о том, что ни одна другая религия (а их на территории империи в то время существовало немало), ни одно философское или этическое учение не пригодны быть руководством к жизни и спасению. Сама постановка вопроса о смене духовных вех являлась результатом всевозрастающего кризиса идеологии и общественных институтов рабовладельческого общества. Однако все апологеты трактовали кризис античного мира, античной культуры и философии, в частности, как кризис человеческого мира, человеческой культуры, человеческой мудрости. Борясь против языческой культуры, апологеты третировали ее как плод усилий несовершенного человека; объявляя античную философию социально бесплодной или даже вредной для общества, они принижали ее как продукт помраченного грехом человеческого ума[18]. То обстоятельство, что апологеты сами черпали многое из античных источников, не реабилитировало их: идеи греческой философии о Боге как благом первоначале мира, о бессмертии души и т. п. апологеты произвольно объявляли заимствованными философами из «писаний Моисеевых», а само это ими якобы установленное заимствование использовали «не в похвалу», а к «большему унижению мудрецов языческих, в доказательство бессилия человеческого ума в понимании высших предметов религии и философии, в обличении недобросовестной наклонности язычников искажать священные изречения, выдавать чужое за свое, и тому под.»[19].

Будучи едины в стремлении оправдать и защищать христианство, апологеты расходились в выборе средств и методов решения этой задачи, по-разному оценивали роль в этом античной культуры. Для Юстина, а затем Климента и Оригена на Востоке, Лактанция и Боэция на Западе античная культура в ее наиболее гуманистических проявлениях была, по удачному выражению Г. Г. Майорова, если не сестрой, то ближайшей родственницей христианства. Для Татиана и его последователей (Феофила на Востоке, Тертуллиана, Арнабия и Григория на Западе) она была не более как сплошное заблуждение, или, по его словам, «творение диавола». При разбросе оценок отдельных мыслителей все апологеты жестко критически подходили к греко-римской культуре. Она, «по их мнению, — историческое заблуждение, плод деяний человечества, не нашедшего в целом правильного жизненного пути, хотя и усматривавшего умами своих лучших представителей отдельные жизненные истины»[20].

В качестве альтернативы языческой мудрости, не сумевшей гармонизировать общество и самого человека, апологеты прокламировали христианское учение, но не как более высокое и совершенное творение человеческой мысли, а как сверхчеловеческое божественное откровение и потому не только более возвышенное, но и единственно истинное. «...Только то истинно, что утверждаем мы, наученные от Христа и от предшествовавших Ему пророков», — настаивал Юстин, противопоставляя христианство эллинской мудрости[21]. «Мы отделились от общепринятого и земного учения, мы повинуемся заповедям Божьим, следуя закону Отца нетления и отвергли мнения человеческие», — вторил своему учителю Татиан»[22]. Только обладая природой божественного откровения, христианство, по мнению апологетов, могло стать действенным средством возрождения человека[23] и утверждения нового, общего для всех образа жизни[24]. Черты этих преобразований, уверяли они, уже демонстрируют на практике христиане и христианские общины. Саму же необходимость божественного откровения апологеты выводили из несомненного для них факта греховной поврежденности человеческой природы. Полное откровение Божества в Иисусе Христе, по их мнению, потому и понадобилось, что «человек, погрязший в злой чувственный мир и преданный власти демонов, может быть причастен чему-либо разумному только через Божественное внушение»[25]. Все разумное, являясь богооткровением, может быть постигнуто помраченным умом человека только силою божественной благодати, «силою Отца», воплощенной в наивысшей степени в Боге-Сыне — Иисусе Христе[26]. Только через богопознание посредством Христова откровения, данного в помощь помраченному грехом человеческому разуму, человек может стать субъектом принятия божественной благодати и соучастником божественного плана своего спасения.

Развивая эту мысль, Ириней обосновывал ограниченностью познания человека, вытекающей из ограниченности и греховности его природы, необходимость не только божественного откровения, но и церкви как учителя единственно надежного в постижении истины, предназначенного для этого самим Богом[27]. Христианская аполо-

гетика, таким образом, выводила необходимость для человека богооткровенной религии и ее церковного института из самоочевидной для христианских писателей недееспособности самого человека как субъекта познания и практической деятельности. Такая позиция с необходимостью вытекала из альтернативы божественного человеческому, христианского языческому.

Несамодостаточность человека и необходимость в связи с этим божественного откровения апологеты, жившие в II в., разрабатывали главным образом в двух направлениях: во-первых, доказывая иноприродность человека Богу — той максиме, уподобление которой является назначением человека, представляющего собой в естественном состоянии ничтожество по сравнению с Богом; во-вторых, раскрывая последствия грехопадения прародителей. Их человек — это иноприродное Богу существо (Бог трансцендентен миру, человек имманентен ему), сотворенное из праха земного, со сложной психофизической структурой и в связи с этим и исходными характеристиками, существо само по себе смертное (если специально не облагодатствовано Святым Духом в акте избранничества или обращения)[28]. Мотивируя свой отказ человеку в бессмертии по природе, апологеты заявляли: если бы Бог создал человека бессмертным, он сделал бы его Богом[29], а следовательно, человек не нуждался бы ни в искуплении, ни в спасении, а божественное откровение было бы для него ненужным. Человек же был создан Богом немощным, настаивает Ириней, во имя его же блага, ибо в немощи человека открывается сила божия, «делая лучшим того, кто через свою немощь познает силу Божию»[30]. Бог далее попустил человеку впасть в грех и окончательно стать смертным только «для того, чтобы человек, получая от Бога неожиданное спасение, восстал из мертвых и прославлял Бога ...непрестанно благодарил за полученное от Него спасение, "дабы никакая плоть не хвалилась пред Богом" (I Кор. 1, 29), и чтобы человек никогда не возымел противного мнения о Боге, думая, что нетление принадлежит ему собственно по природе, и, уклонившись от истины, не хвалился в суетной надменности, будто он был естественно подобен Богу»[31]. Человеку по воле Бога предстояло пережить трагические последствия своего грехопадения, чтобы он «познал самого себя, что он смертен и немощен и уразумел Бога, что Он столь бессмертен и могуществен, что дарует и смертному бессмертие и временному вечность, и понял все прочие совершенства Божии, явленные в отношении к нему, и из них научился мыслить о Боге согласно с Его величием»[32]. С этих позиций апологеты (Ириней[33], Тертуллиан и др.) остро критиковали антропологические построения гностиков, признававших наличие у человека по природе, наряду с телом и душой, еще и частицы божества, «света», именуемого духом[34], представленного в избранных людях (духовных, или пневматиках) в виде преобладающего элемента, позволившего им иметь особое знание (гнозис) о Боге, человеке и его спасении и, возвышаясь с помощью гнозиса до Бога, сливаться с Ним.

Особую неприязнь у апологетов вызвали претензии гностиков на единоприродность с Богом и на самостоятельное постижение божественных тайн спасения с помощью только им доступного знания,

полное третирование тела как уз души, отрицание ими воскресения из мертвых (гностики признавали бессмертие души, а не бессмертие человека), загробного воздаяния, царства божьего на земле и т. д.)[35]. Все это подрывало основы христианства, противореча идее церкви (духовным церковь была излишня, материальным — бесполезна), создавая угрозу перерождения христианства в узкую мистическую секту избранных людей, отмеченных богоподобием природы. Идеологи же формирующейся христианской церкви были одержимы идеей преобразования всего мира, всех людей на основе богооткровенной религии Христа и деятельности церкви, призывавшей в свои спасительные объятия каждого. Подчиняя свои оценки человека этой идее, апологеты II в. отвергают утверждения гностиков о их единоприродности Богу и настаивают на том, что в своей иноприродности Богу все люди без исключения равны и одинаково далеко отстоят от своего творца, все нуждаются для спасения в благодатной помощи свыше. Сотворенный из «ничего» и сохраняющий в себе «ничтожество» всю жизнь человек как существо природное не имеет ничего общего с надприродным и непостижимым Богом. Преодолеть ограниченность своей тварной природы и уподобиться бессмертному Богу человек может лишь силой (благодатью) Бога. Только Бог, любя человека, силой своего могущества победит «сущность сотворения природы»[36], превратив человека в бессмертного.

Необходимость сверхъестественной помощи человеку апологеты обосновывали, кроме того, доктриной грехопадения и его последствий, в разработку которой они внесли значительный вклад. По мнению апологетов, грехопадение произвело решительный переворот в природе человека, связанный с тем, что Дух Божий, почивший до этого на созданном Богом человеке и делавший его потенциально бессмертным (это обстоятельство позволяло апологетам определять допадшего человека ни смертным, ни бессмертным) и мудрым, покинул его. Татиан, соединяя библейский миф о грехопадении с платоновской идеей о ниспадении душ в материю, представил этот драматический момент в образах: «Дух совершенный окрылял душу; когда она грехом прогнала его, он улетел, как птенец, и она упала на землю. Лишившись небесного сожития, она возжелала общение с низшим»[37], т. е. с материей. Склонившись к материи, душа стала смертной. Выше[38] Татиан поясняет, что грех, удаливший Духа, состоял в том, что прародители приняли сатану за Бога; Ириней, дословно толкуя библейский текст[39], видел суть греха в неподчинении первых людей воле Бога, что и повело к разрыву реального (физического) союза души человека и Духа Святого. Последний, оскорбленный непослушанием людей, оставил их, следствием чего была смерть физическая и духовная (неспособность к истинному знанию, к различению добра и зла). Физическое отчуждение от бога и духовная ущербность, возникшие в результате греха прародителей, наследуются всеми их потомками, для которых Адам является главой и родоначальником и которые сами себе помочь не могут. Для возрождения человека необходимо восстановление его первоначальной структуры посредством нового реального соединения его душевно-телесного состава с божественной природой, способной сооб-

щить ему бессмертие, познание и блаженство. Этот процесс начинается по воле Бога воплощением Сына Бога, благодаря чему Божество и человечество вновь соединяются «чтобы тленное поглощено было нетлением и смертное бессмертием»[40]. Последствия этого соединения распространяются на весь человеческий род, а Христос выступает духовным главой и родоначальником обновленного человечества[41]. Верующие в Христа получают благодать Святого Духа, который соединяется реально с душой человека и руководит ею, вселяется в человеческое тело и живет в нем, являясь залогом бессмертия всего человека. Доказательством воскресения людей в их телах является факт воскресения Христа.

Эти и подобные аргументы были призваны убедить язычников в том, что вожделенное бессмертие — залог наград и наказаний — находится в руках христианского Бога и лишь в качестве божественного дара может быть передано тем, кто с любовью и послушанием проникается верой в этого Бога. Иисус Христос, называемый апологетами Словом Божьим, Сыном Божьим, воплотившимся в человека, объявлялся ими тем единственным промежуточным звеном, посредством которого может быть восстановлена связь человека с Богом — единственным источником блаженства и бессмертия. «...Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном человеческим, — провозглашал Ириней, резюмируя развитие христианского вероучения во II в., — чтобы [человек], соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался Сыном Божиим. Ибо мы никак не могли бы получить нетление и бессмертие, если бы не были соединены с нетлением и бессмертием»[42]. Эта проповедь находила все большее число слушателей, принимавших ее в качестве объяснения современной им жизни: торжествующего зла в мире, роста аморализма и жестокости, углубления всеобщего духовного упадка и деморализации, порождаемых нарастающим кризисом общества, видевших в ней, кроме того, и указание выхода из этого положения.

Проповедь апологетов испорченности человека и о христианстве как единственном чудодейственном средстве его возрождения попадала, таким образом, «в точку» общественных настроений. При этом идеологи христианства были далеки от мысли, что абсолютизируют самооценку человека кризисной эпохи, распространяя ее на человеческую природу вообще.

Отказ «эмпирическому» человеку в богоподобии и способности спастись самостоятельно не означал у апологетов принижения человеческой природы, человека как такового. Человек первоначальный — высшее творение Бога, единственное в мире существо, удостоенное общения с Богом и божественной заботы о его спасении, ради которого Бог посылает собственного Сына на унижение и крестные муки. Заимствованный у стоиков тезис о единстве человеческого рода как совокупности братьев (ибо все сыны Бога и равны перед ним в качестве таковых) в раннехристианской проповеди нередко превращался в основание требования человеческого отношения к человеку, равного подхода к людям вне зависимости от социальной и национальной принадлежности, ви́дения в каждом прежде

всего человека. Эта гуманистическая насыщенность и делала раннехристианскую проповедь привлекательной для «страждущих и обремененных».

Общий для апологетов взгляд на христианство как средство возрождения человеческой природы, созданной Богом, а позже глубоко поврежденной ослушанием прародителей, предопределял и общие апологетам представления о ее исторических метаморфозах. «Основной и наиболее общей чертой христианской антропологии первых веков, — заключает Ф. С. Владимирский, — можно признать различение трех состояний в жизни всего человечества: первобытного — идеального, невинного; настоящего — греховного и будущего — возрожденного. Но самое различие этих состояний, отличительные черты каждого из них и соответствующие им изменения человеческой природы не были еще достаточно раскрыты церковными писателями»[43]. Различение апологетами трех последовательно сменяемых состояний человеческой природы навсегда вошло в фонд христианской антропологии в качестве ее остова. Однако как основание различения состояний, так и их характеристика апологетами остались достоянием эпохи в силу органической связи с раннехристианскими представлениями о получении человеком даров Святого Духа (харизмы) непосредственно от Бога, — представлений, не удержавшихся в церковном правоверии последующих веков. В соответствии с этими представлениями различные исторические состояния человеческой природы характеризовались особым отношением к ней Святого Духа. Отсюда первобытное состояние — это состояние сожительства душевно-телесной природы человека с Духом божьим, который еще не оставил человека; настоящее — состояние расторгнутого союза человека с Богом, оставленности Святым Духом человека; возрожденное состояние характеризуется новым соединением человеческой природы со Святым Духом. Возрождение началось воплощением Бога-Сына в человека и продолжается через увеличение числа его приверженцев.

Обоснованию спасительной миссии христианства служит решение апологетами и такой кардинальной антропологической проблемы, как структура (на языке богословов «состав») человека. Считая природу человека смертной и усматривая непосредственный источник ее бессмертия в Святом Духе, который то пребывает вместе с человеком, то оставляет его, чтобы позже вновь с ним соединиться, апологеты II в. делали структуру («состав») человека переменной величиной. Их человек в первобытном и возрожденном состояниях состоит из трех частей: тела, души и духа (трихотомия), а в настоящем, падшем — из двух: тел и души (дихотомия)[44]. Как видно из предыдущего изложения, духу апологеты приписывали божественное происхождение, рассматривая его отобразом или семенем божественного логоса, получаемого человеком посредством участия в природе абсолютного Духа и утрачиваемого им по своей злой воле при уклонении от Бога. Душа в их понимании не божественная бессмертная сущность (о чем шла речь выше), а животная сила, смертная по своей природе и лишь по связи с божественным духом способная стать бессмертною. Представления о трехсоставности чело-

века, при которой человек является носителем двух духовных природ: души — жизненного начала и духа — начала божественного, олицетворяющего интеллект и другие высшие духовные потенции, пришли в христианство еще в новозаветные времена из греческой философии[45], но с коррекцией на библейский рассказ о сотворении человека Богом, которая впервые была осуществлена Филоном Александрийским[46]. Вполне определенно трихотомизм выражен в Посланиях Павла[47], испытавших в этом отношении, по мнению исследователей, влияние Филона и Сенеки. Непосредственным источником «условного трихотомизма» восточных апологетов были, наряду с Посланиями Павла, гностические сочинения. Ф. С. Владимирский справедливо отмечает, что, борясь с гностицизмом, апологеты «в конце концов возвращались к нему, — поскольку учение о трех частях человеческой природы соответствует гностическому делению людей на духовных, душевных и плотских и проистекает из одного с ним источника. Различие здесь лишь в том, что учители Церкви признавали соединение всех трех частей в каждом человеке, причем утрату, равно как и приобретение, высшей стороны человеческого существа, т. е. духа, обусловливали свободной волей человека, тогда как гностицизм констатировал совершенно фатальное преобладание в каждом отдельном человеке только какого-либо начала (или πνευμα , или ψυγh , или же ὑλh)»[48]. К этому следует добавить два момента: 1) апологеты, ставя получение Святого Духа в зависимость от воли человека, не отказывались и от иудейского принципа избранничества, заново сформулированного автором Посланий Павла; 2) следуя за тем же автором, апологеты, как и гностики, широко практиковали дифференциацию людей на духовных, душевных и плотских, делая это однако несколько иначе, чем Павел: последний в основу дифференциации полагал этические критерии, апологеты же ставили акцент на онтологии — присутствии или отсутствии в человеке Святого Духа.

Трихотомизм апологетов отличается от трихотомизма гностиков и трихотомизма Павла трактовкой природы духа: у апологетов дух — это не органическая часть природы человека, чем он является у гностиков и у Павла, а дар Бога за подвиг веры отдельным людям, которые, становясь его носителями, качественно отличаются от всех других людей. Человек, по мнению апологетов, в своем естественном состоянии лишен духа, являвшегося в антропологии гностиков и у Павла третьей, высшей частью человека, что и определяет условность трихотомизма апологетов II в.

Этот условный трихотомизм наиболее выпукло предстает в рассуждениях Татиана и Иринея, строго различавших человека совершенного и несовершенного, физического и благодатствованного Святым Духом. Первый состоит из тела и души и, по утверждению Татиана, превосходит животных только членораздельной речью[49]. Человек облагодатствованный, кроме тела и души, имеет еще и дух. Это Дух божий, который физически соединяется с душою. Дух присутствует не во всех, а только «в некоторых праведно живущих людях», ибо Бог благоволит обитать через духа только в том, кто держит себя «наподобие храма»[50]. В таком состоянии находился

первозданный человек, таковы ветхозаветные пророки. По мнению Иринея, духа «удостаиваются иметь одни верующие в Христа, все остальные не имеют и поэтому состоят только из души и тела»[51]. Дух Святой — непосредственная причина обновления природы искупленных Христом, физически соединяясь с душой и телом человека, обладает следующими действиями: 1) усыновляет человека Богу через Христа, 2) присутствуя в человеке, поглощает немощь его плоти и таким образом полностью преобразует его нравственность[52], например, силою Духа Святого у христианских мучеников уничтожается естественный страх смерти, и они бесстрашно идут на казнь; носители Святого Духа, кроме того, обладают духовными дарованиями (харизмой) и способны к чудесным действиям: говорить на разных языках, проникать в сокровенные тайны людей и изъяснять таинства божьи, изгонять демонов, предсказывать будущее, исцелять больных через возложение рук и т. п.[53]; 3) становится источником физического бессмертия, делая плоть человека «зрелою и способною к нетлению»[54]. Трихотомизм апологетов, органически связанный с харизматизмом, несмотря на свою условность и связь с новозаветной традицией, не был воспринят церковным правоверием последующих веков, так как не согласовывался с возраставшей претензией церковного института на монопольное обладание божественной благодатью и стал поэтому на почву дихотомии, которая была догматизирована соответствующими соборными определениями. Для церковной мысли харизматизм апологетов — неприятный курьез, проявление субъективизма, зигзаг неустоявшейся богословской мысли. Такой подход к трихотомизму апологетов — не более как попытка скрыть исторически преходящий, изменяющийся характер христианских взглядов на человека. Харизматизм и вытекавший из него трихотомизм (как подлинный, так и условный) раннехристианских писателей были не простой игрой богословской мысли, а скорее выражением миро-и-самоощущения членов христианских общин на первоначальном этапе, «когда христиан было мало, каждый мог чувствовать себя лично отмеченным, совершенный им выбор веры был глубоко интимным актом...»[55].

В этих условиях христиане остро чувствовали свое избранничество, свою исключительность, считали себя особым родом людей, составленным из всех народов земли. «Вы — род избранный... народ святой, люди, взятые в удел», — называет христиан автор Посланий Петра[56]. Эта психология избранничества и исключительности выразились, в частности, и в игнорировании реальных общественных различий и установлений (например, на допросах христианские мученики на вопрос о национальности зачастую отвечали: я христианин), а также в веронетерпимости, характерный даже для самого раннего христианства, что понятно по отношению к гонимой религии лишь в свете ее притязаний на духовное руководство миром.

Трихотомизм, таким образом, был антропологическим обоснованием исключительности христиан и христианства в целом, являясь идейным средством самоутверждения новой религии во враждебном ей мире, предпосылкой переосмысления либо отрицания

его ценностей и норм под углом зрения христианского мироощущения.

В дальнейшем в результате превращения христианства в мировую религию психологический комплекс избранничества отпадал, что неизбежно обрекало и раннехристианские представления о «составе» человека не на дальнейшее развитие, а на замену новыми, существенно отличными от них, выражающими новый этап в развитии церкви и качественно новое положение ее в обществе.

Следующее поколение апологетов в лице Оригена отказалось от сугубо «партийного», по выражению исследователей[57], разделения людей на имеющих и неимеющих Духа. Защищая идею спасения всех, а не только христиан (и в связи с этим оправдывая не только христианство перед язычниками, но и языческую культуру перед христианами), Ориген рассматривает дух не в качестве божественного дара избранным или совершающим нравственный подвиг, а как субстанциональную основу всякого человека, заключающую в самой себе предпосылку будущего соединения с Богом. Подробнее об этом речь пойдет ниже.

2. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТЕОЛОГИИ АПОЛОГЕТОВ

Для обоснования христианства первостепенное значение в эпоху апологетов имела разработка учения о Боге, приемлемого для греко-римского мира. Апологеты, как известно, и явились первыми «архитекторами» весьма сложного христианского Божества, выступающего в трех ипостасях (лицах): Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого — и выполняющего функции творца, промыслителя (управителя) и спасителя мира. Апологеты исходили из того, что в основе формирующейся христианской церкви должна лежать идея о всесильном и всеблагом Боге, желающем и способном разрушить ненавистную действительность, спасти (возродить) людей, воскресить мертвых, сделав их бессмертными, чтобы праведников вознаградить вечным блаженством, а грешников покарать вечными муками. С другой стороны, идущее к завоеванию мира христианство должно было освятить мир и человека, усматривая в них творения Бога. Это выдвигало на первый план представления о Боге как творческом начале бытия, представления, имевшие аналог в греческой идеалистической философии. Пересаживая прахристианские представления о Боге-Спасителе, искупившем избранников, на почву этой философии, апологеты учили, что «Христос есть телесное воплощение "Логоса", который от века был творческим началом мира и правил им как разум и мудрость»[58]. Из идеи Бога — всемогущего и всеблагого творца бытия апологеты делали следующие антропологические выводы: 1) человек был создан по образу и подобию Бога, своего отца; 2) человек, созданный всесовершенным богом, обладая природой более низкой, чем сам творец, был тем не менее совершенным творением и лишь в результате грехопадения утратил первоначальное совершенство, прогрессивно деградируя в результате

удаления от Бога[59]; 3) источником зла в мире является не благой Бог, а свободная воля созданных им существ: первоначально — ангелов, превратившихся в злых духов, а позже — и свободная воля людей. Не все эти положения апологетами II в. были раскрыты. Например, определив три состояния человеческой природы (о чем речь шла ранее), апологеты не установили их качественные различия, а первоначальное состояние совершенства не получило определенной характеристики. Не получило раскрытия в сочинениях апологетов и основное понятие христианской антропологии — понятие образа и подобия Бога в человеке. Более того, отсутствие интереса к этому понятию у апологетов, как и у их предшественников — новозаветных писателей (в том числе и у автора Посланий Павла), — характерная черта раннехристианских взглядов на человека, мимо которой не могли пройти даже церковные исследователи[60]. Из восточных апологетов II в. только Татиан[61] и Ириней[62] употребляют это понятие, да и то крайне ограниченно, к тому же вкладывая в него иной смысл, чем православная ордотоксия последующего времени. Во II в., нам думается, еще не пришло время для пропаганды христианами идеи о потенциальном богоподобии всех людей: она, несомненно противоречила общему тезису прахристианства об исключительности христиан, уравнивая их в своей сущности со всеми людьми. У апологетов еще сохраняется идея богосыновства (особенно характерная для иудаизма), связанная с разделением людей на сынов Бога и сынов диавола: христиане — сыны Бога, их противники — сыны диавола — вот что характерно христианскому мироощущению во II в. В то же время распространение апологетами богоподобия только на совершенных (т. е. христиан) как нельзя более соответствовало утверждению и защите христианства в не-христианском еще мире, обосновывая христианство антропологически.

Более основательно апологеты разрабатывали в русле теологии традиционную со времен Сократа проблему свободы воли, что у них стимулировалось главным образом стремлением объяснить существующее в мире зло: социальное неравенство, физические бедствия, преступность, аморализм и т. п. Ответить на этот вопрос апологетам предстояло в атмосфере господства таких нравственных умонастроений, в которых Бог представал не только всемогущим творцом и управителем мира, а и его спасителем, гарантом справедливости, воплощающим в себе милосердие и любовь; человек же выступал объектом заслуженного воздаяния: наград или кары. Новый, более высокий уровень нравственного сознания лишал кредита представления о Боге как источнике зла; общественные настроения характеризовались острым переживанием личностью собственной вины и ответственности. Мало совместимыми с идеей всемогущего и благого Бога оказывались и те традиционные решения проблемы зла, которые видели его источник либо в действиях злых существ, орудующих при попустительстве Бога, либо в природе самой основы мира — материи и ее законах. Сваливание зла на злых духов и материю объективно противоречило процессу формирования религиозно-этической системы христианства, воздвигавшейся на вменении ответственности за неудовлетворительное состояние мира и

человека самому человеку. Выражая эту тенденцию, апологеты, сохранив определенное значение за злыми духами и материей, перенесли центр тяжести в объяснении зла на свободную волю человека, усматривая в ней решающую внутреннюю причину как возникновения всеобщего разлада в мире[63], так и тех дурных и преступных действий, которые люди совершают повседневно.

Делая свободу воли основанием христианской теодицеи (оправдания Бога) и предпосылкой вменения человеку ответственности за его помыслы и поступки, апологеты пытались рационально обосновать идею свободы воли человека и одновременно примирить ее со своим антиподом — всеобщим божественным предопределением. При этом они опирались на аристотелевскую концепцию свободы как аспекта разума и приближались к стоическим оценкам значения зла в качестве условия проявления и развития нравственной энергии существ, обладающих свободой воли. В то же время они выступали против стоической идеи судьбы (фатума), полемизировали с поздними стоиками, которые признавали лишь общий промысел Бога о мире, отрицая заботу Бога о каждом человеке, ожесточенно боролись против дитеизма (двубожия) гностиков, признававших, наряду с верховным благим богом, существование злого бога (демиурга), создавшего мир и человека.

Борясь против различных противников монотеизма, апологеты формировали образ всемогущего, всеведущего и одновременно всеблагого личностного Божества, пекущегося о мире в целом и о каждом человеке в отдельности. В ответ на утверждения гностиков о том, что всемогущий, всеведущий и всеблагой Бог не мог создать человека со свободой воли, которой человек сразу же дурно воспользовался, апологеты заявляли, что Бог именно по своей благости одарил природу сотворенных им разумных существ (ангелов и людей) свободой (сделав их тем самым подобными себе) с тем, чтобы они могли выбирать между добром и злом. Выражая эту мысль, Юстин формулирует: «...Такова природа всякой твари — быть способною к пороку и добродетели, и ни одна из них не была бы достойной похвалы, если бы не имела возможности склоняться в ту или другую сторону»[64]. Та же идея проводится Татианом[65], Иринеем[66], Феофилом[67], Афинагором[68]; Тертуллиан[69] и Ориген[70] выработали развернутые концепции свободы воли[71]. Получив величайший дар Бога — способность выбирать между добром и злом, первые люди (а ранее их архангел Люцифер, ставший предводителем воинства демонов) неправильно им распорядились, выбрав зло, чем повергли мир и себя в состояние несовершенства, положили начало злу. Способность выбирать, однако, сохраняется у человека и в падшем состоянии. Это энергично доказывает Юстин, по мысли которого, свобода воли подтверждается следующими обстоятельствами: во-первых, ее предполагают ветхозаветные пророки[72] и «все где-либо бывшие здравомыслящие законодатели и философы», предписывавшие «иное делать, а иного удаляться»[73], во-вторых, если нет свободы выбора, то «ни добродетель, ни порок не существуют» и они различаются только во мнении людей, а думать так «есть величайшее нечестие и беззаконие»[74]; в-третьих, тем, «что один и тот же че-

ловек переходит к противоположным вещам»[75], от добродетели к пороку, и наоборот, что исключалось, если бы его поступки определялись судьбой. С позиций вменения человеку ответственности за свои поступки апологеты отклоняли гностический тезис о предопределенности людей к добру или злу самой их природой (преобладанием в ней либо духовного, либо душевного, либо плотского элементов), проводя более или менее последовательно прямо противоположные идеи. А именно: 1) все люди, обладая разумом и свободой выбора, имеют одинаковую природу, нет от природы злых или добрых людей, таковыми они становятся по собственной воле[76], 2) в связи с тем, что как утрата, так и приобретение высшей стороны человеческого существа — духа — обусловлены свободой воли человека, он сам является творцом своей природы, люди сами виновники своего жалкого состояния.

Эти и другие рационалистические аргументы в пользу свободы воли человека, имея своей конечной целью выработку христианской теодицеи и этической системы, не приближали, однако, апологетов к ответу на другую задачу, которую они пытались решить, — к совмещению свободной воли человека с божественным предопределением, задачи, встающей перед всеми монотеистами и одинаково для всех неразрешимой. В связи с последним обстоятельством есть смысл говорить лишь о специфике подхода апологетов к решению этой задачи. Она состояла, в частности, в том, что апологеты в отличие от своих предшественников — новозаветных авторов[77] и своих современников — гностиков «сильно подчеркивали, — по выражению Гарнака, — свободу и ответственность»[78], что, естественно, приводило их к ограничению божественного предопределения, ставя на путь полемики со своими многочисленными оппонентами, в том числе и с новозаветными авторами (полемика с последними проходила, как правило, в скрытой форме). Юстин[79], например, в противовес концепции Павла о предопределении Богом избранных к спасению и обреченных к смерти[80], считает возможным для человека заслужить спасение усилиями свободной воли, сводит божественное промышление о людях к предвидению и справедливому мздовоздаянию[81] и тем самым дает начало решению этой проблемы в духе восточнохристианской патристической традиции, которая получила завершение в формуле И. Дамаскина: «Бог предопределяет то, что не находится в нашей власти»[82]. В связи с этим у апологетов нет мотива, характерного Посланиям Павла, о парализующих волю человека последствиях первородного греха, а проблема наследования греха остается вне круга их интересов[83].

Объяснение зла в монотеизме свободой воли человека, создавая видимость решения проблемы, делало позицию апологетов в целом, крайне непоследовательной: ущемленными в конечном счете оказывались как всемогущество и всеблагость Бога, так и свобода воли человека. Наряду с отстаиванием полновластия Бога над материей и положения о том, что зло не есть качество материи, апологетами, как замечает А. Гарнак, «фактически все чувственное все-таки считалось порочным»[84]. Богу, создавшему мир, противопоставлялась бесформенная материя «с тем, чтобы рассматривать все мате-

риальное как само по себе злое и неразумное»[85]. На человека, погрязшего в вещественный мир, действуют фактически два начала: во-первых, материя (вещество), посредством которой демоны, адресуясь к низменным, плотским стремлениям людей, «поработили себе человеческий род»[86]; во-вторых, Бог, адресуясь к духовным стремлениям, воздействует духом, откровениями, высшее из которых — боговоплощение, именем и силой Христа освобождает людей от власти демонов. Таким образом в мире действуют, наряду с Богом, еще две конкурирующие с ним личностные силы: свободная воля человека, как правило, выступающая из-за тяготения к веществу и демонских внушений как греховное своеволие, и демоны, олицетворяющие плотское начало, успешно противодействующие первоначальным замыслам Бога о мире[87]. Действия этих сил делают в конечном счете божественное управление миром столь неэффективным, что Бог вынужден прибегнуть к чрезвычайной мере: послать собственного сына на унизительную казнь, чтобы попытаться спасти некогда прекрасно созданный мир. Следовательно, Бог как единое начало бытия практически существенно ограничен. Благость Бога также оказывается ограниченной как инициативой Бога в отношениях с неуверовавшими в Христа и обрекаемых за это Богом на помрачение разума и делание всяческих «непотребств» во имя справедливости последующих наказаний[88], так и невероятно жестокой мстительностью по отношению к согрешившим в этой временной земной жизни, но посылаемых Богом на вечные дикие муки в геенну.

Свобода воли человека, в свою очередь, оказывается крайне ущемленной божественным предопределением и действием благодати. В связи с тем что мировыми процессами управляет Бог, свобода воли человека простирается на выбор не общей цели (она задана Богом), а лишь средств ее достижения. Далее, человеческая воля к добру в состоянии греховной поврежденности человека, не обладая благодатью Святого Духа, ограничивается лишь желанием добра, бессильная перейти в добрые дела. Воля к добру может воплотиться в добрые дела лишь с помощью божественной благодати, так как, по мнению апологетов, человек способен к добру не по природе, а по благодати[89]. Человек не является субъектом ни исторического процесса, ни своего собственного спасения. Он лишь субъект принятия или отрицания божественной благодати, действием которой превращается в созидателя своего спасения[90]. Свобода же и самодеятельность человека могут быть условием, а не причиною спасения, субъектом которого является вся божественная Троица[91]. В связи с тем что «...Бог во всем первенствует... все же прочее находится в подчинении Богу» и направляется им к совершенству, вера в Бога, послушание и выполнение его воли составляют высшее благо, имеющее следствием бессмертие, противоположное, т. е. неверие и неповиновение Богу суть зло, влекущее за собой смерть[92]. Требование повиноваться Богу трансформировалось далее в настоятельные рекомендации послушания церкви, пресвитерам и т. д.[93] Все это, как видим, вводит свободу воли и самостоятельность человека в жесткие рамки божественного предопределения и церковной регламентации, пре-

вращая их либо в фикцию (в отношении к добродетели), либо в средство теодицеи (в качестве объяснения источника зла). Характерно, однако, что апологеты в своих рассуждениях на эту тему не выпячивали, как правило, божественное предопределение, выдвигая на первый план свободу воли человека и его ответственность за зло в мире, совмещая абсолютизацию благодати Святого Духа с тезисом о том, что человек своею жизнью может или привлекать духа, или оскорблять его и удалять от себя. Эта осторожность в оперировании идеей божественного предопределения, диктовавшаяся первоначально прежде всего интересами теодицеи в полемике с дитеизмом гностиков, становится в дальнейшем характерной чертой православного половинчатого по своему существу решения проблемы свободы воли и предопределения[94], будучи стимулирована в дальнейшем борьбой восточнохристианской церкви против манихейства, павликианства и других дуалистических сект.

Такое решение проблемы свободы воли и предопределения, внутренне противоречивое, а у некоторых апологетов (в частности, у Иринея[95]) просто путанное, было неудовлетворительно еще и потому, что не объясняло и даже не принимало в расчет неодинаковость людей по их природным данным, а также громадные различия в реальных условиях их жизни, чаще всего наследуемых и существующих независимо от их воли. Эти обстоятельства стимулировали поиски более убедительной теодицеи. Одним из результатов этих поисков являлась теодицея, разработанная из платонизма и стоицизма представителем александрийской школы христианского богословия и философии Оригеном, деятельность которого приходится на первую половину III столетия. Созданная Оригеном философско-теологическая система, ориентированная на интеллектуалов античного мира и призванная облегчить им переход в христианство, решительнее, чем у его предшественников, соединяя раннехристианские представления о Боге, мире и человеке с античной философией, последовательно отстаивала всеблагость Бога, благодаря еще большему расширению зоны свободной воли, объясняя ею участь человека не только в будущей загробной, но и в земной, реальной жизни. При этом речь шла не только о свободе воли человеческих существ, но прежде всего о свободе воли некоих духов (умов), часть из которых впоследствии становится людьми, а земная участь последних всецело определяется тем, в какой мере они отпали от Бога, будучи духами[96].

Основу системы Оригена составляют взаимоотношения между Богом и его творением. Существующий от вечности, неделимый, бестелесный, невидимый и неизменяемый, но вечно творящий Бог открывает себя первоначально в своем отобразе — Сыне, Логосе (Слове), 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. В этот мир равных духовных сущностей вошла дифференциация вследствие того, что они были наделены свободой воли и поэтому не удержались на одинаковой ступени совершенства. Про-

изошло 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[97]. Духи, более охладевшие и глубже павшие, стали человеческими душами и были заключены в человеческие тела. Наиболее глубоко павшие духи — дьяволы и демоны получили мрачные формы сатанинских тел и живут в преисподней[98]. 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[99].

Таким образом, по учению Оригена, различия между классами существ, в том числе как между ангелами и людьми, так и между существами одного и того же класса («и звезда от звезды разнится в славе»[100]) определяется различием в степени их отпадения от Бога и происходят не от Бога, у которого нет этого различия, а исключительно от свободы самих этих существ[101]. И современное положение той или иной воплотившейся в тело души всецело зависит от ее личных заслуг или проступков в предыдущей жизни[102]. Человеческие души, являясь падшими духами, существуют с самого начала и уже прошли несколько миров и будут еще странствовать по многим мирам, прежде чем достигнут своего конечного совершенства. Их положение в этом мире обусловливается их поведением в прошлом. А положение в следующем мире предопределяется деятельностью в земной жизни[103]. Аналогично объясняются различия между людьми по природным данным. Например, люди различаются по умственным способностям якобы потому, что некоторые умы (т. е. духи) сохраняют нечто из первоначальной мощи, а некоторые не сохраняют ничего или сохраняют очень мало. Вот почему одни люди с самого раннего возраста оказываются с блестящими умственными способностями, другие же — с более вялыми, а некоторые рождаются крайне тупыми и совершенно не способными к учению. Ориген указывает на факт неодинаковости условий жизни и исторических судеб народов, на громадные различия между людьми по происхождению. Одни рождаются в среде варваров — грубых и необразованных народов, другие — среди мудрых и образованных греков, третьи — среди евреев, народа богоизбранного; одни народы свободны, другие управляются тиранически; одни люди наследуют имущество и свободу, другие — рабство и бедность; одни подвержены болезням и страданиям, от которых другие свободны. Пафос системы Оригена в том, что она не только объясняет, но и оправдывает существующий порядок вещей: все в мире происходит с ведома и под контролем Бога и направляется им «к общему преуспеванию всего [бытия]». В том числе и различие душ своих созданий, а следовательно, и различие их участи он направил «к гармонии единого мира», создав из различных душ «как бы один дом, в котором должны находиться сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные, и одни сосуды — для почетного употребления,

другие же для низкого»[104]. То есть громадное разнообразие человеческих существ, социальные и иные различия между ними имеют смысл и оправдание в гармонии целого (общества), и то, как согласуются эти различия, порождаемые действиями божьих созданий, с гармонией целого есть выражение непостижимой мудрости Бога[105]. А то зло, которое обрушивает Бог на свои создания в виде наказаний за проступки, являясь предпосылкой разнообразия и гармонии, не есть, по существу, зло ни по отношению к целому, ни по отношению к созданиям, ибо посылается Богом ради очищения и наставления их на путь истинный. Мировой процесс есть не что иное, как очищение и исправление павших некогда духов, в котором Бог выполняет роль врачевателя и воспитателя[106]. Он неизбежно закончится всеобщим, не исключая демонов и их предводителя Сатану, восстановлением (апокатастасисом) падших духов в их первоначальное — совершенное, невидимое и бессмертное — состояние[107], и воссоединение с Богом, положением, при котором «Бог будет все во всем»[108]. Тем самым будут созданы предпосылки для нового падения духов и возникновения нового мира.

Восстановление, однако, совершаясь при участии свободной воли и для каждого существа в отдельности, произойдет не внезапно, а постепенно, в некоторых случаях путем многовековых тягчайших испытаний[109]. Для содействия очищению и восстановлению духов Бог посылает своего сына — Логоса, которые принимает образ человека Иисуса Христа. Эта экстраординарная мера потребовалась в связи с тем, что установленному Богом миропорядку (гармонии общественного целого) «в последние времена» стал угрожать «близкий конец и весь человеческий род склонился к окончательной погибели, потому что ослабели не только управляемые, но и те, кому была поручена забота об управлении»[110]. Вот тут-то миру и потребовалась помощь самого творца, чтобы он восстановил утраченное и оставленное в пренебрежении искусство повиновения для одних и искусство управления для других. Образцом для тех и других, считает Ориген, служит Иисус Христос, давший пример как послушания до принятия смерти, так и покорения Богу его вчерашних врагов, чем «восстановил нарушенные законы царствования и управления». Именно через покорение Богу всех его врагов и последнего из них — (смерти) достигается всеобщее спасение и состояние гармонии, которое характеризуется формулой: «Бог все во всем». Добровольную покорность Христу, подобную той, которую проявили апостолы и святые, последовавшие за ним, Ориген, как и другие апологеты, объявляет высшей человеческой ценностью, верной стезей к спасению от всех зол и бед.

Итак, широкое использование идеи свободы воли[111] вывело теодицею Оригена за пределы оправдания собственно Бога, дополнив ее апологией общественного уклада как продукта взаимодействия свободной воли человека и самого справедливого и благого промысла Бога. Этот взгляд на общество шел на смену прахристианским взглядам, разделяемым еще апологетами II в., видевшими в обществе не «гармонию целого», а «царство князя тьмы» (Сатаны). Достроив христианскую теодицею, Ориген оказал могучее влияние на

все последующее развитие христианского богословия, хотя ряд положений его системы были осуждены позже церковью. Осужденной оказалась и лежащая в основе его теодицеи теория предсуществования душ, которая осталась тем не менее весьма привлекательной для православных богословов тем, по словам епископа Сильвестра, что «бросает некоторый свет на замечаемое в мире крайнее неравенство внешних состояний и условий, распределяемых между людьми, начиная с самого их рождения и детства, независимо ни от каких со стороны их личных заслуг»[112]. Тем самым христианством был сделан новый шаг в углублении отражения процессов общественной жизни и человека.

Этот шаг стал возможен благодаря не только развитию христианской мысли. Его реальной предпосылкой было развитие общественной жизни, которое характеризовалось нарастанием элементов новых (феодальных) отношений, смягчавших систему личной зависимости, развивавших индивидуализацию и субъективизацию личности, сферу правовых отношений, что выразилось, в частности, во введении в 212 г. на территоии империи всеобщего гражданства. При всей своей парадоксальности по содержанию и мифологичности по форме раннехристианское учение о свободе человека и божественном предопределении в своем развии чутко фиксировало диалектику объективного и субъективного, общего и единичного в контексте эпохи и меняющегося положения церкви в обществе.

3. В РУСЛЕ СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИХ ЧАЯНИЙ

Ядро христианской антропологии — учение о природе и сущности человека формировалось в русле сотериологии[113] — центральном пункте христианского мировоззрения: ожидаемым в загробной жизни наградам и наказаниям должна была соответствовать природа самого человека, иначе весь механизм религиозного восполнения не срабатывал. Между жизненными условиями христиан, их сотериологическими надеждами и антропологическими представлениями установилась с самого начала следующая зависимость: жизненные условия порождали жажду в определенных благах, ожидаемых в «царстве божьем» и способных восполнить их недостаточность в реальной жизни; а уже в соответствии с характером ожидаемых благ конструировалась природа человека[114].

Во времена апологетов христианская сотериология сама постепенно формировалась в острой идейной борьбе многочисленных групп и течений, составлявших тогдашний христианский мир. И хотя христианство во всех своих проявлениях с самого начала было религией спасения, ему еще предстояло пережить века острой богословской полемики, чтобы выработать общецерковное понимание природы спасения, условий и средств его достижения. Во II в. эта полемика еще только развертывалась, хотя тогда уже вполне определились две основные тенденции решения сотериологических проблем, выражавшие два типа отношения к действительности и понимания путей ее преодоления.

Стремясь быть понятой образованными эллинами раннехристианская апологетика соединяла прахристианскую апокалиптическую сотериологию и вытекающие из нее натуралистические представления о человеке с греческой мистикой и спиритуализмом. При этом в рассуждениях апологетов II в. преобладают представления, вытекающие из мировой эсхатологии: о скором конце света, земном царстве Христа, воскресении мертвых и т. д., а в восточнохристианской[115] апологетике III в. (в частности, в сочинениях апологетов, принадлежавших к александрийской школе, — Климента Александрийского, Оригена и их учеников) преобладающими становятся представления индивидуальной эсхатологии о мистическом соединении с Богом единичной человеческой души.

Апологеты II в. сохраняют весь комплекс плебейской предметно-вещественной эсхатологии прахристианских общин (отодвигая, правда, конец света в неопределенное или отдаленное будущее), охотно ссылаются на Апокалипсис Иоанна[116], что неудивительно, если учесть, что эта книга была во II в. самой популярной в христианской среде. Пафос их сотериологии в рационалистических «доказательствах» воскресения мертвых — идеи, представлявшейся образованным грубым суеверием. Желая переломить такое отношение, апологеты изощрялись в созидании «доказательств». Афиногор и Тертуллиан создали специальные пространные сочинения о воскресении (см.: *Афиногор.* О воскресении мертвых, *Тертуллиан.* О воскресении плоти), в которых настаивают на воскресении именно тела в том виде, в каком оно существовало на земле, с теми же частицами материи, которые входили в его состав при жизни.

Красноречиво о воскресении в теле пишут Юстиан (Апология, I, гл. 8, 18; Разговор, гл. 130), Татиан (Речь против эллинов, гл. 6), Феофил (К Автолику, I, гл. 13—14), Ириней (Против ересей, II, 33, 5; V, гл. 1—20). Эти «доказательства» в своем большинстве исходят не из природы человека, а из всемогущества Бога, природных циклов и т. д. и поэтому для нас неинтересны. Существенно другое: апологеты не представляют ни божественного суда над людьми, ни полноценного воздаяния им, а следовательно, и утверждения справедливости без воскресения в теле. Как суд должен вершиться над человеком, а не только над его душой, так и воздаяние: награды праведникам и наказания грешникам должны быть предназначены целостному человеку, а не какой-то его части. «Правды не бывает в суде, — убеждал Афиногор, — когда недостает того, кто совершил праведное, или неправедное. Совершил же в жизни то, о чем производится суд, человек, а не одна душа»[117]. Праведный суд божий «полагает возмездие обеим частям (человека), и не одна душа должна получить возмездие за то, что сделано вместе с телом, — ибо она не сама по себе увлекается к грехам относительно телесных удовольствий, пищи или других чувственных благ, — и не одно только тело, — ибо оно само по себе не способно рассуждать о законе и правосудии: — но человек, состоящий из того и другого, подлежит суду за каждое свое действие...»[118]. Ириней, развивая эту мысль, писал: «Справедливо, чтобы праведники в том же создании (во плоти), в котором подвизались или подвергались скорбям, и получили плоды

страдания своего; и в создании, в котором умерщвлены по любви к Богу, в том же и оживились; и в создании, в котором понесли рабство, в том же и царствовали»[119]. В свою очередь, и преступники закона божьего должны воскреснуть для вечных мук в собственных телах, которые, по мнению Юстина, должны быть «пожираемы червем и неугасимым огнем, оставаясь бессмертными, так, что будут зрелищем для всякой плоти»[120].

Таким образом, принятие апологетами всерьез простонародных ожиданий чувственно-вещественных наград и наказаний неизбежно делало их поборниками и, можно сказать, заложниками идеи воскресения во плоти, предполагавшей, в свою очередь, целостного человека как единое телесно-духовное существо. Несмотря на всю свою наивность, мысль о воскресении мертвых требовала индентичности личности: одним и тем же человеком является тот, кто жил на земле, и тот, кто приходит на суд Бога и там либо подвергается наказанию, либо получает награды. Перед Богом предстает жившее на земле существо в составе той же души и того же тела. Предельно четко и кратко это требование выражено Тертуллианом: «Так как причина воскресения состоит в назначении суда, то необходимо должен явиться тот же самый человек, который и был, чтобы получить от Бога определение награды или наказания»[121]. Тело, в свою очередь, превращалось в реальную субстанцию идентичности человека, ибо, как убеждал Афиногор, люди «не могут опять существовать как те же люди, если те же самые тела не будут возвращены тем же самым душам».[122]

Итак, каков человек поборников воскресения мертвых? Настаивая на предметном, чувственном воздаянии целостному человеку, апологеты определяют его в соответствии с аристотелевской традицией как психофизическое единство, образующееся из соединения души и тела и проявляющееся как в способе существования, так и в природе этих составляющих его двух основных частей. Нерасторжимое единство в человеке души и тела, сформулированное уже Татианом (душа «образована так, чтобы могла проявляться посредством тела, ибо душа никогда не является без тела, и плоть не воскресает без души... Душа есть связь плоти; а плоть есть вместилище души»[123], у Афиногора превращается в методологический принцип решения всего комплекса вопросов, связанных с человеком, — от его творения до воскресения мертвых. Его суть Афиногор выразил в следующих постулатах: «Если ни природе души самой по себе, ни природе тела отдельно не даровал Бог самостоятельного бытия и жизни, то только людям, состоящим из души и тела, чтобы с теми же частями, из которых они состоят, когда рождаются и живут, по окончании сей жизни они достигали одного общего конца: то душа и тело в человеке составляют одно живое существо, которое испытывает и свойственное душе и свойственное телу, действует и исполняет то, что относится к чувственному или умственному постижению; и потому совершенно необходимо, чтобы такой состав всецело направлялся к одному концу, — дабы все и во всех отношениях сходилось к одной гармонии и к общему согласию, — сотворение человека, природа человеческая, действия и страдания, образ жизни

и сообразная с природою последняя судьба»[124]. Ириней, включая в структуру совершенного человека наряду с телом и душой дух Божий, специально оговаривается, что «душа и дух могут быть частью человека, но никак не человеком», который есть «соединение и союз души, получающей духа Отца с плотью, которая создана по образу Божию»[125].

Идеологи, обещавшие приверженцам новой религии земное чувственное блаженство в земном царстве Христа, склонны были и в самом человеке видеть природное существо, субстанцию которого составляет не духовный феномен, а телесно-чувственная организация. Человек, по определению Юстина, страстное и «разумное животное», душа которого одного и того же рода, что и душа «лошади или осла»[126]. «Человек есть плоть», вторит ему Татиан, и если не будет иметь духа божьего, что достигается лишь праведниками, то «будет превосходить животных только членораздельными звуками, а во всем прочем образ жизни его будет такой же, как у них...»[127]. Феофил, оставаясь на почве библейских рассказов о сотворении Богом человека, подчеркивает то обстоятельство, что человек создан из земли[128]. Для Иринея природа равнозначна субстанции, и Адам, по его мнению, имел субстанцию из девственной земли, которую Бог еще не оросил дождем, а человек не обрабатывал[129]. Созданное из такого материала, тело человека Ириней часто отождествляет с человеком в целом и именует просто «созданием»[130]. Существование человека вне тела немыслимо: «...Если кто уничтожит существо плоти, т. е. создания, и будет разуметь только один дух, — таковое существо не будет уже человек духовный, а дух человека или Дух Божий»[131]. С уничтожением тела «и с переходом души в среднее место, ничего уже не остается от человека... Ибо разум человека — ум его, мысль, направление ума и тому подобное не суть что-либо особое от души, но движения и действия самой души, которые без души не имеют никакой субстанции»[132]. Сын Бога, чтобы стать человеком, воплощается в обыкновенное человеческое тело, что в божественном плане предусмотрено от вечности; тем самым освящает его и делает прообразом телесной организации всякого человека, которая в связи с этим создается «по образу Божию», т. е. по аналогии с телом Иисуса Христа. Более того, своею человеческою жизнью Христос освятил все возрасты до старческого включительно, «всем возвращая общение с Богом»[133], утраченное ранее в результате грехопадения прародителей.

В сотериологии и христологии Ириней, как и некоторые другие апологеты, спорит с гностиками, учившими, что тело есть создание не верховного благого Бога, а несовершенного демиурга, и отрицавшими воскресение в теле, а также действительность телесной природы Христа (одни из гностиков считали тело Христа призрачным, другие — небесно-душевным, тонким, эфирным). Противополагая природу и Бога и рассматривая тело «падшего» человека как источник скверны, Ириней в то же время посвящает многие страницы своего антигностического труда доказательству возможности не только воскресения, но и обожения тела по причастию к силе божьей, что Бог сделался человеком, чтобы человек стал Богом, т. е.

стал бессмертным[134], что Христос был и истинный Бог и истинный человек[135], соединявший в себе немощную и смертную природу человека со сверхъестественным принципом — Святым Духом[136], превратившийся тем самым в своеобразный переходный мост от Бога к человеку и от человека к Богу, возглавив человечество на пути к Богу. И подобно тому как Христос после распятия воскрес в собственном теле, так и «все вписанные в (книгу) жизни восстанут со своими собственными телами, со своими собственными душами и духами, в которых угодили Богу. Достойные же наказания подвергнутся также со своими душами и телами, в которых отступили от благости Божьей. Те и другие перестанут рождать и рождаться, жениться и выходить замуж, так чтобы род человеческий согласно с предопределением Божьим был закончен и сохранил гармонию Отца»[137]. Но воплощение Бога в тело человека и воскресение богочеловека Христа является гарантией будущего воскресения и обожения человека лишь в связи с тем, что само тело человека создано по образу тела Христа, что и делает возможным их взаимопроникновение, взаимодействие и обожение тела человека телом и кровью Христа через церковное причастие[138]. Последнее есть источник нетления тел и их будущего воскресения.

Как в сотериологии, так и в антропологии апологеты исходили из принципа древних, широко использованного стоиками: подобное соединяется с подобным. Само соединение и союз души и тела, составляющие человека, возможны, по мнению апологетов, в силу родственности их природы: душа духовна только в сравнении с грубым веществом тела и состоит из особого рода материи легкой и эфирно прозрачной. Обладая двойственной природой, т. е. будучи и материальной и духовной, душа способна соединяться как с телом (и быть смертной), так и с духом божьим — источником жизни — и быть бессмертной по связи с ним. Расчищая место для благодати, апологеты принижали душу, определяя ее смертной по природе, получающей бессмертье лишь по связи с Богом и утрачивающей его при потере этой связи. Даже Юстин, философ платоновской школы, считал душу смертной: «Души необходимо получили начало и могут перестать существовать; ибо они произведены для людей и прочих животных»[139]. И далее: «Душа причастна жизни, потому что Бог хочет, чтоб она жила, и потому может перестать некогда жить, если Бог захочет, чтоб она не жила более. Ибо душе не свойственно жить так, как Богу; но как человек существует не всегда, и тело его не всегда соединено с душою, но как нужно разрушиться этому союзу, душа оставляет тело, и человек уже не существует, так и от души, когда нужно, чтобы ее не было, отнимается жизненный дух и душа уже не существует, а идет опять туда же, откуда она взята»[140]. Татиан, Ириней и Тертуллиан отказывали душе не только в бессмертии, но и в духовности, считая ее материальной, состоящей из особого рода вещества. По мнению Татиана, душа есть часть вещественного духа, пронизывающего и объединяющего всю вселенную[141], она может проявляться только через тело и служит для него связью, по своей природе она есть субстанция сложная и, следовательно, может разлагаться и умирать[142]. «Душа сама по себе, — настаивал Тати-

ан, — не бессмертна, эллины, но смертна... Сама по себе она есть не что иное, как тьма, и нет в ней ничего светлого... если она живет одна, то уклоняется к веществу и умирает вместе с плотию...»[143]. Иринею душа представлялась в виде некоей тончайшей жидкости, разлитой по всему телу и принимающей от него вид или отражение[144]. Управляя телом и сообщая ему жизнь, она сама получает бытие и потому не бессмертна. «...Душа не есть жизнь, — повторяет Ириней формулу Юстина[145], — но участвует в жизни, дарованной ей Богом»[146]. Наиболее последовательно идею материальности души проводит Тертуллиан, изложивший эту точку зрения в трактате «О душе» («De animo») — первом христианском сочинении, посвященном специально антропологии и написанном автором с целью опровергнуть философское мнение о небесном происхождении души. Свои положения о душе Тертуллиан строит на стоическом учении о материи как субстанции всего сущего, включая человеческую душу и самого Бога. Все существующее имеет своего рода тело, — утверждал Тертуллиан, — поэтому и душа по своей природе есть тело особого рода[147]. Как тело, душа подлежит трем пространственным измерениям, имеет внешний образ и воздушный лучезарный вид, по своим внешним очертаниям соответствует внешности физического тела. Душа образуется вместе с телом, и как тело порождает тело, так и душа порождает с помощью Бога душу. Происходя от Адама, душа через посредство родителей наследует не только образ верховного творца, но и извращенность природы первочеловека.

Высказывая эти мысли о человеке, апологеты постоянно отмежевываются от платоновских определений сущности человека как духовной, безначальной и бессмертной субстанции, высшей формой познания у которой являются собственные воспоминания о пребывании в мире духовных сущностей и которая самостоятельно с помощью очищения добродетелью может уподобиться Богу и слиться с ним. Для достижения своей главной цели человек платонизма не нуждался ни в божественном откровении, ни в церковном институте. Это-то прежде всего и делало платонизм неприемлемым для идеологов христианской церкви[148]. Признаваемое платонизмом бессмертие душ по природе и связанные с ним предсуществование и переселение душ были несовместимы с христианскими представлениями о вменении и получении реальных наград и наказаний. Проповедников воскресения и блаженства во плоти не устраивала и соматология платонизма, постулировавшая, что плоть, как и всякая материя, не обладает сущностной реальностью. По указанным причинам против платоновского спиритуалистического понимания сущности человека активно выступали и те из апологетов, которые, подобно Юстину, в целом симпатизировали платонизму[149]. Кстати, именно Юстин сформулировал мотивы отрицательного отношения христиан к учению платонизма о душе, указав на два главных обстоятельства. Во-первых, платоники, «отправляясь от мысли, что душа бессмертна и бестелесна, думают, что не могут подвергнуться наказанию, если сделали что-либо злое, так как бестелесное недоступно страданию», во-вторых, «если же душа бессмертна, то она не нуждается в чем-либо более от Бога»[150]. Безна-

чальной, нематериальной и бессмертной душе платонизма апологеты противопоставляли конечную, материальную и смертную по своей природе душу, которой Бог дает бытие, сохраняя ей жизнь и после смерти тела. В результате вмешательства Бога в посмертные судьбы душ «те, которые оказались достойными видеть Бога, уже не умирают, а другие подвергаются наказанию, доколе Богу угодно, чтоб они существовали и были наказываемы»[151]. Души не уничтожаются после смерти их обладателей, так как «это было бы весьма выгодно для злых», а размещаются в том же месте, откуда взяты, но так, что «души благочестивых находятся в лучшем месте, а злые и беззаконные — в худшем, ожидая здесь времени суда»[152]. Данное понимание природы души вошло в целом в христианское правоверие без подчеркивания ее материальности и смертности.

Апологеты II в., считая Бога, как и библейские писатели, единственным источником бессмертия, отступают от их точки зрения в определении участи грешников, считая, что вечная жизнь (бессмертие) дается Богом не только праведникам, но и грешникам (последним ради вечных мучений)[153]. Это «углубление» библейской точки зрения делало христианское воздаяние полнее, а пропаганду его эффективнее. Кроме того, апологеты трактовали назначение человека не как просто бессмертие, а как вечную безбольную и блаженную жизнь целостного человека, источником которой является Святой Дух. В соответствии с первоначальным планом Бога человек был создан именно для того, чтобы иметь в тесном союзе с Богом нескончаемую прекрасную жизнь[154]. Первозданный человек должен был под влиянием обитающего в нем Святого Духа возвыситься до бессмертия и других свойств Бога, стать богоподобным. Это развитие человека было, однако, прервано грехопадением, так как Святой Дух покинул его. После явления Христа, восстановившего в себе связь человека с Богом и искупившего первородный грех, человек может реализовать свое первоначальное назначение, лишь приобщившись к Христу, восприняв его искупительную жертву. Уподобляясь Христу в послушании Богу, человек должен превратить себя в «храм Святого Духа», ибо только действием Святого Духа преодолевается немощь и смертность человека и восстанавливается утраченная в грехопадении потенция к богоуподоблению, т. е. способность к бессмертию, познанию Бога и вечному блаженству. Адам, по мнению Иринея, обладая такой потенцией, не смог реализовать свое высокое предназначение только потому, что не имел опыта различения добра и зла, и поэтому избрал зло[155]. После откровения Бога в Иисусе Христе, вернувшего человека в его первоначальное состояние, человек располагает всеми объективными предпосылками (в том числе и опытом познания добра и зла), чтобы вернуть способность к бессмертию и блаженству. Достаточно «стяжать Святого Духа», который, окружая человека изнутри и вовне, делает его плоть «зрелою и способною к нетлению»[156]. Но Святой Дух побеждает смерть в телах искупленных не сразу, а постепенно. В земной жизни верующие через познание Бога верою[157] и благодаря преодолению чувственности[158] получают как бы часть Духа, приучаются прини-

мать и носить в себе Бога, делаются духовными (пневматиками). Полную же благодать, которая сделает верующих богоподобными, они получат лишь по воскресении[159]. Однако уподобившись в бессмертии Богу и достигнув таким образом идеала совершенства, к которому был предназначен Богом при самом своем сотворении, человек остается целостным психофизическим существом, наслаждающимся не только видением Бога, но и реальными благами райской жизни. А суть процесса его обожения состояла в получении телом жизненной силы от Святого Духа для преодоления своей смертности, происходящей от потери или ослабления жизненной силы. Резюмируя свои мысли о порядке реализации божественного плана о человеке, Ириней в полемике с гностиками настаивал: «...не вначале сотворены мы богами, но сперва людьми, а потом уже богами... ибо... надлежало, чтобы прежде явилась природа, а потом смертное было побеждено и поглощено бессмертием, и тленное — нетленным, и человек сделался по образу и подобию Божию, получив познание добра и зла»[160].

Призыв к достижению богоподобия был общим местом не только раннехристианской проповеди, но и всей религиозно-философской литературы поздней античности. Ириней, однако, не ограничился призывами к богоуподоблению, а связал старую греческую идею об обожении человека с фундаментальным тезисом христианства о воплощении Бога в человека, утверждая, что Бог стал человеком ради того, чтобы люди стали, подобно богам, бессмертными. Увязав в один узел христологию и антропологию, Ириней дал христианской сотериологии формулу, выражавшую как цель спасения — обожение человека, так и способ ее достижения — «стяжение Духа Святого»[161], используемую для краткого выражения сущности православия и поныне[162]. Оформленная богословски Иринеем концепция обожения человека всецело соответствовала потребностям утверждения христианства. Во-первых, достижение человеком своего назначения она связывала не с развертыванием его сущностных сил, а с преодолением его природы действием сверхъестественного фактора — благодати Святого Духа. Человек оказывался в полной зависимости от христианского Бога. В то же время признавалось значение и его самодеятельности, его свободы принятия или отказа от божественной благодати. Об этом подробно шла речь ранее. Во-вторых, являясь предельно широкой, формула обожения «давала крышу» социально противоположным типам решения сотериологических и антропологических проблем: натуралистическому, сводящему обожение к физическому обновлению человека, и мистико-спиритуалистическому, по которому обожение тождественно духовно-нравственному возрождению личности.

Концепция обожения человека явилась одной из форм богословских синтезов, посредством которых создавалась всеобщая религия и потребность в которых становилась все острее в связи с дальнейшим возрастанием социальной неоднородности христианских общин. Вступление в общины все большего числа состоятельных и образованных греков и римлян подготовило крах актуальной мировой эсхатологии и замену ее индивидуальной эсхатологией, что неиз-

бежно повело к кризису натуралистических взглядов на человека и, в частности, представления о человеке как неразрывном единстве души и тела, исключавшего идентичность личности после смерти[163]. Все чаще христиане молились не за скорый конец мира (который многим из них представлялся не царством дьявола, а прекрасным творением Божьим), а за отсрочку его[164]. Ожидания всеобщего Страшного Суда сменялись надеждами на загробное воздаяние отдельному человеку сразу же после смерти. Место общества царства божьего занимала идея индивидуального блаженства, которое «простецам» представлялось как материальное благополучие в раю, а образованным, воспитанным на традициях платоновской философии, — в виде духовного наслаждения вблизи божества. Идея индивидуального загробного воздаяния, доступная для масс и приемлемая для образованных греков, и явилась системообразующим элементом идеологии формировавшейся христианской церкви[165].

Новая идеология, шедшая на смену мировой эсхатологии, имела своими идейными истоками не древнеиудейскую апокалиптику, а греческие мифы о загробной жизни и созданные на их основе поэтические и философские произведения. Эта смена вех повела не только к падению популярности Апокалипсиса Иоанна, но и к прямым нападкам на него в христианской среде[166]. Уже во II в. с ним успешно конкурирует Апокалипсис Петра, в котором приводятся почерпнутые из греческих источников об Элизиуме и Гадесе описания материально понимаемых райских блаженств и адских мучений, получаемых после смерти не народами, как в Откровении Иоанна, а отдельными людьми. Многие общины включали Апокалипсис Петра в канон священных книг[167], что свидетельствовало о его популярности. Однако мировая эсхатология, утратив актуальность, не была отброшена полностью ни тогда, ни позже. Ее отдельные элементы, такие, как учение об искуплении и учение о втором пришествии Христа, навсегда остались в ряду основных положений христианской сотериологии[168]. Но в эпоху апологетов в повестке дня стояла замена мировой эсхатологии индивидуальной и разработка учения о загробной жизни, что, в свою очередь, предполагало смену вех в антропологии и, в частности, разработку (вместо концепции целостного человека как единства души и тела) учения о душе как субстанции личности, носителе человеческого Я. Душа должна была стать полноценным восприемником некогда жившего человека, способным принять посмертное воздаяние. Тем самым душа и ее посмертное существование должны были стать центральной проблемой христианской антропологии.

Выражая эту тенденцию, восточные апологеты, жившие во II в., включали в свои сотериологические построения элементы не только мировой, но и индивидуальной эсхатологии, создавая, по существу, двухслойную сотериологию. Так, уже Юстин, сохраняя в целом верность прахристианской доктрине о воскрешении избранных, подвергает ее эллинизации, так что она оказывается, по выражению Р. Жоли, на полпути между верованием первохристиан и учением греков о бессмертии души[169]. Из высказываний Юстина следует,

что душа не только существует после смерти человека, но и получает сразу некое частичное воздаяние[170]. Во имя его Юстин приписывает ей телесность, которая делает ее способной чувствовать. Ириней представил, по существу, две сотериологические концепции — одну основанную на хилиазме, другую — на идее обожения человека, скрепленные христологией[171]. Посмертное состояние души у Иринея характеризуется не только тем, что им воздается посредством дифференциации их местонахождения, но и тем, что они, сохраняя внешний облик своих бывших владельцев, являются носителями самоадекватности личности. Напомнив евангельский рассказ о богаче и Лазаре, Ириней заключает, что «каждый класс душ получает достойное жилище еще прежде суда» и что «...они сохраняют образ человека, так что могут быть узнаваемы, и помнят о том, что здесь [в этом мире]»[172]. Именно в связи с этим Ириней уподобляет душу воде: как вода, влитая в сосуд, приобретает форму этого сосуда, так и душа принимает форму тела, сохраняя его образ и после смерти. У Иринея еще нет разработанной концепции о посмертном пребывании душ в раю или в аду после периода мытарств или чистилища. Такая концепция — продукт богословской мысли более позднего времени, однако приведенные фрагменты труда Иринея шли, как мы видим, в этом направлении. Богословским прозрением Иринея, интенсивно разрабатываемым в дальнейшем на христианском Востоке, была и, по существу, мистическая идея обожения человека благодатью Святого Духа[173], хотя сам Ириней вкладывал в нее скорее «реалистический», чем мистический смысл, так как видел цель обожения не в духовном блаженстве от слияния с божеством, а в телесном бессмертии благодаря физическому обновлению и в наслаждениях всяческими благами.

Иные, чисто мистические чаяния о будущем и соответствующие им спиритуалистические представления о человеке христиански оформлялись вне церкви — у гностиков (что уже отмечалось); в церкви — у представителей богословской школы в Александрии. Климент и Ориген, стремясь сделать христианство приемлемым для образованных эллинов и выражая их умонастроения, сознательно отвергали хилиазм, идеи божьего суда и воскресения тел как бредни простонародья[174] и разрабатывали мистическую сотериологию, переносившую решение проблемы спасения во внутренний духовный мир человека, активно используя идейный арсенал греческой философии (главным образом платоновские и стоические идеи), аллегорически перетолковывая библейские тексты. Формально сохраняя многие понятия прахристианской реалистической эсхатологии, Климент и в еще большей мере Ориген спиритуализировали их содержание: объектом спасения у них является не весь человек, как у апологетов II в., а только его душа, как у гностиков. Многочисленные свидетельства ветхо- и новозаветных текстов о материальных наградах и наказаниях «нужно понимать образно»[175] — как символы чисто духовного воздаяния. Процесс спасения есть очищение от неведения и греха. Христианство же есть единственно истинное знание (гносис) о мире и его спасении, а христианин — истинный мудрец (гностик), если он достиг совершенства в познании своей рели-

гии и, побеждая чувственные влечения, живет во плоти как бесплотный[176].

Под влиянием концепции Платона о посмертных наказаниях грешников в течение определенного срока Климент, а за ним и Ориген отвергли складывавшееся в церкви учение о вечности мучений грешников, утверждая, что милосердный Бог налагает наказания на грешников лишь в целях их исправления и что за гробом возможно покаяние и усовершенствование. Климент полагал, что все души, в том числе и души праведников, проходят период исправительных наказаний посредством огня раскаяния, стыда, неудовлетворенных желаний. И лишь по мере очищения огнем страданий душа поднимается к Богу, вступая в сонм ангелов и архангелов. Весь процесс спасения, начатый, по мнению Климента, воплощением Слова Бога (Логоса), соединившим все человечество с Богом, он понимал аскетически[177], как процесс индивидуального обоготворения (обожения)[178], которое начинается уже на земле обращением язычника к вере, а потом верующего в гностика, т. е. совершенного христианина[179], и являющееся в конечном счете плодом действия божественной благодати. Идеальный христианин представлялся Клименту в образе стоического мудреца — аскета, и его главную добродетель он видел «не в христианской любви, а в состоянии апатии и в обладании высшим гносисом»[180]. Обоснование этого идеала и его достижения через христианский гносис сделали Климента предтечей того направления христианской мистики, которое в дальнейшем получило название абстрактно-спекулятивного (в противовес нравственно-практическому). Своим же учением о молитве как внутреннем безмолвии и непрестанной беседе с Богом[181] он создал «начатки того разветвления древнегреческой мистики, которое позднее стало известно под именем исихии»[182].

Ориген, развивая идеи своего учителя и нередко серьезно от них отклоняясь, создал грандиозную спекулятивную схему всеобщего (включая демонов и их предводителя Сатану) восстановления (апокатастасиса) в свое первоначальное состояние совершенства ниспавших некогда и составивших существующий мир духов. В этом общекосмическом процессе происходит и индивидуальный апокатастасис человеческих душ (духов). При этом посмертная участь душ грешников и душ праведников различна. После смерти души получают новые тела, природа которых всецело соответствует состоянию совершенства или несовершенства, которого они достигли при жизни в телах людей[183]. Души грешные долго скитаются привидениями вокруг своих могил, и их постепенное очищение достигается «адскими» страданиями. Но это не геенские огни и муки, а либо терзания ума, который казнится угрызениями совести и огнем раскаяния[184], либо «страшное и болезненное мучение» души, испытывающей «наказание и муку разлада с собою» и чувствующей «возмездие за свое непостоянство и беспорядочность»[185]. Муки разлада души с собою — это в одно и то же время и «возмездие за отказ от добрых дел и плодотворного чувствования», и «основание более прочной связи и обновления»[186]. Очистившись огнем собственных грехов, дух человека освобождается от них и может идти

вперед ко все большему совершенству, чтобы достичь в конце концов состояния чистоты, которое было до грехопадения. Посмертное существование душ праведников, по рассуждениям Оригена, предстает как начинающийся при жизни поступательный процесс их умственного развития через обогащение знаниями[187]. Первоначально души святых попадают в то место на земле, которое в соответствии с церковной традицией Оригеном называется раем, но понимается «местом учения, так сказать аудиторией, или школой душ», где души учатся «о всем том, что они видели на земле»[188], завершая с помощью благодати познание природы, человека (его души и ума), истории Израиля и его обрядов, животного мира, природы демонов, божественного промысла «о каждом отдельном существе»[189]. Далее души (имеющие «развитой ум») сравнительно быстро переходят в воздушные пространства, знакомятся с небесами, видят, «что делается там», и изучают основания, «почему это так делается». Затем эти души поднимаются в межпланетные пространства, где под руководством Бога изучают природу звезд. Пройдя мир видимый, души достигают мира невидимого и вступают в страну чистых духов и первообразов, по которым создан мир, где созерцают разумные и духовные субстанции лицом к лицу. Апокатастасис завершается утратой душами своих эфирных оболочек и превращением их в умы (в духов), которые, достигнув богоподобия, возвращают себе первоначальную природу и способны не только к созерцанию Бога, но и к слиянию с ним[190]. Последнее означает поглощение личности в безусловном бытии. Первоначального состояния совершенства достигают в конечном счете все духи, и это делает материальный мир излишним, потому что он был создан как место наказания и очищения для духов (III, 5, 4). Этот мир исчезнет, ему на смену придет другой, но уже иной мир[191].

Как идеолог церкви, Ориген связывал всеобщее возрождение с деятельностью божественной Троицы, утверждая, что падшие души, обладая свободой воли и руководимые демонами, все более запутываются в грехах и не способны избавиться от них собственными силами. Богоуподобление и дальнейшее слияние с Богом для них стало возможным благодаря соединению божественного Логоса (сына Бога) с плотью человека, при посредстве души Христа, ставшей связующим звеном между Богом и человеческим телом[192]. Следующие за Христом в любви и преданности Богу получают помощь от Святого Духа через таинства и божественный гносис, что и ведет их к обожению. При этом Святой Дух соединяется не со всем человеком, делая и тленное тело его бессмертным, как утверждали апологеты II в., а действует только на его ум (дух), бессмертный по природе, который, очищаясь (обоживаясь) при общении с Богом, одухотворяет (обоживает) и тело, находящееся в его обладании. В результате Святой Дух не превращает смертное и естественное в бессмертное и надприродное, а очищает божественный бессмертный дух от природного и смертного. Что касается человека, то в своем стремлении к чисто духовной жизни он «прежде всего должен отрешиться от чувственно-материальной стороны бытия. Отсюда необходимость мироотречения, аскетического самоумерщвления и ка-

фортический характер этики Оригена»[193]. Между прочим, сам Ориген оскопил себя, был скопцом, так что скопческие секты очень часто опирались на его учение и опыт. Таким образом, ядром сотериологии Оригена (как и сотериологии Климента) является не конец мира и установление царства Христа на земле, а преодоление тяготения души человека к материальному, полная переориентация его на духовные ценности, на задачи умственного развития.

Созданные Оригеном сотериологические мифы, в которых спасение предстало как возрождение падших духов посредством очищения их от материи, а рай — в виде идеально организованной школы для обучения душ праведников, очевидно, импонировали мистически настроенным современным интеллектуалам-гностикам, тем, кого Ириней назвал «ненасытными и неблагодарными» за то, что хотят вначале быть богами, а потом людьми[194] и для которых спасение представлялось в виде возвращения к первоначальной чистой духовности. Именно им, своим единомышленникам, адресовал Ориген свои сотериологические схемы, платоновские по существу, лишь слегка помазанные христианским миром. В то же время, желая сохранить согласие с верой церкви, Ориген удерживает прахристианскую идею воскресения мертвых, «хотя логическая последовательность не оставляла места в системе Оригена для учения о воскресении тела»[195]. Необходимое примирение достигается Оригеном благодаря замене идеи воскресения реальных земных человеческих тел идеей получения неких пневматических духовных тел[196], в которые облекаются якобы души вместо вещественных телесных оболочек[197]. Заслуживший царство небесное удостаивается превращения тела земного в «тело духовное, способное обитать на небесах»[198]. Такая, казалось бы, незначительная замена позволяла Оригену, формально принимая учение о воскресении мертвых, сохранять принципиальную позицию в толковании воздаяния как чисто духовного и, во-вторых, считать субстанцией личности не телесно-духовную организацию человека, а только его душу.

Спиритуализацию воздаяния, определившую поворот в христианской сотериологии (он означал вытеснение не только иудейских представлений греческими, но и замену чаяний простонародья философски оформленными взглядами, лишенными оппозиционного звучания), александрийцы мотивировали антропологически. По мнению Климента, «истинное превосходство человека», состоящее в познавательной способности, в разуме и дающее ему возможность достигать высшего совершенства — созерцать Бога, обнаруживается в его структуре: человек наделен наряду с телом разумной душой[199]. Ориген еще более заостряет антропологическую аргументацию духовности воздаяния. Возражая «людям, надеющимся на чувственные обетования», Ориген убеждает, что душе естественно и прирожденно желание благ духовных, происходящих от удовлетворения природной жажды души «постигнуть истину о Боге и познать причину вещей». Однако в этой жизни человеческий ум постигает «только немного из многочисленных и безмерных сокровищ божественного знания». Поэтому продолжение и завершение познания возможны лишь в потустороннем мире, где «тем, кто имеет в этой

жизни некоторое предначертание жизни и знания, должна быть придана красота законченного изображения»[200].

Трансцендентность конечной цели человека, состоящей в созерцании Бога и слиянии с ним, обосновывается александрийцами в последнем счете трансцендентным происхождением и трансцендентной сущностью самого человека, благодаря чему и возможны общение и слияние его с Богом. И Бог — это, по Оригену, мыслящее себя мышление и ум (дух) человека, созданный Богом из ничего, но, как и он, бессмертный и свободный, единоприродны и в качестве таковых могут сливаться. «Если, — убеждал он, — небесные силы через участие в премудрости и освящении принимают участие в интеллектуальном свете, т. е. в божественной природе, и в том же свете и премудрости получили участие также и человеческие души, то эти души и небесные силы одной природы и одной сущности. Но небесные силы нетленны и бессмертны; значит, и субстанция человеческой души, несомненно, бессмертна и нетленна»[201]. Таким образом, александрийцы — эти перебежавшие в христианство интеллектуалы, усматривая подлинное существование человека в интеллектуальном развитии и творчестве, и сущность человека видели в его интеллекте (уме) и в соответствии с этим разрабатывали модель человека, которая по своей природе являлась, как видим, экзистенциальной, т. е. исходившей из представлений об идеальном существовании человека. Достижение последнего ими связывалось не с мировой драмой (о которой грезили прахристиане), а с метаморфозами трансцендентной природы индивидуального человека.

Трансцендирование человека у александрийцев достигается сведением его сущности к духовному (идеальному) феномену, единоприродному с Богом. Сверхъестественное начало, называемое ими умом, или духом, вводится в структуру человека в качестве ее первоосновы и системообразующего элемента. Люди, по Оригену, это особым образом ниспадшие духи, прошедшие в процессе падения 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. Носителями собственно человеческих родовых качеств и индивидуальных человеческих различий являются человеческие души, составляющие особый вид небесных существ. Именно души — носители человеческой личности — обладают волей, свободой и ответственностью. Поэтому понятия «души» и «мы» у Оригена идентичны[202]. Таким образом, если сущность человека, воплощенная в духе, состоит в божественном происхождении, божественной цели и свободном решении, то его природу составляет душа, духовно-телесный феномен особого рода. Реальная же человеческая плоть, будучи внешней оболочкой души на короткое время земного существования, не определяет природу человека и не является ее составляющей. Ниспадая на землю и воплощаясь в человеческие тела, небожители переходят в разряд земных обитателей. Здесь люди состоят из трех основных частей: духа, души и тела, которые неравноценны по своему достоинству[203] и по-

стоянно борются между собой за преобладание в них. В связи с последним все люди подразделяются на три разряда: духовных, душевных и плотских. Когда душа склоняется в сторону духа, вечного божественного начала в человека, тогда человек становится духовным, когда же в сторону плоти, т. е. подчиняет себя чувственности, человек делается плотским[204]. 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 умом»[205]. Душа способна на «развоплощение» и должна к нему стремиться. Понятия «дух», «душа» и «плоть» Ориген наполнял не только онтологическим и ценностным, но и гносеологическим содержанием: вслед за Филоном он «разрабатывал доктрину о трех смыслах Библии — "телесном" (буквальном), "душевном" (моральном) и "духовном" (философски-мистическом), которому отдавалось безусловное предпочтение»[206]. Эти понятия у Оригена, как и у его предшественников — христианских гностиков первых веков (в том числе и у Павла), играли роль универсальных методологических принципов. Последующие поколения христианских идеологов до сегодняшнего дня включительно находят в этих понятиях готовый упрощенный инструментарий для анализа социальных, этических и гносеологических проблем[207].

Следовательно, устоем спиритуализированной антропологии Оригена явилась широко распространенная в античном мире идея предсуществования духовного начала: реальному земному человеку у Оригена, как мы уже видели, 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»[208]. 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 Оригена в формировании христианского богословия и сохранения 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. В соответствии с этой концепцией существование личности и после разрушения тела продолжалось естественно в силу богоподобной природы души — носителя личности. Тем самым центральная идея новой религии о загробном воздаянии получила приемлемое для образованной части населения антропологическое обоснование, что являлось залогом распространения и принятия ее в этих кругах.

Христианским богословам и философам импонировала осуществленная Оригеном спиритуализация человека, сведение его к трансцендентной, богоподобной, автономной умозрительной сущности, что выводило его из-под детерминирующего влияния материальных законов, человеческих ценностей и норм, превращало его в религиозное существо, ставило под духовное руководство религии. Именно эту сторону антропологии Оригена до сих пор восторженно оценивают идеологи церкви и религиозные философы. Однако, принимая платоновскую идею автономной человеческой души, церковь не могла последовать за александрийскими философствующими богословами ни в понимании спасения как чисто духовного феномена (гносиса и т. п.), ни в понимании человека в качестве духовной сущности, подобной Богу по своей природе. Совершенно неприемлемой для церкви была платоновская идея предсуществования душ — этот центральный пункт системы Оригена. Дело в том, что учение о богоподобии человеческой души по природе делало проблематичной необходимость церкви в качестве орудия спасения человека, т. е. подрывало саму идею церкви. Неудивительно, что учение Оригена о предсуществовании душ и о духовном воздаянии вскоре же подверглось нападкам церковных идеологов, в том числе и в Александрии, и в дальнейшем было официально осуждено 5-м Вселенским собором.

Тем не менее построенная на платонизме оригеновская трактовка придала системе христианских взглядов на человека мировоззренческую определенность, имевшую тысячелетнюю перспективу, во многом предопределив ее умозрительно-спекулятивный характер, в частности ее метод, основанный на соотношении человека и Бога в качестве однопорядковых сущностей.

Как отмечено выше, антропологические взгляды Оригена служили обоснованием практики аскетизма, третирования плоти, реальных человеческих потребностей. В то же время в системе Оригена через учение об умах получила онтологическое обоснование идея самоценности человека — эта максима гуманизма, сформулированная античными мыслителями и повторенная до Оригена только Афиногором, и то лишь мельком. Сведение человеческой сущности к автономной духовной субстанции при всей своей абстрактности и умозрительности давало антропологическое основание для утверждения автономности личности, великого гуманистического принципа — человек выше гражданина. Спиритуализация человека означала крутой поворот в формирующейся христианской антрополо-

гии, она принципиально по-новому наполняла ветхозаветную формулу: «человек — образ и подобие Бога», сохранившуюся в христианской ортодоксии до сего дня; она означала также переход от условной к фактической трихотомии, которая со времен Реформации завоевывает все более прочное место в христианском человековедении, в том числе и в антропологии современного русского православия.

Принцип трансцендирования сущности человека, впервые четко выраженный Оригеном, стал краеугольным камнем мистической ветви христианского человековедения, выступавшего в течение веков обоснованием внемирской, а часто и внецерковной ориентации личности. Не случайно термин «богочеловек», выражающий наиболее адекватно сущность мистического христианства (См.: В. С. Соловьев «Лекции о богочеловечестве»), был введен именно Оригеном[209]. Идея «духовного» человека как основы человека «эмпирического» прошла сквозь патристическую антропологию, особенно явственно проступив у Григория Нисского (в его учении о двойном творении человека) и у Максима Исповедника, следовавшего в антропологии за епископом Нисским. Воспринятая раннесредневековой мистикой в лице Иоанна Скота Эуригены, эта идея триумфально прошествовала сквозь системы великих немецких мистиков (Экхарта, Бёме, Баадера), чтобы вновь влиться в русло православия в учениях русских реформаторов: Вл. С. Соловьева (концепция «софийного человека»), Н. А. Бердяева (учение о Первоадаме) и др.

«Александрийцы» не ограничились выяснением онтологии человека и обратились к его гносеологии. Ориген, в частности, сведя человека к душе, проанализировал распространенные в его время идеалистические концепции души, соотнося их с ветхозаветными постулатами, полагая библейские взгляды на душу в качестве критериев истинности[210]. Тем самым был сделан новый шаг в формировании христианской антропологии как системы, шаг по пути превращения ее из состояния фрагментарного в концептуальное. Однако и у Оригена антропология еще не приобрела даже относительной самостоятельности, будучи органически вплетенной в его богословскую систему, в основе которой лежит противоположность Бога и созданного им мира духов; последний выступает с одной стороны как раскрытие сущности Бога, а с другой — как созданный — противоположен Богу-творцу. Основными элементами этой системы в связи с этим являются: 1. Бог и его развитие. 2. Падение созданных духов и его последствия. 3. Спасение и восстановление[211].

Подведем некоторые итоги.

Восточнохристианские апологеты II—III вв., не выдвигая и не решая антропологических проблем в качестве самостоятельных, разработали (а в ряде случаев пересмотрели) представления о человеке, возникшие на предшествующем этапе становления христианства. Это развитие происходило главным образом в русле формировавшегося христианского учения о Боге и учения о спасении, основанного на идее личного бессмертия, и потребовало новых, более широких синтезов библейских мифологических и греческих фило-

софских воззрений на человека. Наиболее развита антропологическая мысль христианского Востока в эту эпоху в системах Иринея и Оригена, представляющих синкретические комплексы взглядов на Бога, мир и человека и воплотивших в себе два существенно различных типа богословского решения человековедческих проблем: натуралистического и спиритуалистического. Ни один из них в «чистом» виде не мог стать основой общецерковной доктрины человека в силу главным образом своей односторонней социальной ориентации. Для выработки такой доктрины требовались новые синтезы и сочетания взглядов и представлений, разнородных по своей социально-психологической природе.

Тем не менее в рассуждениях о человеке апологетов II—III вв. при существенных различиях в решении основных проблем человековедения (что выразилось, в частности, в разном содержательном наполнении основных антропологических понятий того времени) отразились многие общие принципы и черты христианского осмысления человека. К ним, на наш взгляд, можно отнести следующие. Во-первых, видение в человеке прежде всего носителя общечеловеческой природы, абстрагирование при решении главного вопроса жизни — вопроса о спасении — от его реальных социальных связей, отношений и характеристик. В борьбе с гностиками христианские апологеты утверждали: все люди, имея равно поврежденную грехом природу, равны перед Богом и имеют равные шансы на спасение. Такое видение людей питало раннехристианские постулаты о единстве человеческого рода, имевшие стоическое происхождение, и раннехристианский культ абстрактного человека, первоначально выраженный в новозаветных документах. Получив богословское обоснование в патристике, этот культ был оттеснен в условиях феодализма на периферию христианского миропонимания и вновь выдвинут на передний план и развит буржуазными реформаторами христианства.

Во-вторых, двойственный подход к человеку: он по представлениям апологетов соединяет в себе духовное и телесное начала при определяющей роли первого и поэтому может быть одновременно и имманентен и трансцендентен миру (у одних по связи с Богом, у других в силу собственной природы); он в одно и то же время ничтожен (в сравнении с Богом) и велик (в сравнении с другими земными тварями); он свободен в выборе и в то же время всецело предопределен Богом, он может познавать себя сам, но высшее знание о нем — от Бога и т. д.

В-третьих, у апологетов уже обозначились: умозрительный метод христианской антропологии, базирующийся на формуле «образ и подобие», а также контуры ее структуры, в частности — основная онтологическая проблема: душа в ее отношении к телу и исторический аспект структуры в виде указаний на исторические состояния человеческой природы (первоначальное — идеальное, настоящее — падшее, будущее — возрожденное) без выяснения их различий.

Наконец, антропологические умозаключения апологетов ярко демонстрируют, как мы видели, и такие особенности религиозного отражения человека, как определяющая зависимость его содержа-

ния от социально-психологических факторов, а также служебно-апологетическая роль антропологии в религиозном комплексе.

Ведущей тенденцией в эволюции христианских представлений о человеке в эпоху апологетов была их спиритуализация, выраженная наиболее полно в системе Оригена. Спиритуализация в «чистом» виде, чреватая прямым дуализмом материального и духовного, была неприемлема для церкви, перешедшей к союзу с миром и освящению его. Это обстоятельство было осознано в разной степени уже апологетами, в том числе и Оригеном: место дуализма материи и сознания у них занимает дуализм материи и формы. Даже душа, по Оригену, более форма тела, нежели его антитеза. Такой «снятый» дуализм делал теоретически возможным освящение мира, плоти, государства и т. д. Новая роль церкви в обществе предопределила дальнейшую эволюцию ее идеологии, ее философскую переориентацию на неоплатонизм со скрытым в нем пантеизмом и широким синтезом многих философских школ. На их основе и были созданы первые христианские антропологические системы, но это произошло уже на новом этапе развития патристики.

[1] *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности II—III века. М., 1981. С. 165.

[2] Наиболее полно этот анализ представлен в исследованиях, посвященных антропологическому наследию отдельных раннехристианских мыслителей. Систематическое изложение взглядов апологетов на человека см.: Архимандрит Киприан (Керн), проф. Правосл. богосл. ин-та в Париже. Антропология Св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 73—138; фрагментарное изложение см.: *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немезия еп. Емесского в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. Ч. II. С. 225—248, 286—442; *Мартынов А.* Учение св. Григория еп. Нисского о природе человека. М., 1886. С. 39—80, 90—110; *Миртов Дм.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1990; *Позов А.* Основы древнецерковной антропологии. Мадрид, 1965. Т. 1: Сын человеческий; 1966. Т. 2. Апокастасис; Отдельные антропологические положения апологетов воспроизводятся в работах по истории средневековой философии, в исследованиях по истории культуры. См.: *Майоров Г. Г.* формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 55—100; *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 37—46; *Бычков В. В.* Указ. соч. С. 147—165; *Скворцов К.* Философия отцов и учителей церкви: Период апологетов. Киев, 1868. В церковной историографии анализ доникейской патристики представлен наиболее полно в лекционных курсах по истории древней церкви профессоров Санкт-Петербургской Духовной Академии В. В. Болотова (т. II, 1910), А. И. Бриллиантова (1915), Московской — И. В. Попова (1912). Из многообразной иностранной литературы о патристической антропологии в наш научный оборот заслуженно вошла книга Г. Робинсона «Христианское учение о человеке» (*Robinson H. W.* The Christian Doctrine of Man), изд. в Эдинбурге в 1920, 1926 и 1947 г.

[3] Наряду с греческими действовали латинские (западные) апологеты, к числу которых относят Минуция Феликса (2—366), Тертуллиана (ок. 155 — ок. 220), Арнобия (ум. ок. 326), Лактанция (ок. 250—325) и др.

[4] Краткие жизнеописания апологетов см.: *Бычков В. В.* Указ. соч. С. 41—50. Литература об апологетах указана в статьях — персоналиях «Философской энциклопедии».

[5] *Migne J. P.* Patrologiae cursus completus. Series graeca (PG).

[6] На русском языке имеются соч. Юстина «Апология I», «Апология II», «Разговор с Трифоном иудеем» в переводе священника П. Преображенского (см.: Памятники древней христианской письменности в русском переводе. М., 1862. Т. III; Татиана «Речь против эллинов», Афиногора «Прошение о христианах» и «О воскресении мертвых», Феофила Антиохийского «Три книги к Автолику» (см.: Сочинения

древних христианских апологетов в русском переводе / Введен. и примеч. протоиерея П. Преображенского. СПб., 1895); а также сочинения св. Иринея, епископа Лионского, жившего во II в. В рус. пер. свящ. П. Преображенского (М., 1871; 2-е изд. — 1900 г.); «Строматы», творение учителя церкви Климента Александрийского (пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892); его же «Кто из богатых спасется» (Рус. пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1888); «О началах», сочинение Оригена, учителя Александрийского (III в.) (Рус. пер. Н. Петрова. Казань, 1899); его же «Против Цельса», ч. 1 (Казань, 1912).

[7] Поэтому христианские писатели II—III вв. и получили общее наименование — «апологеты» (от греч. apologiomai — защищаю).

[8] Сохранившиеся тексты античных критиков христианства см.: *Ранович А.* античные критики христианства. М., 1935. Характеристику содержания полемики с христианами см.: *Спасский А.* Эллинизм и христианство: история литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством за раннейший период христианской истории (150—254). Сергиев Посад, 1913; *Рожицын В.* Раннее христианство в освещении его современников. М.; Л., 1926.

[9] О существенных различиях греческой и библейской эсхатологии см.: *Кнопф Р.* Происхождение и развитие христианских верований в загробную жизнь / Пер. с нем. СПб., 1908. О различиях греческой и иудейской богословской традиции см.: *Гэтч Э.* Эллинизм и христианство // Общая история европейской культуры. СПб., 1911. Т. VI: Раннее христианство. С. 1—172; см. также: *Попов И. В.* Элементы греко-римской культуры в истории древнего христианства. М., 1909.

[10] *Гарнак А.* Церковь и государство до образования государственной церкви // Из истории раннего христианства. М., 1907. с. 197.

[11] Там же. С. 198, 197.

[12] Гностицизм — религиозно-теософическое движение поздней античности, выступавшее во II в. главным соперником христианства. Подробнее о гностицизме и его отношении к христианству см.: *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979; *Свенцицкая И. С.* Тайные писания первых христиан. М., 1980. Гл. V, VI.

[13] Изменения свелись к двум пунктам: 1) иудеи ждали появления мессии, христиане же верили, что первое пришествие мессии уже состоялось, а вскоре произойдет и второе, решающее для судеб мира и всех людей; по учению иудаизма участие в будущей славе получал тот, кто принадлежит к израильскому народу, христиане же связывали спасение и участие в будущем царстве лишь с верой в Иисуса Христа: спасается тот, кого Иисус признает верным себе при втором пришествии. Сопоставление иудейской и христианской эсхатологии см.: *Кнопф Р.* Указ. соч.; *Никольский Н. М.* Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства // Никольский Н. М. Избранные произведения по истории религии. М., 1974. С. 148—205.

[14] *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 25 //Соч. древних христианских апологетов. СПб., 1895. С. 33.

[15] *Мартынов А.* Учение св. Григория еп. Нисского о природе человека. М., 1886. С. 45. Характерно, что настоящий вывод почти дословно повторяет, давая оценку итогам развития восточнохристианской антропологии во II—III в., другой исследователь древнецерковного учения о человеке — Ф. С. Владимирский, подчеркивающий служебный характер антропологии по отношению к «целям чистого богословия» (*Владимирский Ф. С.* Предисловие переводчика // Немезий, епископ Емесский. О природе человека / Пер. с греч. Почаев, 1904. С. XVI; см. так же: *Он же.* Антропология и космология Немезия еп. Емесского в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. С. 230—232).

[16] Социальные позиции и ориентации апологетов можно дифференцировать следующим образом: Татиан и Тертуллиан — идеологи христианских низов; Юстин, Афиногор, Ириней — представители средних слоев, идеологи рабовладельческого крыла христианских общин; Климент Александрийский и Ориген — выразители настроений и интересов состоятельной образованной части христианских общин конца II — первой половины III в.

[17] Идейные истоки высказываний апологетов о природе человека составляют соответствующие положения библейских книг (гл. I—III глав кн. Бытия) и концепции различных школ греческой философии. У апологетов II в. преобладают буквальное истолкование Библии и элементы стоической и аристотельской традиции, а у апологетов III в. аллегорическая экзегеза и платонизм.

[18] *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 26; *Феофил.* К Автолику, кн. II, гл. 8, 12; *Еремий.* Осмеяние языческих философов. подробнее об отношении апологетов к культуре греко-римского мира см. цит. книгу В. В. Бычкова (гл. II).

[19] Об отношении писателей классических к библейским по воззрению христианских апологетов: Историко-критическое исследование ординарного профессора С.П.-Г. Духовной академии Евграфа Ловягина. СПб., 1872. с. 4, 21.

[20] *Бычков В. В.* Указ. соч. С. 53.

[21] *Юстин.* Апология I, гл. 23.

[22] *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 32.

[23] «Это учение, — разъяснял Юстин миссию христианства, — преподал нам Иисус Христос, единый собственно Сын, родившийся от Бога, Слово Его и первенец и сила, который по воле Его соделался человеком, — для изменения и восстановления рода человеческого» (*Юстин.* Апология. Гл. 23.)

[24] «Должен быть один и общий для всех образ жизни, — настаивал Татиан. — А теперь, сколько городов, столько законодательств, так, что одни почитают гнусным то, что, по мнению других, прекрасно» (*Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 28).

[25] *Виндельбанд В.* история древней философии. 3-е изд. СПб., 1902. С. 308.

[26] *Юстин.* Апология II. Гл. 10; *Он же.* Разговор с Трифоном иудеем. Гл. 100, 119. Та же мысль о возможности познания Бога человеком, только с помощью божественного откровения, проводится и Татианом — см. гл. 13.

[27] *Ириней.* против ересей, IV, 33, 38; V, 20.

[28] Высказывания на эту тему у апологетов многочисленны, например: *Юстин.* Разговор с Трифоном иудеем. Гл. 4,5; *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 13; *Афиногор.* О воскресении из мертвых. Гл. 10, 15; *Феофил.* К Автолику. Кн. II. Гл. 19, 24, 27; *Ириней.* Против ересей. IV, 38; V, 3.

[29] *Феофил.* К Автолику. II, 27.

[30] *Ириней.* Против ересей. V, 3. Эту мысль, высказанную ранее автором Посланий Павла (I Кор. XII, 7—10), Ириней развивает в ряде мест своего большого труда.

[31] Там же, III, 20.

[32] Там же.

[33] В своем антигностическом труде «Против ересей» Ириней отводит критике антропологии гностиков много страниц. См. кн. I. Гл. 5—8; кн. II. Гл. 29—34; кн. V. Гл. 1—20.

[34] Гностики — валентиниане, чьи взгляды критикует Ириней, усматривая в человеке микрокосм, различали в нем три стороны: чувственно-материальную, душевно-демоническую и духовно-божественную, в которых отражались три ступени мирового бытия: материя, Демиург и Бог. В зависимости от преобладания каждой из них люди делятся на три типа: материальный, душевный и духовный. Духовные — это гностики по своей субстанции, возвышающиеся над всеми, даже над Демиургом, имеющим лишь душевную природу. В конце мира подобное возвратится к подобному: материальные люди, соединившись с материей, будут уничтожены в огне, души праведных перейдут вместе с Демиургом в среднее место, духовные (пневматики) вознесутся выше седьмого неба, перейдут в плирому.

[35] *Ириней.* Против ересей. Кн. II Гл. 25—28; кн. V, Гл. 1—20.

[36] Там же. IV. 38, 4; см. IV, 10, 2.

[37] *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 20.

[38] Там же. Гл. 7.

[39] *Ириней.* Против ересей. III, 35, 37.

[40] Там же. 19, 1.

[41] Там же. 18, 1.

[42] Там же. 19, 1.

[43] *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немезия еп. Кмесского... С. 230—231.

[44] См.: *Юстин.* Апология I. Гл. 46; Апология II. Гл. 8; *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 7; *Ириней.* Против ересей. V, 6, 1, V, 8, 2. Настоящий взгляд на структуру человека, получивший название условного трихотомизма, разделяли все (за исключением Афиногора) восточные апологеты II в.

[45] Как разумная душа Платона, так и теоретический разум Аристотеля иноприродны человеку и вступают с ним лишь во временную связь, в результате чего человек делается носителем двух духовных природ.

[46] Филон, соединяя платоновскую концепцию с библейской, утверждал, что дух человека — это дух бога, вдохнутый им в человека в процессе сотворения. Подроб-

нее о концепции Филона см.: *Троицкий А.* Антропологическое и эсхатологическое учение Филона // Вера и разум. 1904. № 18. С. 191—202.

[47] Трихотомизм наиболее четко выражен в следующих местах: I Фессалон., 5,23; К Евреям, 4,12.

[48] *Владимирский Ф. С.* Указ. соч. С. 231.

[49] *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 15.

[50] *Ириней.* Против ересей. V, 6,1; V, 9,1. Выше (I, 2,53) Ириней утверждает, что душу все имеют, а дух только те, кто побеждает чувственные желания.

[51] Характерно в этом отношении замечание архимандрита Киприана (Керна) об антропологии Иринея. «В вопросе о составе человека, — досадует церковный исследователь святоотеческой антропологии, — лионский святитель, как и все писатели древности, страдает неточностями» (Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 99).

[52] Там же. V, 9,2, 9,3.

[53] Там же. V, 6,1; II, 32,4.

[54] Там же. V, 12,3; 9,4.

[55] *Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 31.

[56] I Петр, II, 9.

[57] См.: *Скворцов К.* Философия отцов и учителей церкви. Период апологетов. Киев, 1868. С. 43.

[58] *Гарнак А.* История догматов // Из истории раннего христианства. С. 198.

[59] Идея роста деградации человека после грехопадения, заимствованная у Филона, наиболее четко выражена Иринеем.

[60] См.: Архимандрит *Киприан* (Керн). Указ. соч. с. 82, 104.

[61] Татиан, понимая «образ» и «подобие» как синонимы, видел подобие человека Богу в бессмертии человека, возникающее от присутствия в нем Духа божьего и утрачиваемое в связи с потерей последнего (см. Гл. 7,15).

[62] Ириней, соотнося человека с Богом-отцом не различал, как и Татиан, «образ» и «подобие», усматривая подобие человека Богу в свободе и разуме (точнее, в способности познания добра и зла) (см.: *Ириней.* Против ересей. IV, 38,4), получаемые человеком от Бога наряду с бессмертием. Эти качества человек теряет вместе с утратой Святого Духа в результате грехопадения. Впервые они восстанавливаются в Христе (Там же. V, 30,3), что служит лишь началом восстановления образа и подобия Бога у всех тех, кто уподобляется Христу в своей любви и послушании Богу (Там же. III, 20,2; IV, 14,1). «Потерянное нами в Адаме, т. е. бытие по образу и подобию Божию, мы опять получили во Христе Иисусе» (Там же. III, 18,1). Соотнося человека с Богом-сыном (Христом), Ириней разграничивает «образ» и «подобие» и полагает, что образ Бога заключается в теле человека (Там же. V, 6,1), подобие же дается от Духа Святого тем, кто, уподобляясь Христу, достигает совершенства, «делается по причине излияния Духа духовным» (Там же.). Тот же, кто не является наследником Христа, т. е. не-христианин, не имеет в душе Духа, «таковой по истине есть (человек) душевный и, оставшись плотским, будет несовершенный: он имеет образ (Божий) в создании, но подобия не получает чрез Духа, и потому он несовершенен» (Там же). Эти рассуждения апологетов обнаруживают зависимость не только от тогдашнего состояния христианского движения, но и от типичных для рабовладельческого общества воззрений на человека, в соответствии с которыми полноценным человеком признавался только свободный человек, а разум считался атрибутом свободы (ср. концепцию человека Аристотеля). Апологеты, говоря о состоянии утраченного богоподобия, т. е. потери свободы и разума, заменяли лишь форму рабства, ставя на место реального социального рабства рабство греху, миру (материи), демонам (языческим богам) и т. п. Татиан, например, заменил античную формулу: раб — говорящее орудие, своей — раб греха есть животное, обладающее речью (*Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 15).

[63] Настоящий тезис особенно четко приводит Феофил. См.: *Феофил.* К Автолику. II, 17.

[64] *Юстин.* Разговор с Трифоном... Гл. 1.

[65] *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 7.

[66] *Ириней.* Против ересей. IV. Гл. 37, 39.

[67] *Феофил.* К Автолику. II, 27.

[68] *Афиногор.* Прошение о христианах. Гл. 24.
[69] См. его работу «против Маркиона».
[70] См. его главный труд «О началах», кн. III, гл. 1, 2, 7.
[71] Подробнее о теодицее у апологетов см.: *Гэтч Э.* Эллинизм и христианство. Восьмая лекция. Греческая и христианская теология. II. Моральное управление миром // Общая история европейской культуры. СПб., 1911. Т. VI. С. 99—114.
[72] *Юстин.* Апология I. Гл. 44.
[73] Там же. Гл. 7.
[74] Там же. Гл. 28; ср. гл. 43.
[75] Там же. Гл. 43.
[76] Ириней в цитируемой работе (кн. IV) в главе 37, названной «Человек свободен, и нет людей добрых и злых от природы», обосновывает эту мысль; решающий аргумент — этический: «...если бы некоторые по природе были добры. а другие злы, то ни добрые не заслуживали бы похвалы, ибо они таковыми устроены, ни те не были бы достойны порицания, ибо они так созданы».
[77] Идея всеобщего божественного промысла выражена в Новом завете многократно и особенно ярко в формулах о том, что без воли божьей и волос не может упасть и что «волосы на голове все сосчитаны» (Матф. X, 30). О предопределении Богом участи человека многократно указывает автор Посланий Павла. См., напр.: Римл. VIII. 28—30; Эф. 3—14; Тим. II, 1,8.
[78] *Гарнак А.* История догматов // Из истории раннего христианства. С. 277.
[79] В рассуждениях о свободе воли Юстин зависит от Платона. См.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 59, 61.
[80] Римл. VII, 28—30; IX, 18—33; VI, 23.
[81] «...Бог, — поясняет Юстин, — зная наперед будущие дела всех человеков и определяя в себе, что каждый человек должен получить воздаяние по достоинству дел своих, предсказывает через пророчественного Духа, что они получают от Него сообразно с достоинством своих дел: чрез это Он всегда призывает человеческий род к новому вниманию и напряжению и показывает свое попечение и промышление в них» (*Юстин.* Апология I. Гл. 44).
[82] *Дамаскин И.* Точное изложение православной веры. Кн. II. Гл. 30.
[83] Более того, Климент Александрийский объяснял расположенность человека к греху не наследственной греховной порчей. а действием иных причин: неведением, слабостью, дурным воспитанием и т. п. факторами (Строматы, кн. II, гл. 20).
[84] *Гарнак А.* История догматов. С. 281.
[85] *Виндельбанд В.* История древней философии. 3-е изд. СПб., 1902. С. 309.
[86] *Юстин.* Апология II. Гл. *5*; ср.: *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 12, 16, 18.
[87] Именно демоны, по мнению Юстина, «посеяли между людьми убийства, войны, любодеяния и всякое зло» (*Юстин.* Апология II. Гл. *5*). Действиями злых демонов попирается справедливость, в результате «добрые, каков Сократ и подобные ему, бывают гонимы и заключены в узы, а Сарданапал, Эпикур и подобные им, по-видимому, благоденствуют в изобилии и славе» (Там же. Гл. 7). Демоны «ввели судьбу, которая чужда справедливости; ...убийцы и убиваемые, богачи и бедняки — той же судьбы...» (*Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 8). Установленный злыми демонами существующий порядок вещей достоин, по мнению Юстина и Татиана, только одного — скорейшего разрушения. Однако Бог медлит произвести разрушение вселенной «ради семени христиан» (*Юстин.* Апология II. Гл. 7).
[88] Библейский тезис о намеренном введении людей в заблуждение Богом не все апологеты решились повторить. Ириней, однако, воспроизводит соответствующие места Посланий Павла, в том числе Римл. I, 28: «И как они ни заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства», и всецело к ним присоединяется, предрекая незавидную участь нехристиан. *Ириней.* Против ересей. IV. 29.1—2.
[89] По природе добрым является только Бог (*Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 7; ср.: *Ириней.* Против ересей. IV, 10,2; *Ориген.* О началах. I, 2,4; I, 6,2; I, 8,3).
[90] «Ибо творить, — назидал Ириней, — свойственно благости Божией, а быть тварию есть свойство человеческой природы. Посему если ты отдашь Ему твое, то есть веру в Него и повиновение, то примешь Его искусство и будешь совершенное дело Божие» (*Ириней.* Против ересей. IV, 39,2).
[91] Ириней следующим образом определяет участие Троицы и человека в историческом процессе: «...Отец хочет и повелевает, Сын действует и исполняет, а дух питает и возвращает, человек же постепенно преуспевает и восходит к совершенст-

ву, т. е. приближается к Несозданному, ибо Несозданный совершен, а таков есть Бог» (*Ириней.* Против ересей. IV, 38,3). Выше та же мысль: «Дух приготовляет человека к Сыну Божию, а сын приводит к Отцу. Отец же дарует нетление и жизнь вечную, которая для всякого происходит от видения Отца» (Там же. 20,5).

[92] Ириней формулирует это так: «Добро есть повиноваться Богу, веровать в Него и соблюдать его заповедь, и в этом состоит жизнь человека, а не повиноваться Богу — зло, и в этом смерть» (Там же. 39,1).

[93] См.: Там же. 26,2.

[94] Уже апологеты пользуются чаще понятием «божественное предвидение», нежели понятием «божественное предопределение». Впоследствии греческие отцы заменили божественное предопределение предвидением (см.: Философская энциклопедия, т. 4. ст. С. Аверинцева «Предопределение»), при этом, боясь учением о предвидении ограничить человеческую свободу, «всегда выясняли, что человеческие действия известны Богу потому, что они имеют в будущем совершиться в силу свободной воли человека, а не потому совершаются, что Бог предвидит и предопределяет их — так как Бог не может быть виновником злых деяний» (*Владимирский Ф. С.* Указ. соч. С. 278).

[95] Ириней в работе «против ересей» формулирует взаимозаключающие тезисы, пожалуй, с наибольшей определенностью и резкостью. Например, с одной стороны, он утверждает, что Бог есть единственный источник всякого добра (IV, 10,2), с другой — «падшего» человека выдает за вменяемого субъекта добрых дел (IV, 37 и IV, 39); в одних случаях у него Бог предопределяет людей к вере или неверию и тем самым к спасению (занося спасаемых в «книгу жизни»), или к погибели (II, 28,7; II, 33,5; IV, 29, 1—2), а в других — будущая участь человека всецело определяется его собственным выбором между верой и неверием, между добром и злом (IV, 37 и IV, 39).

[96] *Ориген.* О началах. II, 9, 2—8.

[97] По мнению Оригена, планеты и звезды являются живыми существами. См.: Там же. I, 7, 3.

[98] Там же. I, 6, 2—3; II, 9,1.

[99] Там же. II, 6, 3—5.

[100] Там же. II, 9, 5. Ориген повторяет формулу ап. Павла (I Кор., 15, 44).

[101] Настоящее учение Оригеном заимствовано у Платона (Законы, X).

[102] Там же. III, 1, 20.

[103] Ориген считал наш мир одним из множества миров, сменяющих друг друга. Там же. II, 3, 3—4.

[104] Там же. III, 1, 20.

[105] Там же. II, 9, 6. Ориген и в ряде других мест подчеркивает мысль о том, что реальная земная иерархия состояний и служебных положений людей формируется Богом на основе учета их заслуг в предшествующей жизни. См.: Там же. I, 5, 3; I, 6, 3; II, 9, 8; III, 1, 20—22.

[106] Там же. I, 2, 1. Так же непостижимым является и то, что составляет реальную основу свободы воли, созданной, ограничивающей волю творца.

[107] Там же. II, 10; III, 1, 13—15. Эту функцию Бога Ориген распространяет вплоть до управления душами, их намерениями и расположениями, назначая человеку в соответствии с возможностями его души тело и внешние силы, искушающие его (Там же. III, 1, 13; III, 2, 3). Бог предоставляет человеку возможность переносить искушения, «но ленивое или доброе выполнение этой данной нам Богом возможности находится в нашей власти» (Там же. III, 2, 3). Таковы в конечном счете границы человеческой свободы по Оригену.

[108] Там же. III, 5, 4.

[109] Там же. I, 6, 4; II, 11, 3; III, 6, 1. Формула «будет Бог все во всем» встречается у ап. Павла (I. Кор. 15, 28).

[110] Там же. III, 5, 6. Возник, так сказать, кризис не только низов, но и верхов. Как видим, проницательный ум Оригена верно схватывал отдельные черты кризиса античного общества.

[111] В то же время оригеновская концепция о необходимости всеобщего восстановления противоречила фундаментальному богословскому тезису о человеке как субъекте принятия или отрицания божественной благодати, внося в учение о свободе воли очевидную непоследовательность. Кроме того, она была несовместима с христианскими убеждениями об окончательности приговоров так называемого страшного суда в конце мира. Вот почему учение Оригена о всеобщем восстанов-

лении было осуждено V Вселенским собором (553 г.) (см.: Деяния Вселенских Соборов, Казань, 1875. С. 463).

112 *Сильвестр*, епископ. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). 3-е изд. Киев, 1898. Т. III. С. 305.

113 Сотериология (от греч. soterion — спасение и logos — учение) — учение о спасении.

114 Обусловленность антропологических постулатов сотериологическими чаяниями видели и отмечали сами апологеты. Ориген, в частности, борясь против хилиастов, веровавших в скорое наступление земного тысячелетнего царства Христа, упрекал их в том, что они, понимая библейский текст буквально, «думают, что обетования будут состоять в телесном наслаждении и роскоши; и поэтому-то главным образом, не следуя учению апостола Павла о воскресении духовного тела (I Кор. 15, 44), после воскресения они желают таких тел, которые никогда не были бы лишены способности есть, пить и делать все, что свойственно плоти и крови» (*Ориген.* О началах, II, 11, 2.). При этом Ориген утверждает общий принцип: люди представляют блага загробной жизни по аналогии с теми, которыми пользуются в этой жизни, где «один считает высшим благом телесное удовольствие, другой — заботу о делах общественных, иной же — занятие науками и познанием» (Там же. II, 11, 1).

115 Следует иметь в виду, что настоящая «смена вех» в большей мере характерна христианскому Востоку. Христианский Запад остался в целом на почве реалистической эсхатологии.

116 Юстин, например, заявляет о приближении «конца мира», верит в небесный Иерусалим, проповедует тысячелетнее царство божие. «Я и другие здравомыслящие во всем христиане, — заявляет он, — знаем, что будет воскресение тела и тысячелетие в Иерусалиме, который устроится, украсится и возвеличится...» (Разговор с Трифоном... Гл. 80). И далее: «У нас некто, именем Иоанн, один из апостолов Христа, в откровении, бывшем ему, предсказал, что верующие в нашего Христа будут жить в Иерусалиме тысячу лет, а после того будет всеобщее, словом сказать, вечное воскресение всех вместе и потом суд...» (Там же. Гл. 81). Ириней во второй половине 5-й книги (гл. 21—37) своего труда «Против ересей» излагает, по «Откровению Иоанна», древнехристианскую эсхатологию. Земное царство Христа характеризуется здесь как царство изобилия и материального благополучия (гл. 31—37), которыми наслаждаются воскреснувшие святые и оставшиеся в живых христианские праведники. Между людьми и животными и среди животных господствует мир. Дикие звери не истребляют своих собратьев: пищей им служит трава. Люди царствуют на земле, наслаждаясь ее плодами. Виноградная лоза дает там 10 тыс. побегов, каждый побег — 10 тыс. ветвей, каждая ветвь — 10 тыс. гроздей и каждая кисть — 10 тыс. ягод, а каждая выжатая ягода дает по 25 л вина. Подобным образом и пшеничное зерно дает баснословный урожай (гл. 33, 3). Христос ест и пьет со своими избранными в этом царстве, а язычники и неверующие служат им в качестве рабов.

117 *Афиногор.* О воскресении мертвых. Гл. 20.

118 Там же. Гл. 18.

119 *Ириней.* Против ересей. V, 32, 1.

120 *Юстин.* Разговор с Трифоном... Гл. 130.

121 *Тертуллиан.* Апология. Гл. 48.

122 *Афиногор.* О воскресении мертвых. Гл. 25.

123 *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 15.

124 *Афиногор.* О Воскресении мертвых. Гл. 15.

125 *Ириней.* Против ересей. V, 6, 1.

126 *Юстин.* Разговор с Трифоном... Гл. 93.

127 *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 15.

128 *Феофил.* К Автолику. II, 19, 24.

129 *Ириней.* Против ересей. III, 21, 10; ср. III, 18, 7. Плоть (кровь, жилы и прочее) «составляет сущность человека» (Там же. V, 2, 2.).

130 Там же. V, 3, 3; 6, 1; 7, 1; 32, 1.

131 Там же. 6, 1.

132 Там же. II, 29, 2.

133 Там же. III, 18, 7.

134 Там же. III, 18, 1; 19, 1.

135 Там же. III, 9.

136 Там же. III, 18, 7; V, 1, 1—2.

137 Там же. II, 33, 5.

138 Негодуя на гностиков, Ириней с пафосом вопрошает: «Когда чаша растворенная и приготовленный хлеб принимают слово Божье и делаются Евхаристиею те-

ла и крови Христа, от которых укрепляется и поддерживается существо нашей плоти, то как они (еретики) говорят, что плоть не причастна дара Божия, т. е. жизни вечной, — плоть, которая питается телом и кровью Господа, и есть член Его?» (Там же. V, 2, 3).

139 *Юстин.* Разговор с Трифоном... Гл. 5.

140 Там же. Гл. 6.

141 *Татиан.* Речь против эллинов. Гл. 12. Вещественный дух, о котором пишет Татиан, есть не что иное, как пневма стоической философии.

142 Там же. Гл. 15.

143 Там же. Гл. 13.

144 *Ириней.* Против ересей, кн. II, гл. 19, 6—7; гл. 34, 1.

145 *Юстин.* Разговор с Трифоном... Гл. 6.

146 *Ириней.* Против ересей. Кн. II, гл. 34,4. Выше (гл. 34,3): «Жизнь не от нас и не от нашей природы, но даруется по благодати Божьей».

147 В гл. 9 Тертуллиан рассказывает об одной монтанистке, известной своим пророческим дарованием, будто бы видевшей однажды, находясь в экстазе во время богослужения, человеческую душу, облеченную в тонкое, газообразное тело.

148 См.: *Ириней.* Против ересей. II, 33; *Тертуллиан.* О душе. Гл. 10, 12, 15, 19, 20, 24.

149 Исследователи считают, что по своим мировоззренческим принципам Юстин примыкал к среднему платонизму, главным образом к Плутарху. Об отношении Юстина к платонизму подробно см. *Joly R.* Christianism et philosophie: Etudes sur Justin et les apologistes greos du deuxieme siècle. Bruxelles, 1973.

150 *Юстин.* Разговор с Трифоном... Гл. 1.

151 Там же. Гл. 5.

152 Там же. Эти же мысли пересказывает Ириней, полемизируя с платониками. См.: *Ириней.* Против ересей. II, 34, 1—4; V, 3, 3; 5, 1.

153 В связи с этим они придерживались принципа, сформулированного Юстином: смерть души вместе с телом была бы выгодна злым. (*Юстин.* Разговор с Трифоном... Гл. 6).

154 Наиболее последовательно эту мысль проводит Афиногор, доводя ее до заключения о том, что человек как разумное существо, созданное для собственного бытия, а не для иных каких-то целей, должен всегда сохраняться как телесно-духовное существо по воскресению из мертвых (см.: *Афиногор.* О воскресении мертвых. Гл. 12).

155 *Ириней.* Против ересей, IV, 38—39; ср. III, 30, 1—2.

156 Там же. V, 12, 3.

157 Там же. IV, 20, 5—6; 38, 3.

158 Там же. V 8—12.

159 Там же. V, 8, 1.

160 Там же. IV 38, 4.

161 Там же. V, 6—12. Ириней подчеркивает, что повторяемый неоднократно тезис о превращении человека в храм Святого Духа взят им из Посланий Павла: I Кор. 16—17, I Кор. 6, 15 (см.: *Ириней.* Против ересей, 2, 6, 1—2).

162 Показательны в этом отношении высказывания идеологов русского православия. Профессор Попов И. В.: «Идея обожения... была центральным пунктом религиозной жизни христианского Востока, вокруг которой вращались все вопросы догматики, этики, мистики» (*Попов И. В.* Идея обожения в древневосточной церкви. М., 1909. С. 51). Архиепископ Филарет, ректор МДА: «Стяжи Духа Святого! — эти три слова характеризуют все направление нашей богословской мысли...» (ЖМП. 1972. № 1. С. 74).

163 Это представление о человеке, как мы видели, было наиболее определенно выражено Татианом и Афиногором.

164 Тертуллиан пишет о таких молитвах как о чем-то само собой разумеющемся, повседневном: «Мы не хотим испытывать этой катастрофы и этого конца, и потому, когда мы молимся об отсрочке этого, то этим самым содействуем продолжению Римского государства» (*Тертуллиан.* Апология. Гл. 31).

165 Подробнее см.: *Никольский Н. М.* Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства // Избранные произведения по истории религии. М., 1974. С. 202—205.

166 «Как только настоящий греческий дух, — замечает Р. Кнопф, — сделался силою в церкви, критика напала на Апокалипсис» (Происхождение и развитие христианских верований в загробную жизнь: Пер. с нем. СПб., 1908. С. 23). Особенно непримиримую позицию занимала александрийская богословская школа. Епископ Дионисий Александрийский, ученик Оригена, написал в середине III в. спе-

циальное сочинений, в котором доказывал, что Апокалипсис не может происходить от апостола Иоанна. Но еще в последней четверти II в. римский пресвитер Гай приписывал Откровение римскому еретику Керинфу «на том основании, что оно учит о земном царстве Христа, о плотской жизни в страстях и удовольствиях, о тысячелетнем царстве с брачными празднествами» (Там же. С. 24).

167 *Свенцицкая И. С.* Тайные писания первых христиан. М., 1980. С. 102.

168 Более того, в кризисных ситуациях и в эпохи общественных переворотов вновь и вновь возрождалась проповедь скорого конца света, прихода Антихриста и т. п. К Апокалипсису Иоанна возвращалась популярность, последнее облегчалось тем, что после сложных перипетий он все-таки был включен в новозаветный канон (692 г.).

169 *Joly R.* Op. cit. P. 218.

170 «Души благочестивых находятся в лучшем месте, а злые и беззаконные — в худшем, ожидая здесь времени суда» (Разговор.., гл. 5). «Души злодеев, и по смерти имея чувствование, будут наказаны, а души добрых людей, свободные от наказаний, будут жить в блаженстве» (Апология, I, гл. 20).

171 В результате, по определению А. Гарнака, «возникла вера не без внутреннего единства и силы, но с неограниченным объемом, вера, которая должна была сделаться верою церкви, образованных и необразованных, вера, составленная из самых различных — философско-апологетических, библейских, христософических, гностически-антигностических и чувственно-фантастических — элементов...» (*Гарнак А.* История догматов // Из истории раннего христианства. С. 283).

172 *Ириней.* Против ересей. II, 34, 1.

173 Подробнее об этом см.: *Попов И. В.* Идея обожения в древневосточной церкви.

174 См.: *Ориген.* О началах. II, 10, 3 и особенно II, 11, 2.

175 Там же. II, 11, 2.

176 *Климент* (Александрийский). Строматы (Stromata). IV, 21; VII, 12.

177 Вот принцип православной этики, основоположником которой считают Климента, сформулированный им в названии гл. IV книги «Строматы»: «Мудрец истинный (гностик), насколько от него зависит, воздерживается от всего, что льстит чувственности, и жертвует благами этого рода для высших» (т. е. духовных благ). Ср. кн. V, гл. II.

178 Там же. VI, 9; ср. VII, 3. Идею богоуподобления как выражение высшего блага для человека Климент переносит из философии Платона, о чем сам свидетельствует в гл. 22, кн. IV «Стромат».

179 Там же. VII, 10.

180 *Минин П.* Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1916. С. 13.

181 *Климент* (Александрийский). Строматы. VII, 7.

182 *Минин П.* Указ. соч. С. 16—17.

183 *Ориген.* О началах. II, 10, 3.

184 Там же. II, 10, 4.

185 Там же, II, 10, 5.

186 Там же.

187 Тех, кто представлял райские блага в виде пищи и питья, Ориген назидает: «Святые будут есть, но — хлеб жизни, питающий душу пищею истины и премудрости — (хлеб жизни), который просветит ум и напоит его из чаши божественной премудрости...» (Там же, II, 11, 3).

188 Там же. II, 11, 6.

189 Там же. II, 11, 5.

190 Там же. I, 8, 4; то же III, 6, 1.

191 Там же. II, 3, 3; то же III, 5, 3.

192 Там же. II, 6, 3. Без этого посредствующего звена «божественной природе невозможно было соединиться с телом» с силу различия в их сущности. О решающей роли Бога в возрождении человека см. также: Там же. III, 1, 18; 2, 5.

193 *Минин П.* Указ. соч. С. 42.

194 *Ириней.* Против ересей. IV, 38, 4.

195 *Попов И.* Конспекты лекций по патрологии 1911—1912 гг. М., 1912. С. 142.

196 Идею получения «духовных» или «небесных» тел теми, кто отмечен благодатью Бога, Ориген заимствует у ап. Павла — I Кор., 15, 35—56. См. у Оригена «О началах» (II, 10, 2).

197 *Ориген.* О началах. I, VI, 4; II, 10, 2—3; II, 11, 2; III, 6,5.

198 Там же. II, 10, 3.

199 *Климент* (Александрийский). Строматы. VI, 3, 12, 25; ср. VII, 3.

[200] *Ориген.* О началах. II, 11, 4, 5. «Вообще теперь мы еще только ищем, тогда же ясно увидим» — так заключает Ориген сопоставление посюстороннего и потустороннего познания. (Там же. II, 11, 5).
[201] Там же. IV, 36.
[202] См.: Там же. I, 6, 2; II, 8, 3; III, 4, 1.
[203] Ориген во взглядах на структуру человека разделял платоновскую субординацию, в соответствии с которой душу считал низшим началом по сравнению с духом (она есть «ум, уклонившийся от своего состояния и достоинства» — (Там же. II, 8, 3), началом, представляющим «нечто среднее между немощною плотью и бодрым духом» (Там же. II, 8, 4).
[204] Там же. III, 4, 2—3.
[205] Там же. II, 8, 3.
[206] Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 466.
[207] См.: *Сарычев В. Д.* Святоотеческое учение о богопознании // Богословские труды: Сб. 3. Изд. Московской патриархии, 1964.
[208] *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 (Там же. I, 6, 4; ср. II, 2, 2).
[209] *Волотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. СПб., 1910. Т. II. С. 345.
[210] См.: *Ориген.* О началах. Кн. 3, гл. 4, § 1—5.
[211] *Гарнак А.* История догматов // Из истории раннего христианства. С. 293.

ГЕГЕЛЬ: ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ
(Размышления о личности молодого Гегеля)

М. Ф. Быкова

Подумайте о том, чьи вы сыны:
Вы созданы не для животной доли,
Но к доблести и к знанью рождены.

Данте

Размышления, подтолкнувшие меня на написание настоящей статьи, связаны с осмыслением довольно распространенного в научной и околонаучной (и не только философской) среде и литературе суждения о Гегеле как о страшном человеке. Определение «страшный человек» по отношению к Гегелю доводилось мне слышать неоднократно из уст различных — как по возрасту, так и по профессиональным интересам — людей. Характерны и должны быть приняты в расчет их аргументы, доводы, оценки. Кроме того, на помощь приходят книги, где они более или менее систематизированы.

Гегель... Да, это имя нередко вызывает ужас или раздражение. Его образ совы Минервы вдруг представляется чудовищем, полночный час вылета которого якобы весьма соответствует зловещей таинственности самой гегелевской философии. Что эта таинственность чудодейственна, что она способна завораживать — конечно, тоже принимается в расчет. Да только о ней говорят снисходительно или раздражительно: мы-то дескать, от этого избавлены... Занимаясь Гегелем, я сталкиваюсь с «синдромом» неприязни, раздражительности по отношению к философу. Антипатия к Гегелю порой