

Доклады на конференции Русской Православной Церкви. Православное учение о человеке

Православное учение о человеке ¹

В течение всего минувшего XX века многие выдающиеся ученые, философы, богословы, писатели посвятили немало сил исследованию человека. По-разному они пытались ответить на вопрос: что такое человек? Что делает человека человеческим, а что, наоборот, превращает человека во врага самого себя и других людей? Почему высокие идеалы гуманизма, провозглашенные в Новое время, не смогли предотвратить тех процессов дегуманизации, свидетелями которых мы были в недавнем прошлом и – увы! – являемся до сего дня?

На вопрос о сущности человека давались разные ответы. Одни понимали человека как существо прежде всего биологическое, другие основное внимание обращали на особенности психической жизни человека, третьи рассматривали человека по преимуществу с точки зрения социальной или социально-экономической. В свою очередь философы, которые призваны к созданию комплексного учения о человеке, предложили различные антропологические концепции, связанные с основополагающими постулатами того или иного философского направления. Эти концепции часто противоречат одна другой, в лучшем случае они взаимодополняют друг друга.

Таким образом, в современной «науке о человеке» существует плюрализм подходов, точек зрения, приоритетов. Это естественно, когда научное исследование и теоретическая мысль развиваются свободно, когда их не сдерживает одна-единственная общеобязательная идеология. Все мы испытали на себе диктат такой насильственной идеологии, и сегодня, быть может, именно христиане, сохранившие свое «альтернативное» мировоззрение на протяжении всего периода откровенных и скрытых гонений на веру и Церковь, сознают не просто значимость, но великое благо интеллектуальной и духовной свободы, которая признана нашим обществом. Навязывание человеку каких-либо представлений в качестве единственной истины – будь то вера во всемогущество науки, или в

истинность определенных политических теорий, или же в «высшее благо» материального благосостояния – это насилие над совестью, а потому зло именно с антропологической точки зрения.

Вместе с тем надо сказать, что свобода мысли и свобода веры – это не только неотъемлемое право каждого человека, но и его *призвание*. Правам человека, признанным обществом, соответствуют обязанности человека перед обществом, но призвание – нечто большее, чем обязанность и долг. Христиане призваны к свободе (ср. Гал 5:13). «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными», – говорит Спаситель Христос (Ин 8:31–32). Для христиан свобода – не только путь к Истине, но и результат познания Истины. Путь свободы ведет их за пределы здешнего, земного существования – к познанию и принятию того, что Бог открывает человеку.

Учение Церкви по существу своему антропологично, потому что Откровение Божие обращено к человеку Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1Тим 2:4). Конечно, церковная вера порождает определенное мировоззрение, но само христианское мировоззрение – сотериологично, центральное место в нем занимает учение о спасении человека.

С чего начинается спасение? Прежде всего, с того, что человек осознает свое призвание. Учение Церкви содержит замысел Бога о человеке, который является основополагающим для богословской антропологии. Проповедуя веру в Бога – Творца и Промыслителя, Церковь говорит человеку о том, каким он призван быть, согласно воле Божией. Именно человек является центром Евангельского Благовестия – благой вести о том, что к человеку приблизилось Царство Божие (Мк 1:15), что человек может вступить в свободное общение с Богом (1Ин 1:6).

Особенно важна антропологическая тема для свидетельства и служения Церкви Христовой в наше время. Для современного мира характерны господство светских идеологий, мировоззренческий плюрализм, свобода выбора жизненных ориентиров. Человек ищет верного пути жизни,

стремится обрести свое место в сложной структуре современного общества. В этих условиях Церковь должна предлагать миру прежде всего то видение человека, то понимание его призвания, которое содержится в Божественном Откровении. Говорить человеку о нем самом, о способах разрешения его духовных проблем, об истинном значении человечности, но говорить, исходя из опыта Церкви, в свете Божия замысла о человеке – такова должна быть миссионерская установка современных православных проповедников.

Для того чтобы современная церковная проповедь была обращена к реальным людям, но в то же время преподавала истины евангельской веры, необходимо выделить собственно богословские основания учения Церкви о человеке, так сказать, утвердить антропологию на камне веры. В противном случае, снисходя к человеку и пытаясь ответить на его собственные вопросы, можно удалиться от существа Благовестия и впасть в человекоугодие. С целью избежать этой опасности мы сегодня и приступаем к всестороннему, по возможности, обсуждению православного учения о человеке.

Источники богословской антропологии

Каковы источники богословской антропологии?

В самом общем виде эти источники совпадают с источниками богословия вообще: это Священное Писание и Священное Предание. Богатейший материал дает библейское богословие – как Ветхого, так и Нового Заветов. Это богословие нашло свое выражение и развитие в многостороннем творчестве святых отцов и учителей Церкви, некоторые из которых оставили нам специальные труды, в которых раскрыли христианское учение о человеке.

Не менее важным, однако, является и тот духовный опыт, который накопила Церковь за два тысячелетия своего земного странствия. Прежде всего, это литургический опыт – плоды участия многих поколений христиан в соборной молитве и церковных Таинствах, прежде всего в Евхаристии, а также в Таинстве покаяния. Особое антропологическое значение имеет аскетическое делание, монашеский подвиг, ставший для многих христиан путем к святости, к «стяжанию Святого Духа», говоря словами преподобного Серафима Саровского. Данные православной аскетики должны быть тщательно изучены и проанализированы с целью выявления и формулирования содержащегося в них «знания о внутреннем человеке». Это знание можно назвать «практической антропологией», без учета которой церковное учение о человеке не может быть полным.

Кроме того, сегодня нам следует с особым вниманием обратиться к другому источнику христианского видения возможностей человека – к опыту современных новомучеников и исповедников, повторивших подвиг первых христиан, но вместе с тем совершивших его в совершенно новых исторических условиях. Стояние за веру в период гонений, мужественное переживание страданий и лишений во имя Христа, а порой и принятие мучительной смерти, – все это обнаруживает особую силу христианского духа, способного, при явном содействии благодати Божией, противостоять духу века сего и победить победою Христовой. Вместе с Апостолом эти

новые «свидетели» могли бы сказать: «Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!» (1Кор 15:57).

Иначе говоря, чтобы богословская антропология не превратилась в сухую теорию, она должна включать в себя то, что обычно называют «опытным Богопознанием». Однако подобное включение многообразного и в высшей степени назидательного духовного Предания Церкви не должно происходить в ущерб строгой богословской логике. Необходимо иметь в виду, что практически все богословские дисциплины имеют антропологическое значение. И первое место среди них, безусловно, занимает догматическое учение Церкви. Именно верность вероучительным истинам всегда была в Церкви критерием правильности или ложности тех или иных проявлений в сфере мистико-аскетического опыта и духовного делания. Для строго церковной мысли любые попытки синтеза предполагают согласие богословской теории и духовной практики, которые должны взаимодополнять и обогащать друг друга.

Остановлюсь на догматических основаниях православной антропологии. Повторю еще раз: без опоры на догматы веры никакое учение о человеке не может быть подлинно церковным.

Догматические основания православной антропологии

Сотворение человека

Человек – существо тварное, то есть сотворенное. Мир и все, что в нем, – включая человека, – сотворено Богом *из ничего* (2Мак 7:28). Но человек является венцом творения – ради него был создан мир. Таким образом, человек занимает первенствующее положение в природном мире, то есть в космосе, или вселенной.

Создание человека Богом явилось завершением творения мира. Поэтому, согласно Священному Писанию, человек сотворен не просто *из ничего*, но «из праха земного», то есть он «плоть от плоти» этого, тварного, мира. Однако сам по себе природный мир не мог дать жизнь человеку: Бог «вдунул в лице его дыхание жизни», и только после этого «стал человек душою живою» (Быт 2:7). Источником бытия человека является не только уже сотворенный до него природный мир, но и особое «вдохновение духа жизни», совершенное Самим Творцом. Человек получает жизнь не от мира, а от Самого Бога.

Иначе говоря, человек изначально, в самом своем происхождении, связан как с миром, так и с Богом.

Однако представление о том, что Бог посредством особого творческого акта сообщает жизнь человеку, призванному «возделывать... и хранить» мир (Быт 2:15), не исчерпывает библейский догмат о творении. Человек существенным образом отличается от других творений Божиих. Мир и все, что в нем, сотворено в соответствии с теми «мыслями» или «предопределениями» Божиими, которые были «образами» тварных вещей. Иное дело – человек, о котором в Священном Писании сказано: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1:27). При сотворении человека «образцом» стал Сам Бог, так что человек является «иконой» своего Творца. В человеке заключено нечто, изначально соответствующее Самому Богу. Будучи тварью, бытие которой восходит к небытию, из которого сотворено все, что сотворено, человек в

своем бытии некоторым образом отражает, или отображает, бытие Того, Кто его сотворил.

Так, мы снова встречаемся с двойственностью существа человека: ничтожный в своей тварности, человек несет в себе нечто, присущее не твари, но Творцу всякой твари, а именно – *образ Божий*.

Человек перед Богом

Сотворенный по образу Божию, но – из «персти», из материи этого мира и будучи одним из «живых», то есть биологических, существ, но – особым образом получивших «дух жизни» от Самого Творца, человек изначально был призван не просто к бытию, но – к благобытию в единстве с Богом.

Можно сказать, что, согласно замыслу Бога, человеческое бытие немыслимо вне общения с источником этого бытия – с Богом, ставшим в полном смысле Отцом человека – «Отцом, сущим на небесах», согласно Молитве Господней. Здесь важно обратить внимание на единство ветхозаветного и новозаветного Богопочитания. Род человеческий ведет свою родословную от первочеловека Адама, который является, в метафорическом смысле, «сыном Божиим». (Позднее мы вернемся к этой теме.) Человека и Бога соединяет любовь, подобная любви отца и сына, отца и детей.

В этой «семейной» аналогии заключается глубокий смысл. В последнее время мы нередко сталкиваемся с восприятием отцовства как насилия, как прежде всего власти родителя над детьми, права которых могут нарушаться. Но в библейском повествовании речь идет об истинном отцовстве, которое является жертвенным, самоотверженным служением. Достаточно вспомнить евангельскую притчу о блудном сыне.

Этот евангельский образ Бога как Отца человека является очень емким; он имеет явственное антропологическое звучание. Отец всегда связан со своими детьми через дарование им жизни, но в то же время духовно порождает их в качестве самостоятельных личностей. Бог христианской веры вступает в свободное, личное общение с человеком. Бог не просто предложил человеку блаженство пребывания в Раю, который Он «насадил» и «поместил там человека, которого создал» (Быт. 2:8). Бог ждет от богообразного человека свободного отклика – веры, доверия, верности. Смысл существования человека в том, чтобы превзойти свое «человечество» и *стать человеком* через общение с премирным Богом.

Грехопадение

Человек не смог преодолеть искушение свободой и реализовать свою свободу в общении с Богом как Отцом. Будучи частью мира и одновременно Богом поставленным властелином мира, человек возжелал получить «свою часть бытия» и распоряжаться ею абсолютно самостоятельно – помимо Бога. Так человек отпал от Бога, и связь с Тем, Кто его создал, разорвалась. Вместо любви к Богу в человеке победила любовь к миру и к самому себе. Будучи образом Божиим, человек самообожествил себя и оказался вне «рая благобытия».

В результате существенной характеристикой человека стала его греховность. «Грех есть беззаконие», – говорил Апостол (1Ин 3:4). В данном случае можно говорить о том внутреннем законе, который Бог вложил в человека. Но человек поддался иллюзии независимости, автономии (самозакония). Следствием стала, наоборот, зависимость человека от стихий мира и от стихий его собственных греховных страстей. Зависимость от Творца, не исключая свободы, обратилась в зависимость твари от своей собственной тварности.

Однако грехопадение не лишило человека богообразности, не упразднило его свободы и не привело к утрате того блага, которым является само существование и жизнь, ибо все, что сотворил Бог, является благом. Грех лишь исказил человеческую природу и стал причиной тления и смерти. Человек «познал добро и зло», то есть стал существом, производящим как то, так и другое. Человек оказался в ситуации дурного выбора: выбор зла стал для него «естественным», тогда как по существу такой выбор является противоестественным для существа, созданного по образу Божию.

В свою очередь выбор добра перестал быть «естественным»: такой выбор невозможен без особого усилия, а для его реализации требуется особая настойчивость и твердость. Апостол Павел так описывает это состояние: «Знаю,

что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим 7:18–20).

Но далее Апостол говорит: «Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим 7:24–25).

«Человек Христос Иисус» (1 Тим 2:5)

Бог создал человека свободным, а значит, ответственным, поскольку свобода и ответственность неразрывны. Но и Бог, свободно создавший свободное существо, не уклонился от ответственности: ради искупления человека из духовного плена, в котором тот оказался в результате грехопадения, Бог Сам пришел в мир и стал человеком в лице Сына Божия. Спаситель и Господь Иисус Христос – «един от Святыя Троицы», Божественная Личность, соединившая в Себе нетварное бытие Бога и тварное бытие человека. Христос – «посредник между Богом и людьми» (1Тим 2:5).

Догмат о Вочеловечении Бога во Христе является важнейшим основанием церковной антропологии. Это – новое начало в истории мира и в судьбе человека. Христос – второй Адам, то есть в переносном смысле второй Человек: «Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба», – говорит Апостол Павел (1Кор 15:47). Все, что содержится в догмате о творении человека, находит здесь свое подтверждение и развитие. Бог может вочеловечиться, потому что человек создан по образу Божию. Если Бог может вполне стать человеком после грехопадения, значит, грехопадение существенным образом не изменило природу человека, то есть не сделало ее абсолютно злой, не лишило ее блага, которое присуще всему, что сотворено Богом. Богочеловек Иисус Христос – человек во всем, «кроме греха» (Евр 4:15).

Наконец, Бог может «сойти с небес» и воспринять индивидуальную человеческую природу, соединиться с человеком посредством ипостасного союза, потому что Единый Бог – ипостасен: Творец мира и человека есть Троиный Бог, или Триипостасное Божество.

Воплотившийся Бог полностью разделит судьбу человека: Он принял и испытал все последствия грехопадения вплоть до смерти – и смерти крестной (Фил. 2:8). Единственное, чего Он не мог, – это поддаться искушению греха, потому что человечество Христа неразрывно соединено с Божеством,

содержится в Ипостаси Сына и Слова Божия. И потому смерть Христова была вольной и жертвенной. Он принял человеческую смерть, чтобы упразднить «закон смерти», который установился вследствие греха. Отныне ни грех, ни смерть не имеют абсолютной власти над человеком, верою и упованием обращенным к Богу во Христе Иисусе, Господе нашем. Смерть перестает быть устрашающим пределом человеческого существования, отбрасывающим зловещую тень на все проявления жизни. «Последний враг... – смерть» (1Кор 15:26) побежден Воскресением Христа, «первенца из умерших» (1Кор 15:20).

Церковь – Тело Христово и образ грядущего Царства

Спасение человека совершается в Церкви Христовой. Характерно, что Апостолом Павлом предлагается, среди других, антропоморфный образ Церкви. Церковь – Тело Христово; Христос – его Глава, а христиане – его члены (Рим 12:5). Этот «телесный» образ Церкви символизирует искупленное человечество. Церковь есть собрание верных и в то же время «целостный человек», со Христом и во Христе вступающий в общение с Богом как Отцом (характерно, что евхаристическая молитва обращена к Богу Отцу). В Церкви осуществляется изначальный замысел Бога о человеке. Причащаясь от Евхаристической Чаши, верные становятся «со-телесными» Христу, Его «единокровными» братьями, и так снова усыновляются Богу. Но при этом не утрачивается свобода человека, его самостояние как «сына Божия». Наоборот, замысел Божий о человеке совершается только через свободное вступление в Церковь – Крещение во Христа, а также посредством постоянного свободного духовного усилия. Церковь призывает человека уподобляться Христу как истинному Человеку, стремиться вырасти «в меру полного возраста Христова», как говорит Апостол Павел (Еф 4:13).

Христианская антропология – более чем какая-либо другая – знает о греховности человека. Но она также знает и о том, что в Церкви человек реально становится причастником «сил будущего века» (Евр 6:5), тем самым не только освобождаясь от тирании греха, но и духовно преодолевая границы «века сего». Человек, шествующий по пути спасения, в конечном счете, имеет своей целью Новое Небо и Новую Землю, о которых говорит Откровение святого Иоанна Богослова (Откр 21:1). Иными словами, согласно церковной антропологии, существо человека нельзя постичь, исходя только из этого мира, даже если его Творцом и Промыслителем признается премирный Бог. Человек устремлен к последнему, эсхатологическому

свершению своей судьбы в Царстве Бога, которое откроется после Второго Пришествия Богочеловека Христа.

Во все время своего земного странствия человек остается существом незавершенным. Даже если он стремится к совершенству, к которому призывает его Бог, полнота его собственной человечности остается для него неведомой: «Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем», – говорит Апостол Иоанн (1Ин 3:2). Будучи гражданином града земного, человек одновременно является и гражданином будущего града – Града Божия, Небесного Иерусалима, образом которого на земле является Церковь Христова.

Это краткое напоминание об основных догматах веры позволяет нам теперь обратиться к основным аспектам, или направлениям, догматически обоснованной антропологии.

Основные направления христианской антропологии

Душевно-телесное единство человека

Догмат о творении говорит о человеке как телесно-душевном существе, равным образом принадлежащем к физическому миру и к миру духовному. Важно отметить, что библейское богословие делает акцент на целостности человеческого существа, на единстве в нем психической и биологической жизни. Душа проникает все тело человека, или, как говорится в Книге Левит, душа тела – в крови (Лев 17:14). Ни тело, ни материя сами по себе не являются источниками греха. Апостол Павел различает не тело и дух, но тело душевное и тело духовное (1Кор 15:44). Дух человеческий призван быть властелином тела, но не его врагом. Душевное и телесное – не столько две части человека, сколько два аспекта его единого существа. Именно поэтому биологическая смерть – отделение души от тела – воспринимается как подлинная катастрофа, как распад человека. Бог не создавал смерти, но вместе с тем церковному учению чуждо представление о естественном бессмертии души, ибо все, что тварно, не имеет бытия само по себе, но только по воле и милости Божией. Телесное воскресение умерших – обетование Божие, подтвержденное Воскресением Христа Спасителя.

Церковной антропологии следует особое внимание обратить на вопрос о взаимодействии и взаимопроникновении тела и души в человеке, избегая дуализма языческого или манихейского толка.

Эта тема связана также с разделением полов. Библейское повествование о сотворении жены говорит о единосущии мужчины и женщины и о богоустановленности брака. Чадородие является одной из первых заповедей, данных Творцом человеку. Тема взаимоотношения полов, супружеских отношений, семьи сегодня является в высшей степени актуальной, и здесь христианская антропология должна дать развернутый ответ на вопрошания современного человека. Это касается, в частности, вопроса о взаимоотношениях родителей и детей, об истинном отцовстве и материнстве. Это сущностные

характеристики человека, одновременно «телесные» и «духовные», и их нельзя свести к «функциям» или «правам». Только богословское истолкование брака, который является не просто церковным Таинством, но – «образом» сочетания Христа и Церкви, позволяет понять его духовное значение, осознать брак как жертвенное служение, изначально заповеданное Богом и подтвержденное в Новом Завете.

Антропологическое значение аскетики

Всякий раз, когда мы говорим о естестве человека, мы должны помнить о том, что грех исказил это естество. Болезнь, страдание и смерть – его следствия. Грех – противоестественен, если под естеством понимать ту благую природу человека, которую сотворил Бог. Характерной чертой христианской антропологии является отказ воспринимать человека как «естественно доброго», равно как и отвержение такого взгляда на человека, который рассматривает его как существо порочное по самой своей природе. Греховные страсти являются той данностью человеческого опыта, с которой нужно бороться. Эта борьба, при содействии Божиим, может быть успешной.

Здесь мы должны внимательно прислушаться к тому знанию человека в его нынешнем, актуальном состоянии, которое накопила православная аскетика. «Кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?» – спрашивает Апостол (1Кор 2:11). Действительно, христианские подвижники, посвятившие свою жизнь борьбе с греховными страстями и стяжанию благодати Божией, приобрели такое знание о внутренней жизни человека, которое необходимо сделать достоянием всей Церкви и всех, кто прислушивается к ее голосу. Однако для этого аскетический опыт должен быть «переведен» на язык богословской антропологии. Не все члены Церкви способны к особому «духовному деланию», не все имеют монашеское призвание. Однако все мы призваны к ведению «духовной брани», каждый – в свою меру. И сегодня мы нуждаемся в том, чтобы каждый христианин получил удобопонятное наставление в правилах ведения этой «брани» применительно к условиям жизни не в монастыре, а в миру. Это – одна из важнейших задач церковной антропологии.

Богословское понимание личности

Человек – чтобы быть подлинно человеком – должен жертвовать собой, то есть преодолевать свою самодостаточность и гордыню. Он должен изменять себя, стремиться к преображению, исцелению своего духа. Преодолеть грех – значит разорвать замкнутый круг своей самости, быть готовым к самоотверженному общению с другими, ибо то богатство бытия, которое даровал нам Бог, может быть испытано и пережито только сообща.

Именно таков образ человека, который открывается в Богочеловеке Иисусе Христе.

Христологический догмат непосредственно связан с триадологическим догматом – учением о Боге Троице. Оба эти догмата веры имеют самое непосредственное отношение к церковному учению о человеке, поскольку их следствием является богословское понятие личности, или ипостаси.

В Боге – одна природа и три Лица. Во Христе – две природы и одно Лицо. Это значит, что как в Боге, так и в человеке, созданном по образу Бога, необходимо различать лицо, или личность, и – природу, или сущность. Воплощается не Бог Троица, но – Второе Лицо Троицы: Сын, или Слою Божие. Но в Воплощении именно Божественная Личность Сына, или Слова Божия, становится лицом «Человека Иисуса Христа».

Из этого следует, что каждый индивидуальный человек является, с одной стороны, носителем общечеловеческой природы, а с другой – уникальной личностью, которая, используя формулировку Владимира Лосского, несводима к природе. Этот вывод – важнейшее следствие основополагающих догматов христианской веры.

В самом деле, на первый взгляд, «личность», как и «природа», – это абстрактное, «собирательное» понятие. Однако это не так, потому что «личность», будучи общим понятием, в то же время всегда указывает на конкретную, уникальную личность. Личностное бытие – существенная характеристика образа Божия в человеке. Человеческие

личности богословие терминологически уподобляет Ипостасям Пресвятой Троицы. В божественном замысле род человеческий – это не собрание разобщенных индивидуумов, каковым он является в нынешнем греховном состоянии, но полиипостасное единство: множество уникальных, единственных лиц, единоприродных, единосущных друг другу. Человечество призвано к бытию по образу Самого Бога, то есть по образу бытия Пресвятой Троицы. На этом пути человек сталкивается, во-первых, со своей тварностью, а во-вторых, со своей греховностью. Человек *есть* личность, но в то же время еще должен *стать* ею. Как тварное существо, он может осуществить свое призвание только в общении с Богом Творцом; как существо греховное, он может стать личностью по образу Божию только в Церкви, отвергнув грех и возложив упование на искупительное содействие Христово.

Связь антропологии и экклезиологии

Богословский персонализм, или богословие личности, – одно из важнейших направлений православной антропологии сегодня. Личность есть «бытие в общении». Эта формула предполагает как уникальность, незаменимость каждого индивидуального человека, так и понимание того, что уникальность не тождественна изоляции, обособленности человека, изначально призванного Богом к жертвенному соучастию в жизни других, а точнее – к участию в общей жизни. Тема личности непосредственно связана с темой общения – *кинонии*. Кинония – это одно из имен Церкви. Церковь есть сообщество, в котором происходит взаимообщение верующих с Богом и друг с другом – в Боге.

Таким образом, христианская антропология теснейшим образом связана с экклезиологией, учением о Церкви. Путь к духовному преодолению греха и стяжанию благодати Божией открывается для человека именно в Церкви, а не в индивидуальной изоляции. В церковном общении преодолеваются индивидуальные разделения, и человек утверждается как личность, как ипостась. Человек как член Церкви является динамичным существом, он приобщается к «силам будущего века», предвкушая то новое состояние, в котором его человечность раскроется в полноте.

* * *

Подводя итог, христианскую антропологию можно назвать «нисходящей». Она отталкивается от максимального образа человека, от того, каким он призван быть согласно замыслу Творца. Но затем она обращается к реальному состоянию человека и исследует все последствия греха, который привел человека к отпадению от Бога. Однако анализ внутренних сил человека и действующих в нем греховных страстей преследует одну цель: поставить правильный диагноз духовной болезни, чтобы можно было достичь исцеления. Церковная антропология знает о глубине падения человека, но она также знает, что такое

святость, которая достигается через соработничество, или синергию, человека с Богом.

Конечная же задача христианской антропологии – указать человеку путь спасения от того, что искажает его подлинный образ, и направить человека по пути духовного возрастания и соединения со своим Творцом, по образу Которого он создан.

БИБЛЕЙСКО-ПАТРИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Архимандрит Иануарий (Ивлиев). ОСНОВНЫЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПОНЯТИЯ В ПОСЛАНИЯХ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА

1. Говоря об антропологии Апостола Павла – впрочем, достаточно изученном предмете, – хотелось бы выделить те основные моменты, которые могут показаться необычными и весьма отличными от традиционных представлений о человеке. Разумеется, всем известно то большое влияние, которое испытало на себе христианское богословие со стороны древнегреческой философии, прежде всего со стороны так называемого идеализма Платона. Это влияние было естественным следствием перемещения центра тяжести христианства из Палестины в эллинистический мир. Для этого мира с глубокой древности был характерен дуалистический взгляд на человека (в различных вариантах). Условно говоря, греческий дуализм можно охарактеризовать древним изречением «*soma sema*», т. е. «тело – гроб, гробница». Гроб чего? – Гроб души. Тело и душа мыслятся как две разные субстанции. Душа вечна, и родина ее – мир идеальный. Тело – временно, материально и является источником страданий и страстей души. С этой точки зрения представляется нелепой и даже кощунственной сама мысль о телесном воскресении, что было продемонстрировано Апостолу Павлу в Афинах (Деян 17:32), а также отчасти в Коринфе (1Кор 15:35). Основная причина того, что греки не могли понять Апостола Павла, в том, что они говорили на разных «антропологических языках». Одни и те же слова обозначали у них разные понятия. Движение их мысли происходило в разных «системах координат» – библейской и эллинистической.

Дальнейшая интерпретация библейских текстов в духе эллинистической антропологии прочно утвердилась в христианской догматике и еще прочнее – в народном сознании. Так происходило с конца 1 века до последнего времени. Схематический «анализ» человека на взаимозависимые, но субстанциально разные части породил учения о дихотомии и

трихотомии, отразился в церковном фольклоре и в аскетической практике, в гимнографии, поэзии и литературе. Можно сказать, что вся европейская культура следовала эллинистической схеме в антропологии. Даже предельно далекий от религии психоанализ Фрейда пользуется трехчастной схемой: Ego, Id, Superego.

Разумеется, все это показывает жизнестойкость и практическую пользу эллинистической схемы. Но при детальной экзегезе библейских текстов эта схема может приводить к ложной интерпретации, и исследователь, в частности, посланий Апостола Павла, не имеет права рассматривать их с точки зрения привычных для нас, но чуждых ему антропологических постулатов и аксиом.

2. Фундаментальные антропологические понятия у Апостола Павла суть тело, дух, плоть. Менее значимы такие понятия, как душа, ум, сердце, совесть, внешний человек, внутренний человек. Апостол в своих посланиях, которые очень конкретны и обусловлены ситуацией, не строит никакой научной антропологии, которая описывает «феномен человека». Когда Апостол Павел говорит о человеке, он всегда рассматривает его в отношении к Богу. Всякое высказывание о Боге есть в то же время высказывание о человеке, и наоборот. В этом смысле богословие Павла есть одновременно антропология, неразрывно связанная с сотериологией и христологией.

Отсутствие научной схемы отражается в весьма свободном использовании антропологических терминов. В экзегетическом анализе необходимо помнить о том, что Павел одни и те же термины может использовать в разных смыслах. Причин такой неоднозначности несколько. Дело в том, что Апостол происходил из среды умеренно эллинизированного иудаизма. Язык его посланий (и, разумеется, проповеди) – греческий; строй мысли определен семитскими, библейскими корнями; цитирует он преимущественно Септуагинту, в которой, как известно, одни и те же еврейские слова часто переводятся разными словами греческими; наконец, Павел в своих посланиях не избегал и конвенционального, общепринятого языка своего эллинизированного окружения.

3. Основное понятие, которое характеризует у Апостола Павла бытие человека, – *soma*, тело. Мы не будем неправы, если мысленно станем заменять слово «тело» в его посланиях словами «человек», «индивидуум», личными местоимениями: мое тело = «я», его тело = «он» и т. д. По выражению Рудольфа Бультманна, «человек не *имеет* тело, но человек *есть* тело»². Павел не мыслит человека без тела. Именно поэтому и бытие человека после смерти он не представляет себе без тела, хотя «тело воскресения», разумеется, не есть физическое тело, «тело душевное», но есть «тело духовное» (1Кор 15:44), тело славы (Флп 3:21) (не «славное тело», как в Синодальном переводе, а именно «тело славы»). При этом не следует понимать тело как форму, заполненную различной материей (плотской или духовной). Тело – человек в его целостности. Примечательно, что Павел никогда не употребляет слово «тело» как «труп», мертвое тело, хотя в конвенциональном языке и в Септуагинте это было возможно.

Мы видим, ощущаем, познаем другого человека и ощущаем самих себя как тело. Иначе говоря, тело есть человек в его объективной действительности, то есть человек как *объект*. Любопытно, что такое понятие тела отражено не только в греческом языке, но, например, и в английском: *anybody, everybody, somebody*.

Как объект тело может быть подвержено действию внешних сил, которые поработщают его: «тело греховное» (Рим 6:6), «тело смерти» (Рим 7:24). С другой стороны, тело может быть освобождено от рабства греху и смерти в усыновлении, в искуплении (Рим 8:23).

3. В качестве примера непонимания тождества понятий «тело» и «человек» можно сослаться на толкования 1Кор 6:13–18. В отрывке 6:12–18 Апостол прибегает к стилю диатрибы, т. е. к мысленному диалогу с оппонентами. Этот стиль он часто использует, особенно в Послании к Римлянам. Некоторые коринфяне понимают свою свободу во Христе как свободу грешить. «Все мне позволительно», – утверждают они. Павел возражает: «...но не все полезно... но ничто не должно обладать мною» (6:12). Коринфяне легкомысленно заявляют:

«Пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое». То есть они сводят человеческое существование к деятельности материальной смертной органики. Мысль их такова: потребность в пище, питии, сексе относится к *этому* миру и никакого значения для *вечной* жизни не имеет. Павел им возражает: «Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела» (6:13). Для Павла думать о человеке как о «чреве» – унижительно. Человек – не просто «чрево»: он есть «тело», целостная личность. И как таковая, как «тело», принадлежит Господу, равно как Господь принес Себя в жертву для человека, для «тела». Это место всегда вызывало затруднения у толкователей. «Это место темновато», – пишет святой Феофан Затворник ³ . Трудность возникла не только потому, что толковники не заметили полемического стиля диатрибы у Апостола Павла, но и потому, что «тело» уже не понимали павлинистически, как человека в его целостности, но понимали как физическое, плотяное тело. Впрочем, святой Феофан далее пишет: «Чтобы сколько-нибудь просветить (это место. – А. И.), не следует в мыслях своих в нас тело отделять от души».

Еще сложнее с толкованием 6:18. Те же коринфяне не сдаются и возражают Апостолу Павлу: «Всякий грех, какой делает человек, есть вне тела». То есть всякий грех, в том числе блуд, касается лишь внешней, тленной стороны человека. Павел отвечает: «Блудник грешит против собственного тела». То есть в действительности секс затрагивает *всего* человека, в том числе его глубинную суть. Толковники снова не отличают лозунга коринфян от слов Апостола Павла и объясняют блуд просто как телесную нечистоту: «После дел корыстолюбия и мщения никто не заботится омыться... а после любодеяния идут омыться...» (св. Иоанн Златоуст) ⁴ .

5. Безусловно, очень важно указанное специфическое значение слова «тело» в словах Иисуса Христа, произнесенных на Тайной Вечери: «Сие есть Тело Мое» (1Кор 11:24 пар.). Всем известно, к каким отвратительным последствиям иногда приводил факт изменения семантики этого слова, когда «тело» понималось односторонне – как материальная плоть, почти как труп. Здесь следует заметить, что у Евангелиста Иоанна в том

же контексте употреблено слово «плоть». Но словарь Иоанна отличен от словаря Павла, и у него «плоть» означает то же, что у Апостола Павла «тело».

6. Апостол Павел, разумеется, не задумывался над этимологией слова «тело» (soma). Но мы вправе это делать. Как в русском языке слово «тело» родственно слову «целый», так и в греческом языке слово soma имеет корень so- (цел-). Прилагательное sos означает «целый, неповрежденный, здоровый».

Soma – человек как целое, неделимое (как синоним можно указать греч. Atomos, лат. Individuum). Soma есть a-tomos, отрицание всякой tome (деления), в том числе дихо- и трихотомии. Но в реальности этого мира человек «делим»: он болеет, страдает, разлагается в смерти. То есть он не обладает подлинным soma, подлинным телом (целым). «Целение», восстановление целого тела именуется soteria. Переводится – «спасение», но буквально означает «целение» (обретение целостности, истинного тела). Соответственно Soter (Спаситель) буквально означает «Целитель». Истинную целостность, истинное неделимое тело человек обретает *только* в телесно Воскресшем Господе, в «теле воскресения». В Господе человек исцеляется от болезни греха и смерти.

7. Термин «душа» (psyche) у Апостола Павла встречается редко. Вместе со словом «тело» только в 1Фес. 5:23. Павел нигде не противопоставляет душу телу в смысле эллинистического дуализма. «Нагая душа», освобожденная от одежды тела, – мечта античных греков. Павел энергично спорит с такой антропологией. Он не желает оказаться «нагим» (2Кор 5:3), он не желает «совлечься» (5:4). Павел нигде не упоминает эллинистического воззрения о «бессмертии души» как некоей освобожденной от телесности субстанции. Как и ветхозаветное *perphesh*, «душа» у него везде означает силу натуральной жизни, самое жизнь или человека как существо, имеющее чувства и волю (Рим 2:9; 13:1). Иногда слово «душа» вполне можно заменить личным местоимением («душа моя» = «я», 2Кор 1:23; «души ваши» = «вы», 2Кор 12:15 и т. д.).

8. Как в Ветхом Завете *nephesh* и *ruah* часто обозначают одно и то же, так и у Апостола Павла «душа» и «дух» часто тождественны по смыслу. «Дух» не есть некий высший по сравнению с «телом» или «душой» принцип. «Дух» есть, как и «тело» и «душа», – человек. Но если «тело» есть человек в его объективности, то «дух» обозначает человека как субъекта, преимущественно как субъекта познания. И в этом смысле дух (*pneuma*) иногда употребляется как синоним слова «ум» (*noys*) (1Кор 2:15–16).

Разумеется, мы должны в экзегетической работе над текстом тщательно различать *pneuma* в антропологическом смысле и *Pneuma* как Дух Божий или Святой Дух. Невнимательное прочтение текста и склонность к антропологическому дуализму часто приводят к недоразумениям. Например, Синодальный перевод на русский язык часто понимает Святого Духа как дух человеческий, чем вводит в заблуждение читателя (Рим 8:1, 2, 4, 5, 9, 10, 13; Гал 4:29; 5:5, 16, 17, 18, 22, 23, 25).

9. Наконец, понятие «плоть» (*sarx*), пожалуй, наиболее многозначно. Прежде всего, плоть означает *материальную* телесность человека. Плоть – не плоть как мясо (Рим 14:21), но одушевленная, живая плоть человека. Плоть есть материя, но не материя в противоположность форме, но всегда – сформированная живая материя человеческого тела (и не только человеческого, см. 1Кор 15:39). И в этом смысле плоть часто употребляется почти синонимично телу. Это не удивительно, ибо Ветхий Завет не знает различия тела и плоти. Но в Септуагинте этими двумя словами переводится одно еврейское слово *basar*. Но в отличие от тела плоть *всегда* обозначает человека в его слабости, смертности (2Кор 4:11; 1Кор 5:5). То же понятие может быть передано выражением «плоть и кровь» (Гал 1:16; 1Кор 15:50).

Иногда слово «плоть» обозначает не конкретного человека в его материальной телесности, но плотяное существование человека вообще, так сказать, его человечность со всей ее слабостью и ограниченностью. И тогда плоть

противопоставляется Богу и Духу Божию. Особенно ощутимо это в пассаже Гал 5:16–25.

Следует обратить внимание на нюансы смысла слова «плоть» в выражениях «во плоти» и «по плоти». «Жить во плоти» (Гал 2:20; Флп 1:22), «ходить во плоти» (2Кор 10:3) означает земное, смертное человеческое существование в этом мире. Изредка в том же смысле может употребляться выражение «по плоти»: «отец по плоти» (Рим 4:1), «родные по плоти» (Рим 9:3) и т. п. Но преимущественно «по плоти» обозначает не просто натуральное, но греховное существование: «предпринимать по плоти» (2Кор 1:17), «знать по плоти» (2Кор 5:16), «поступать по плоти» (2Кор 10:2), «воинствовать... по плоти» (2Кор 10:3), «жить по плоти» (Рим 8:5). В этом случае антитезами выступают выражения «по духу», «по Господу», «по любви»: «живущие по духу» (Рим 8:4–5); «скажу... в Господе» (2Кор 11:17); «поступать... по любви» (Рим 14:15).

**Архиепископ Вроцлавский и Щетинский Иеремия.
Свобода и власть по учению святого апостола
Павла**

1. Введение

Свобода и власть принадлежат к темам по сути неисчерпаемым. Всякое слово о них может относиться как к глубине отдельного человека, так и к отношениям между людьми в жизни церковной, государственной, общественной, хозяйственной. Слова «свобода», «власть», взятые отдельно, имеют достаточно широкое, чтобы не сказать необъемлемое, значение. Тем более относится это к их взаимоотношению. Эта тема является одной из главных тем, исследуемых философами, историками, обществоведами как в прошлом, так и в настоящем. Окончательно решить ее, по всей вероятности, невозможно. Ввиду такой сложности темы и множества попыток ее решения необходимо найти точку опоры в твердой почве Священного Писания, в частности, в посланиях святого Апостола Павла.

2. Свобода

«К свободе призваны вы, братия...» (Гал 5:13). В античной Греции свобода понималась прежде всего как право гражданина города (πόλις) распоряжаться самим собой. Противоположностью свободного человека был раб. Такое общественно-политическое понимание свободы очень скоро было признано неудовлетворительным. Уже стоики считали, что свободным человеком является тот, кто думает. Благодаря способности мыслить человек становится господином своих представлений и может противостоять страстям, которые могут лишить его самоопределения. Таким образом, человек в состоянии сопротивляться даже своей судьбе. Мыслящий человек сознает необходимость жизни, согласной с природой, имеющей божественное достоинство. Нерешенным оставался вопрос происхождения власти господствующей над человеком судьбы. Этот вопрос по-своему решали гностики. Их учение занимает в древнегреческом понимании свободы существенное место. Гностики видели причину власти судьбы в том, что человек разделяет судьбу падшего мира, т. е. тех существ, которые сопротивляются Божеству. Очень важно заметить, что логика развития греческой мысли о судьбе человека неминуемо ведет к осознанию необходимости спасения. Можно даже, с некоторыми оговорками, принять следующие этапы развития древнегреческой мысли о свободе человека:

1) Свободный человек как гражданин города в отличие от варвара.

2) Свободный человек как мыслящий человек в отличие от человека, впавшего в мысленное заблуждение (ересь).

3) Человек, потерявший свободу, как часть падшего мира.

Человек как гражданин греческого полиса и как часть падшего мира может стать свободным от всякого рабства только благодаря спасению свыше.

Необходимо отметить, что к тому же убеждению о необходимости спасения свыше подошла также в I веке до Рождества Христова и мысль ветхозаветного Израиля.

По учению Апостола Павла, свобода является прежде всего свободой от греха (например, Рим 6:18–23), от закона (например, Рим 7:4; 8:2; Гал 3:2; 4:5) и от смерти (например, Рим 6:5; 8:2).

Актуальное состояние человека можно определить как процесс усваивания искупления, совершенного Господом Иисусом Христом. «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа, через Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией» (Рим 5:1–2). Доступ к «той благодати» является призывом к деланию. «Итак, да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его; и не передавайте членов ваших греху в орудие неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности» (Рим 6:12–13).

Одним из самых глубоких мест посланий Апостола Павла, в которых он представляет процесс усвоения спасения, является Рим 7:14–8:2. В толковании на это место блаженный Феофилакт определяет грех как порочную и грехолюбивую волю. «Такая юля не есть создание Божие, но наше движение. Воля сама по себе есть творение Божие; но воля, направленная к известной цели, есть нечто наше собственное, действие нашего произволения» (Блаж. Феофилакт. С. 331). Исследования проблемы свободы многих богословов, философов, поэтов и писателей являются по сути комментарием к словам апостола Павла в Рим 7:15–8:2. Многие помогают уразуметь понятие негативной и позитивной свободы, разработанное Б. Вышеславцевым. Свободу негативную Вышеславцев называет также свободой ко злу и свободой в произволе (Б. Вышеславцев. Этика преображенного Эроса. С. 154). Возможность греха неразрывно связана с Божиим даром свободы. Человеку дана возможность непослушания и сопротивления даже Богу. Реальность такой свободы не подлежит сомнению. Злоупотребление свободой приводит, по учению Апостола Павла, к ее потере. «Не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим 7:20). К потере свободы

приводит, однако, также отсутствие возможности злоупотребления. «Игнорирование свободы произвола может означать недооценку этой свободы в сравнении со второй (т. е. свободы к добру. – А. И.), ее практическое отрицание и подавление во имя свободы в добре. Тогда мы получим деспотизм Великого Инквизитора, т. е. совершенное уничтожение всякой свободы во имя уничтожения субъективного произвола» (Там же. С. 155).

В приведенных в начале статьи словах Апостола Павла из Послания к Галатам обращает на себя внимание слово «призваны» (ἐκλήθητε). К свободе можно только призывать и предостерегать от злоупотребления ею. «Только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти» (Гал 5:13). Возвращение к рабству возможно (Гал 5:1).

Свобода требует содержания. Она несовместима с пустотой индифферентизма. Апостол учит: «Где Дух Господень, там свобода» (2Кор 3:17). «Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности» (Рим 6:18). Полнотой свободы обладает человек, который может сказать: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20; ср. Гал 4:19). Такая свобода находит свое проявление в служении ближнему. «Никто не ищи своего, но каждый *пользы* другого» (1Кор 10:24; ср. 10:33).

Такая свобода человека дает свободу всему творению Божию. «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих», чтобы и ей освободиться от рабства тлению (Рим 8:19, 21).

Можно спросить: чем отличается свобода христианская от свободы античного грека? Неосуществимой мечтой грека было достижение возможности распоряжаться самим собой, не принадлежать ни человеку, ни миру, не подчиняться судьбе.

Христианская свобода утверждает радостную весть о возможности принадлежать Богу, быть детьми Божиими, Его сотрудниками, быть Христовыми и по обетованию наследниками Божиими (Гал 3:29). «Ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (Гал 4:7 – в этом стихе есть проблема разночтений).

3. Власть

Кто и какую власть может иметь над детьми Божиими? Какова может быть власть внутри общества наследников Божиих?

(А) В Церкви

Апостол необыкновенно редко употребляет слово «власть» (ἐξουσία) по отношению к жизни Церкви. О своей власти в Церкви пишет два раза: в 2Кор 10:8 и 13:10.

В обоих стихах подчеркивает, что власть дана к созиданию, а не к разрушению. В 2Кор 10:8 идет речь о власти, данной «нам», не только ему одному. Открыт вопрос, нужно ли здесь под словом «нам» подразумевать других Апостолов или же коринфских христиан. Замечательно, что словам об употреблении «строгости по власти, данной мне Господом к созиданию, а не к разорению», предшествуют слова: «Мы радуемся, когда мы немощны, а вы сильны...» (13:9). Радость о своей немощи и о силе коринфян свидетельствует ясно, что Апостол не имел в виду власти внешней. Это власть оставлять кого-то в Церкви или же исключать (1Тим. 1:20; ср. 1Кор 5:3–5). Такая власть всегда связана с признанием решения всею Церковью. «Если же кто не послушает слова нашего в сем послании, того имейте на замечании и не общайтесь с ним, чтобы устыдить его» (2Фес. 3:14). Это власть в Церкви, но не над Церковью. (Ср. 1Кор 4:3–5). Примером может быть отношение к христианам в Риме. Апостол желает их увидеть, чтобы преподать им «некое дарование духовное к утверждению», но одновременно и «утешиться» с ними «верою общею, вашею и моею». Власть Апостола – это прежде всего «долг» проповедовать Евангелие (Рим 1:14). «Я должен и Еллинам, и варварам».

В 1Тим. 2:7 Апостол пишет, что он поставлен «проповедником и Апостолом... учителем язычников в вере и истине». Власть Апостола и его учеников можно определить как наблюдение за чистотой веры и за жизнью христиан, согласной с их верой. Средством к этому является опровержение лжеучений и увещание заблудших.

(Б) Отношение к государству

Для определения отношения Апостола Павла к государству указывается обыкновенно на три места из его посланий: Рим 13:1–7; 1Тим. 2:1–3; Тит. 3:1. К этим текстам необходимо добавить Флп 3:20; Гал 4:25–26; Евр 11:10 и 13:14. Упоминание о горнем Иерусалиме в Гал 4:26, о городе, имеющем «основание, которого художник и строитель (τεχνίτης καὶ δημιουργός) Бог» (Евр 11:10), и о поисках будущего града (Евр 13:14) имеет непосредственную связь с вопросом о власти.

Апостол родился в греческом городе и был его жителем. Проповедовал Евангелие и основывал Церкви в городах-государствах. Отношение Апостола и Церкви к городу ставило вопрос об отношении к власти. Можно согласиться с теми экзегетами, которые говорят, что Церковь была для Апостола как бы колонией, состоящей из небесных граждан. В Послании к Ефессянам он пишет о христианах как гражданах и присных Богу (συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ). Они живут на земле, в земных городах, включаются в их жизнь, но подлинная их жизнь является сверхмирной. Включаются в жизнь мира фрагментарно, не забывая об истинной отчизне. «Град небесный» является тем понятием, которое в посланиях Апостола Павла отвечает евангельской проповеди о приближении Царствия Небесного.

В Флп 3:20 русский перевод не передает полностью значения слов *ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει*. Слово *πολίτευμα* переведено словом «жительство». *Πολίτευμα* – это союз македонцев, греков, персов и иудеев на территории с преобладающим «чужим» или варварским населением. Территория охватывала город как центр и ряд других поселений вокруг этого центра. Входящие в союз жители были как бы островком среди инородного населения. У них были свои отчизны. В этом контексте прозвучали слова Апостола: «...наша отчизна на небесах».

Понятие о Церкви как Небесном Граде и христианах как его жителях могло легко привести к презрительному отношению к

земным властям. Именно поэтому Апостол в Первом Послании к Тимофею 2:1–4 призывает молиться «за царей и за всех начальствующих», а в Послании к Титу повелевает: «...напоминай им повиноваться и покоряться начальству и властям» (3:1). Святой Иоанн Златоуст в толковании на 1Тим. 2:1–4 указывает на значение молитв таким образом: «Подумай также о том, что значило для тех, которые злоумышляли, наносили побои, изгоняли, умерщвляли (христиан), услышать, что те, которые переносят такие страдания, возносят к Богу прилежные молитвы за причиняющих им (эти страдания)» (Полное собрание творений. СПб. Т. 11. Кн. 1. С. 658). Речь идет обо всех царях и начальствующих. Названа также причина: Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (2:4). Апостол желает предотвратить отвержение царей и начальствующих христианами, не хочет, чтобы христиане считали их врагами.

Существенное значение для определения отношения к власти имеет вторая часть стиха в Тит. 3:1. Напоминание о повиновении начальству и властям связано со словами «быть готовыми на всякое доброе дело». Это условие повиновения. Апостол предполагает, что начальство и власти занимаются только добрыми делами и поощрением делающих такие дела. Эта мысль имеет самое существенное и решающее значение в Рим 13:1–7. «Ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся...» (13:4).

В этих словах содержится основная предпосылка, обуславливающая предыдущие мысли. Немыслимо, чтобы власть от Бога хвалила добро и была страшна для злых дел. Если она не такова, значит не от Бога.

Живое ощущение действительности Царствия Небесного у читателей посланий Апостола Павла могло их привести к пренебрежению земными властями и строем общественной жизни. Действительность государственной и общественной жизни находилась в противоречии с христианскими идеалами. Христиане склонялись к отрицательному отношению к римской власти. Тем более, что Церковь в Риме прошла через испытание изгнания из города во время императора Клавдия.

Подводя итоги учения Апостола Павла об отношении к государственной власти, нужно сказать, что его высказывания на эту тему отрывочны и вынуждены пастырской заботой об учениках и членах поместных Церквей. Несомненно то, что в посланиях Апостола отсутствует понятие священного государства. Апостол учит уважению к власти, обуславливая послушание ей тем, что она защищает добро и делает возможной «тихую и безмятежную жизнь во всяком благочестии и чистоте».

Богословие Апостола, в особенности его учение о спасении и о человеке, дают основание согласиться с мнением Н. Бердяева, который считал, что «власть государства оказывается неизбежной при известном состоянии людей, при известном характере их существования. Это есть состояние падшести» (С. 122). Необходимо помнить, что государство «может освобождать человека и порабощать его».

Если оценивать государственную власть с точки зрения антропологии Апостола, то пришлось бы подвергнуть радикальной критике все проявления государственного насилия.

Платон считал, что политика, созидаящая государство, является царственным искусством. Для Бердяева «политика всегда есть выражение рабства человека». Несомненно, что Бердяев знал больше ужасов истории человечества и больше преступлений во имя блага государства. Как очень меткий комментарий к Рим 13:1–3 звучат его слова: «Государство должно защищать свободу и право, в этом его оправдание. Но всякая абсолютизация государства есть великое зло» (С. 125).

В этих словах Бердяева чувствуется горький опыт истории. В сдержанности посланий Апостола по отношению к государственной власти, может быть, нужно увидеть мудрость человека, который готовился стать раввином и потому хорошо знал Священное Писание Ветхого Завета. Несомненно, знал и продумал Книгу Судей и Книги Царств. Во время старости пророка Самуила старейшины Израиля пришли к заключению, что решением вопросов пришедшей в неустройство жизни Израиля будет поставление царя. Они забыли об опыте периода Судей, о том, что они – народ Божий и Сам Бог ими управляет.

Забыли, что самое главное – это жизнь по заповедям Божиим. Думали, что решение их проблем находится вне их.

Апостол не отвергает существующего устройства государства и общественной жизни, но со всей силой возвещает власть распятого на кресте Спасителя, обновляющего человека и все структуры его жизни.

4. Заключение

Власть в Церкви выражена принципом соборности, вытекающим – по свидетельству 34-го правила святых Апостолов – из учения о Пресвятой Троице. Равенство Лиц Пресвятой Троицы обуславливает равенство всех уверовавших в Господа

Иисуса Христа как Сына Божия, Спасителя мира. Личные свойства каждого Лица Пресвятой Троицы, разные для каждого Лица, в применении к жизни Церкви означают разные служения в Церкви. К ним принадлежит также служение предстоятельства, или епископства. Учение отца Николая Афанасьева является, несомненно, учением, развивающим основные положения учения святого Апостола Павла. Устройство Поместной Церкви как патриархата основывается на тринитарном монархизме и христологии евхаристического собрания. Оно является устройством, освященным историей древней Церкви и многочисленными святыми патриархами. Но синодальный период Русской Церкви – несмотря на его новизну и способ введения – был периодом, в течение которого тоже воссияли многие святые. Значит, и этот период не оказался лишенным благодати Божией. Другие же, как, например, всякие формы обновленчества и псевдопатриархов, оказались безблагодатными. Пагубной для жизни церковной является также каждая форма законничества и фарисейства.

Дети Божии, достигшие полноты свободы, т. е. благодати, не нуждаются во власти над собой. Но это состояние является идеальным, не исторически реальным. Христиане находятся чаще всего в состоянии становления детьми и наследниками Божиими. Поэтому разные формы власти необходимы. Нельзя, однако, забывать, что нужда в них является следствием греховности человека.

Апостол Павел решительно высказался за признание христианами Римской государственной власти. Но римский император не имел для христиан сакрального значения. Единым Господом является Спаситель мира Иисус Христос.

Образу города (Евр 13:14), *политевма* (Еф 2:19) и Небесного Иерусалима (Гал 4:25–26), созвучно видение святого Иерусалима в Откровении святого Иоанна (21:10–27). Автор Откровения «храма... не видел в нем» (Откр 21:22). Применительно к нашей теме возможным является толкование, согласно которому в Небесном Иерусалиме нет необходимости даже во власти церковной. Это еще раз подтверждает относительность и временный характер всякой формы власти на земле.

Юрий Шичалин. О СООТНОШЕНИИ БИБЛЕЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ И АНТИЧНОГО ВЛИЯНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Западная мысль поствозрожденской эпохи подчеркнуто нецерковна. Этот тезис кажется банальным, и так оно действительно и есть, однако только до тех пор, пока мы не начинаем сами создавать или анализировать те или иные мысленные построения, причем как философские, так и богословские. И здесь часто оказывается, что эти построения подчеркнуто нецерковной мысли сегодняшнему сознанию привычны гораздо более, нежели построения мысли, живущей в мире церковной дисциплины.

Поэтому мы часто не обращаем внимания на то, что построения первого рода сплошь и рядом суть некие имажинативные ⁵ конструкции, то есть плод воображения; и забываем, что церковная мысль должна двигаться в поле подлинного бытия и тем самым истины.

Ради уяснения того, о чем идет речь, приведу несколько примеров. Я думаю, они сделают это общее положение вполне очевидным.

Когда мы читаем у Ренана о природе и жизненном укладе, в которых возматал юноша Иисус и которые, как усиливается показател этот обладавший литературным даром семитолог, сформировали Спасителя и в конце концов позволили Ему понять существо и характер Его призвания, то несмотря на то, что описания Ренана живописны и правдоподобны, их абсолютная неуместность и потому нелепость не нуждаются в доказательстве.

Профессор Санкт-Петербургской Академии А. П. Лопухин в своей «Библейской истории Ветхого Завета» убедительно критикует Ренана как представителя рационализма и совершенно справедливо пишет, что «его труд... есть лишь фикция, отнюдь не историческое произведение...» (Т. 1. С. 46). Но когда сам профессор Лопухин, толкуя начальные стихи Книги Бытия, пишет о колебаниях эфира как о научном факте,

известном Моисею, или о kloкочущем веществе хаоса и непроницаемых тучах, постепенно осевших на поверхность kloкочавшей бездны, он невольно идет по тому же пути, что и Ренан, а именно: рисует некую воображаемую картину, несостоятельность которой определяется не уровнем науки на тот или иной момент, а самим стремлением вообразить, как Моисей «по вдохновению свыше» «мог знать эти чисто научные факты раньше науки» (С. 80). В этом порыве вообразить то, что никак не доступно человеческому уму, и красочно описать некую картину, которая является игрой человеческого воображения, никак нельзя усматривать силу толкователя Ветхого Завета, и никакие ссылки на популярность изложения в данном сочинении дела не меняют.

Потребность в имажинативных построениях при толковании Священного Писания всякий раз ощущалась поствозрожденской мыслью, когда для нее переставала существовать подлинная реальность священного текста, обеспеченная его бытийной включенностью в жизнь Церкви. И к такого же рода имажинативным построениям всякий раз обращалась новоевропейская наука, которая уже не хотела знать над собой высшего авторитета Священного Писания и в этом помрачении постоянно выходила за пределы своей компетенции. Эти имажинативные построения в конечном счете объявлялись подлинной реальностью и для обыденного сознания становились истиной в последней инстанции. Большинство из нас с детства помнит картины образования солнечной системы, иллюстрирующие теорию Канта – Лапласа, рыб, выползающих на сушу, обезьян, постепенно теряющих хвост и берущих в руку палку или камень, и прочие впечатляющие образы, абсолютная неverifiedицируемость которых почему-то никогда не мешала их «научности».

В особенности это стремление развивать воображаемые конструкции под видом научных концепций проявилось в так называемых общественных науках, в частности, в истории, которая в новоевропейской мысли, конечно, достигла впечатляющих успехов, но наряду с этим постоянно устремлялась за пределы своей компетенции, что привело к

созданию философии истории, историософии, историологии и прочих «наук» такого рода. К их числу относился и исторический материализм, расцветший в Советском Союзе, место которого сейчас все более уверенно занимает культурология. Для всех такого рода «наук» характерен, во-первых, уход от конкретного исследования в сторону общих построений, а во-вторых, создание совершенно неverified картинок, на основе которых развивается та или иная «научная» теория.

Я бы, может быть, не стал припоминать об этом, если бы помимо, так сказать, «наук» не было еще одной сферы, с которой мне постоянно приходится сталкиваться и катастрофическое состояние которой не может не тревожить. Речь идет об учебных пособиях по предметам так называемого гуманитарного цикла, где такого рода общие схемы и представления появляются почти по необходимости, поскольку любой вводный курс по истории, философии, богословию должен дать некий общий очерк, то есть нарисовать некую картинку, достаточно общую и обобщимую для первоначального восприятия. Насколько я могу судить, с такого рода картинками приходится сталкиваться и в связи с изложением самых разных проблем христианства и его истории – я не мог не обратить на это внимание, что и послужило поводом для настоящего сообщения.

В частности, по отношению к Ветхому Завету и античности в их соотношении с христианством в Новой Европе сформирован ряд предрассудков, которые очень сильны не только в обыденном сознании, но и среди специалистов. Прежде всего, ветхозаветный мир и античность обычно воспринимаются как некие автономно существующие реальности, подлежащие беспристрастному научному исследованию, сама возможность которого обеспечена тем, что у нас есть некая вполне объективная отстраненная научная позиция, позволяющая дать беспристрастные характеристики той и другой. Во-вторых, по отношению к христианству также появляется некое объективно-отстраненное отношение, в рамках которого констатируется наличие в нем отдельных элементов, связанных с

ветхозаветной реальностью, и неких других элементов, исходящих от языческой греко-римской античности.

Выборка того, что в христианстве связано с Ветхим Заветом, может быть более или менее подробной, но она обязательно включает следующие элементы: «Еврейская концепция человеческого существования опирается на предельно личностную и оригинальную интуицию этого народа... Бог Израиля – личный Бог, но также абсолютное и единственное начало и основание всего сущего, в том числе мужчины и женщины... Человек создан Богом... человек – это существо, созданное актом божественного творения, и Бог сообщает ему дыхание жизни, чтобы вступить с ним в личные отношения... Он беседует с ним, направляет его, объясняет, что есть добро и зло; помогает ему, чтит его свободу, награждает или карает. И всем этим Бог утверждает достоинство человека... Для того чтобы человек достиг личностной полноты, Бог, “богатый милосердием”, предложил союз народу Израиля. Этот союз поддерживался на протяжении столетий, пока не достиг своей высшей точки, став союзом со всем человечеством...». Так Ветхий Завет плавно переходит в Новый, что и стремится показать Карлос Вальверде ⁶, автор процитированной «Философской антропологии», входящей, как сказано в предисловии (С. 9), «в серию учебников католической теологии (“Аматека”)».

Аналогичную схему мы находим и в более ранней «Истории Церкви» Йозефа Лортца: «Христианство явилось прямым продолжением иудаизма... именно благодаря монотеизму (развитому в иудаизме. – Ю. Ш.) христианство окончательно одержало победу в тогдашнем мире» ⁷.

Нет необходимости говорить, что и в других исследованиях и изложениях такого рода мы встретимся с аналогичными построениями, основной ход мысли которых тем самым таков: есть эволюционный путь развития, в силу которого некая автономная область, выразившая себя, в частности, в Ветхом Завете, эволюционно развивается и переходит к христианству и Новому Завету.

Что касается языческой античности, то и здесь господствует представление о наличии некоего греческого духа, который отличил человека от природы в его превосходстве над нею благодаря мышлению, породил понятие Логоса, освободившего культуру от мифов и открывшего путь к настоящей науке, создал этику «самообладания и самовоспитания, то есть гуманизацию той реальности, которая именуется человеческой личностью», наконец, формирует некоторые понятия, используемые впоследствии христианством (в частности, индивида и субстанции), – так формулирует Карлос Вальверде ⁸.

Лортц среди прочего отмечает, что несмотря на все изменения греческого духа в период эллинизма, он и в период христианства «остался прежде всего духом познания, просвещения и философии». «Соответственно и вопросы, возникающие при встрече его с христианством, носят прежде всего философский характер»: философски греки будут пытаться освоить христианскую религию; наконец, греки предоставили христианству свой – повсюду тогда известный – язык ⁹.

Указанные книги – добротные пособия ¹⁰, достаточно известные и авторитетные. И когда я читаю эти формулировки, я вновь спрашиваю себя: что же именно в первую очередь не устраивает меня в них до такой степени, что я считаю возможным говорить об этом публично перед столь почтенным собранием? Разве христианство не связано с иудаизмом? – Разумеется, связано. Разве греки не изобрели философию и постоянно не философствовали? – Нет сомнения, философствовали. Наконец, разве не предшествовали как иудеи, так и греки, два самостоятельно развивавшиеся народа с огромной и необыкновенно богатой историей, – разве не предшествовали они возникновению и развитию христианства? – И на этот вопрос снова можно дать только утвердительный ответ.

И пока этот вопрос: что именно не устраивает, – ставится общим образом, на него нет и не может быть другого ответа. Но как только мы переходим от абстрактной неудовлетворенности к конкретным текстам христианских авторов, анализирующих те

же проблемы, как только оказываемся в живой стихии церковной мысли, ситуация решительно меняется.

Приведу некоторые тексты святителей Василия Великого и Григория Богослова, впрочем, прекрасно известные, но именно поэтому и облегчающие нашу задачу, – понять неудовлетворительность новоевропейских научных штампов при изложении проблемы соотношения ветхозаветных и античных элементов в христианском богословии. Приводить же я постараюсь тексты, прежде всего касающиеся проблем антропологии.

Святитель Василий Великий в знаменитом «Комментарии на Шестоднев» переходит к созданию человека. С чего он, толкователь знаменитейшего ветхозаветного текста, начинает?

«Но давно чувствую, что спрашиваете меня о сотворении человека, и кажется, почти слышу вопиющих слушателей: мы трудимся над изучением природы принадлежащего нам, а не знаем самих себя... Ибо в самом деле, всего кажется труднее познать самого себя. Не только глаз, рассматривающий внешнее, не может быть употреблен к рассмотрению самого себя, но и наш ум (αὐτός ἡμῶν ὁ νοῦς)... Слово наше, с такою проницательностью описывавшее чуждое, слабо и медлительно к исследованию собственного, хотя к познанию Бога не столько ведет небо и земля, сколько собственное наше устройство...

«И рече Бог: сотворим человека» (Быт 1:26). Где иудей, который, когда и выше, как бы чрез некоторые окна, просиявал свет Богословия и второе лицо, восставал против истины?.. «Сотворим человека». Слышишь, христородец: речь обращена к участвующему в мироздании, к Тому, «Имже и веки сотвори, Иже носит всяческая глаголом силы своя»?..

«И сотвори Бог человека» (Быт 1:27). Не «сотворили». Здесь Моисей избежал множественности лиц. Первым вразумляя иудея, а последним исключая язычество, он безопасно возвратился к единству, чтобы ты вместе с Отцом разумел и Сына и избег опасности многобожия» (Нехаем. 6, 9 sqq.).

Начинается этот пассаж с темы «познай самого себя», одной из самых популярных в античной философии, которая, в

частности, неоднократно рассматривалась в диалогах Платоновского корпуса, прежде всего, в платоновском «Хармиде» и псевдо-платоновском «Алкивиаде I». Именно в последнем диалоге его автор рассуждает о том, что как глазу, чтобы увидеть себя, нужно зеркало, так и уму для познания самого себя необходимо обратиться к Богу ¹¹. Традиционная для платонизма тема самопознания явно присутствует также в гомилии святителя Василия «Внемли себе». Таким образом, перед нами, как кажется, явное заимствование из греческой философии. Но, во-первых, не забудем, что мы привели выдержку из толкования ветхозаветного текста; во-вторых, согласно святителю Василию, этот текст направлен против язычников с их многобожием, следовательно, и против Платона в их числе, если рассматривать его просто как одного из представителей языческой античности, в частности, как представителя античного политеизма.

Но, как мы помним, для святителя Василия точно так же очевидно, что толкуемый им текст направлен и против иудеев. Иудеи злостным образом (ὡσπερ... τῶν θηρίων τὰ μισανθρωπότερα) отказываются признать, что Моисей говорит о несомненном участии в творении человека Бога Сына, а между тем без понимания этого весь текст Книги Бытия о творении человека не имеет никакого смысла ¹².

Таковы греки, и таковы иудеи. Святителю Василию нет необходимости что-либо *заимствовать* у тех или у других. Тому одна-единственная причина. Святитель Василий не сопоставляет разные образы действительности и не выбирает из них более или менее подходящее, но видит истину как таковую, а потому равным образом *усматривает* ее и в построениях греков (Бог обнаруживается не только в сотворенном Им мире, доступном нашему чувственному восприятию, но и в нас самих, поскольку «к познанию Бога не столько ведет небо и земля, сколько собственное наше устройство»), и в греческом тексте Ветхого Завета, и для этого ему не нужно специально обращаться к Священному Писанию иудеев как таковому.

Нам очень сложно привыкнуть к мысли, совершенно очевидной для святых отцов. А именно, святитель Василий имеет дело с истиной как таковой, и потому она, эта истина, преобразует всю предшествующую реальность. Эта истина есть Христос, Который Своим сошествием во Ад спас всех тех, что были христианами до Христа, то есть равным образом преобразил настоящее, отменил прошлое как таковое и позволил понять его истину, открыл будущее. Нам очень трудно жить с мыслью о том, что истина – не темпоральна и не эволюционна. А теперешняя идеология бесконечного множества равночестных истин у разных народов и в разные эпохи просто отрезает нас от святых отцов. С этой точки зрения комментарий святителя Василия Великого на «Шестоднев» остерегает нас от релятивизма и эволюционизма не только в сфере физики, космологии, геологии или биологии, но и в любой другой области, в том числе антропологии: мы можем и в этой сфере находить истину только тогда, когда нацелены на нее мыслью, воспитанной этой непривычной и труднодостижимой церковной дисциплиной.

Я приведу другой пример, показывающий, что это не некое абстрактное, надуманное требование, а простая констатация факта: зная истину, решительно отметить ложное. В конце первой книги того же «Толкования на “Шестоднев”» читаем следующий пассаж. Толкуя слова: «В начале сотвори Бог небо и землю», – святитель Василий, как всем, я думаю, памятно, пишет: «При рассмотрении этой задачи нужно будет потратить более слов, нежели сколько можно сказать о каждом из прочих вопросов. Сверх того нимало не послужит назиданию Церкви – останавливаться на таком предмете...» И далее святитель Василий с большим юмором анализирует ряд античных концепций об элементах и, в частности, концепцию эфира Аристотеля, которую, разумеется, не принимает, а завершает рассуждение так: «Если мы предпримем теперь говорить о таких предположениях, то сами впадем в такое же пустословие, как и их изобретатели». В связи с этим осмотровым замечанием напомним об упомянутых выше совершенно научных клубящихся тучах и клокающих безднах профессора Лопухина,

также толковавшего Моисея свыше полутора тысяч лет после святителя Василия...

Но никакая осмотрительность, разумеется, не мешает святителю Василию принимать тот факт, что тяжелые тела падают, а легкие поднимаются вверх, и хотя он прекрасно знает, что впервые этому факту статус научно обоснованного положения сообщил Аристотель, аристотеликом он от этого не становится: для знающего истину, доступную человеку, принять истинное так же легко, как и отвергнуть ложное.

Об этом же доступном человеку свойстве отбирать истинное и правильное говорит и знаменитая беседа святителя Василия «К юношам о пользе языческих книг». В данном случае не отвлекусь от антропологической темы, поскольку святитель Василий говорит о самом ее существенном аспекте, причем именно в отношении к Священному Писанию и языческим авторам. В этой речи всем памятен образ, который предлагает святитель Василий: как красильщики тканей, чтобы краска прочно держалась, сначала готовят ткань особым образом, а потом красят, так и мы должны готовить свою душу беседами со стихотворцами, историками, ораторами, а затем приступать к Священному Писанию. Примеры того, что поступать нужно именно так, – из того же Священного Писания: так, Моисей предварительно учился в Египте, а Даниил – в Вавилоне. Примеры того, что подлинно полезно, то есть подлинной добродетели, дают и Сократ, и Давид с Пифагором, и Апостол Павел с Платоном, и даже Диоген.

Почему я говорю, что это имеет прямое отношение к антропологии? – Потому что для создателя Божественной Литургии и у всего мира основным предназначением является – быть прежде всего училищем и местом образования душ человеческих (τον κόσμον τούτον προηγουμένως μὲν διδασκαλείον καὶ παιδευτήριον τῶν ἀνθρώπων ψυχῶν – «Толкование на “Шестоднев”» I. 5, 17–19).

Уже отсюда можно ясно почувствовать, что это единство человеческой природы, поврежденной грехом Адама и восстановленной Христом, исходит из совсем другого бытия в мире, нежели то, к которому мы привыкли. Мы до такой степени

помрачены эволюционистскими и историософскими концепциями, что простая и здравая мысль святых отцов часто кажется мешающей научному постижению исторической реальности. Мы, как кажется, понимаем, что тот, кто видит истину, видит ее везде, но привычка оперировать с отдельными культурами и постоянная неуверенность в том, что истина нам действительно доступна, неизбежно вовлекает нас в некие имажинативные построения.

Между тем, тот факт, что подлинные открытия человеческого ума не связаны с каким-то одним народом или – как мы бы теперь сказали – с какой-то одной культурой, причем просто потому, что они открыты людям Богом, а потому в конце концов становятся очевидными и доступными для всех разумных людей, был предметом специального рассмотрения также святителя Григория Богослова. В Первой речи (4) против императора Юлиана святитель Григорий сначала в самой общей форме говорит о том, что дар слова есть общее достояние всех словесных, то есть разумных, тварей; потому неразумен запрет Юлиана христианам образовываться в слове, а скорее за этим скрывается его страх перед обличением со стороны христиан, хотя сила их обличений зависит не от красоты слога, а от знания истины. А затем конкретизирует свою мысль: «И язык, и всякое искусство, и полезное учреждение, какое бы ты себе ни представил, принадлежит не одним изобретателям, а всем ими пользующимся... Высочайший Художник и Зиждитель – Слово, хотя избрал различных изобретателей различных полезных учрежденных Им искусств, но все предложил всем, кто хочет соединить нас узами взаимного общения и человеколюбия и украсить жизнь нашу кротостию...» (35, 636. 43 – 641. 31). Христианство, обладающее истиной, ищет и находит ее, где она ни встречается: поскольку финикийцы изобрели письмена, вавилоняне – астрономию, египтяне – геометрию, после чего святитель Григорий очерчивает фактически весь круг греческого образования.

Конечно, это до некоторой степени риторический ход, потому что святитель Григорий сам получил в Афинах не какое-нибудь, а именно греческое образование, и, в частности, в той

же речи он демонстрирует блистательное владение греческой риторикой. Но мы видим, тем не менее, что здесь выражается глубокое убеждение святителя и вселенского учителя, общее у него со святителем Василием. Ведь и тот в «Толковании на “Шестоднев”» не просто с юмором уходит от обсуждения недоступных человеку вопросов, назвав мир училищем и местом образования душ человеческих, но уже в первой книге дает аристотелевскую классификацию искусств (практические, теоретические, творческие) и использует все данные греческой науки для толкования Моисея.

Но в таком случае разве не правы те, кто усматривают в античности педагогическое начало, развитое в христианстве, – например, оба автора цитированных католических учебников? – Неправы только в одном: для наших святителей на первом месте стоит не вопрос о некоей оценке христианства со стороны, а вопрос истины. Они так решительно обходятся со всеми предшествующими традициями потому, что знают истину и стараются систематически выбрать ее везде, где возможно. Обращаясь ко всему доступному тогда кругу знаний, наши вселенские учителя не считали, что у греков своя истина, а у евреев своя. Истина одна – Божия, Христова, причем везде и всегда была она одна и та же.

Я думаю, позиция святителей Василия Великого и Григория Богослова совершенно ясна, но от этого она не становится более приемлемой с «научной» точки зрения. Но почему все-таки мы не можем со стороны объективно рассмотреть разные традиции и найти черты одной – в другой?

Потому что всерьез определенную традицию можно воспринять только изнутри, причем только в том случае, если она непрерывно сохранилась и продолжает жить. Только если она прекращается, то есть перестает жить, мы можем при наличии фактических данных работать с ней, как с музейным экспонатом. Так вот для нас, православных христиан, ветхозаветная традиция уже закончилась, когда Иоанн Креститель провозгласил фарисеям и саддукеям: «Не думайте говорить в себе “отец у нас Авраам”» (Мф 3:9) – и когда Христос принял от него крещение; она уже закончилась, когда Симеон

Богоприимец, один из Семидесяти, воскликнул: «Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко» (Лк 2:29–32); она уже закончилась, когда Мария услышала: «Радуйся, Благодатная».

Однако для христианства и по сей день живы те христиане до Христа, о которых говорят святые отцы; и греческая традиция, начавшаяся текстами Гомера, для нас не закончилась – разве что мы вместе с императором Юлианом Отступником решим навеки соединить ее с язычеством. Но если мы такого соединения не принимаем, то все образовательные и научные институты греко-римской античности, воспринятые христианством, нам по-прежнему непосредственно доступны и продолжают жить, хотя в процессе этой жизни мы можем что-то пересмотреть и от чего-то отказаться, а также понять, где были допущены ошибки. Наконец, самая непосредственная и прямая связь у нас с христианской традицией, и тут уж мы – оставаясь в Церкви – вовсе не можем отходить в сторону и объективно смотреть со стороны. И тогда мы сами остаемся единственным подлинным Израилем, священные книги которого написаны по-гречески, по-латыни и по-славянски, Израилем, который остается со Христом, Израилем, который провозгласил, что нет больше ни эллина, ни иудея.

Ради сверки и лучшего понимания наших священных текстов мы можем реконструировать их древнееврейский оригинал, и этим должны заниматься наши филологи, историки и богословы; но даже по отношению к переведенному на греческий Пятикнижию в этом не было принципиальной необходимости уже для эллинизированного еврея Филона. В Ветхом Завете, который становится таковым после того, как был заключен Новый Завет, и который называется так уже у Апостола Павла ¹³, – именно в Ветхом Завете, а не в Торе, Пророках и Писаниях, мы находим наши исполнившиеся обетования, и при этом никому из нас не придет в голову мысль, что Ветхий Завет плавно перетек в Новый Завет.

Эта наша единая и единственная живая традиция, идущая от сотворенного Троицей Адама через Нового Адама вплоть до сего дня, называется Церковью, и только как члены этой Церкви, то есть от века существовавшего Тела Христова, мы

можем решать все встающие у нас вопросы, в том числе связанные с христианской антропологией и источниками ее формирования. Но тогда источников у нас, как всегда, будет два: Священное Писание и Церковное Предание, в котором воцерковлена и вся дохристианская языческая мудрость, в полноте вмещенная отцами Церкви и сохраненная благодаря церковным иерархам, православным монархам и благочестивым монахам.

Отношение к миру как к тому, что есть прежде всего училище и место, где души человеческие получают образование и тем самым высветляют в себе образ Божий, является основой христианской антропологии, а единство христианской традиции снимает ее протяженность во времени и не отменяет, а подчеркивает насущность наших сегодняшних забот.

Валентин Никитин. К АНТРОПОЛОГИИ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

В названии данной статьи содержится как бы некий призыв – ведь предлог «к» обозначает направленность движения в какую-то сторону. Наш призыв – к *блаженному Августину!* – мотивирован, в частности, тем, что современная наука вслед за религией обратилась, наконец, к поискам целостного учения о человеке, к выработке *синтетической теории личности*. В поисках общих путей научного и религиозного понимания личности развивается сотрудничество ученых, прежде всего психологов, с богословами и священнослужителями. Возникли религиозно ориентированные теории личности, например, этика немецкого философа Макса Шелера (1874–1928). Этого «Сократа современности», пожалуй, можно с полным правом считать создателем целостного учения о человеке на основе христианского опыта. В основе его доктрины лежит необходимость учитывать все слои личности в их тесном и органическом взаимодействии. Мы имеем в виду его поздние работы, а именно: «О вечном в человеке» (1921) и «О месте человека в космосе» (1928).

В том же направлении в России изрядно потрудился архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), изложивший свое понимание христианской антропологии в сочинении «О духе, душе и теле» (1945–1947). В некотором отношении святитель Лука пошел дальше М. Шелера, аргументируя свои богословские воззрения данными парапсихологии и генетики. В рамках своей трихотомической концепции он разработал учение о так называемых *актах сознания*¹⁴.

Оба мыслителя испытали благотворное влияние патристики, в частности, блаженного Августина. В ключевых положениях современной «персоналистической антропологии» мы находим немало общего с учением святых отцов, для которых каждая человеческая личность является неповторимой и имеет непреходящую ценность, укорененную в Боге. Это излюбленная мысль Августина.

Обращаясь к Творцу, Августин восклицает: «Ты нас создал для Себя, и наше сердце будет беспокойным, пока не упокоится в Тебе». Таков лейтмотив «Исповеди», в которой Августин с удивительной искренностью и откровенностью рассказывает о своей жизни и о своей мятущейся душе, отличавшейся постоянным поиском и многими ошибками до тех пор, пока он не обрел внутренний покой в христианстве. *В обретении Бога – ключ к его учению о человеке.*

Во многом благодаря именно Августину современной науке стало ясно, что религиозные переживания не являются чем-то случайным или простым отражением общественных отношений, но имеют объективное, важное и существенное значение во всей целостной системе личности, в общей иерархии ее ценностей.

Для христианина очевидно, что духовное начало в человеке доминирует над сферой и чисто биологической, и душевной, а религиозность является особым *измерением личности*. Христианство – религия Откровения, поэтому христианское богословие *отвечает* «с точки зрения вечности» (*sub specie aeternitatis*) на те вопросы, которые философия лишь *формулирует*. Только христианство, *основанное Богочеловеком*, может иметь и имеет в центре своего духовного умозрения сразу и человека, и Бога. Антроподицея в христианстве неразрывно связана с теодицеей, но Бог не нуждается в человеческом оправдании – это человек нуждается в оправдании и перед Богом, и перед самим собой. Простая и великая истина, которой мы научаемся у блаженного Августина.

Величайший богослов, один из отцов Единой Неразделенной Церкви, блаженный Августин (Aurelius Sanctus Augustinus; 354–430) почитается на Западе и на Востоке, считается родоначальником христианской философии вообще и христианской философии истории в частности. Его творчество представляет собой мощный водораздел, отделяющий одну историческую эпоху от другой, а именно – конец античного христианства от начала христианства средневекового. Поиски истины заставили его проделать длинный путь от манихейства и неоплатонизма к ортодоксальному христианству. Под влиянием

святителя Амвросия Медиоланского ¹⁵ Августин принял крещение в 387 году в Медиолане (Милане), а в 395 году был хиротонисан во епископа в африканском городе Гиппоне (отсюда его титул – Гиппонский). Здесь и провел он всю последующую жизнь, посвятив ее архипастырскому служению, борьбе с ересями и богословскому творчеству.

Августин был широко образованным и эрудированным богословом, к тому же блестящим стилистом. Ему удалось создать универсальную философско-теологическую систему, влияние которой на последующее время было беспрецедентным. Творческое наследие Августина почти необозримо (93 труда в 232 книгах, а также более 500 писем и проповедей). Полный свод всех произведений, усвояемых Августину, столь обширен, что еще в VI веке Исидор Севильский писал: «Всякий, кто заявит, что он прочитал все работы Августина, должен быть немедленно объявлен лжецом». Обширное собрание его трудов сравнимо разве что с наследием святителя Иоанна Златоуста.

Особую славу Августину принесла его «Исповедь» (*Confessiones*), в которой автор откровенно и проникновенно показал свой драматический путь к вере и Богу. История его обращения, трогательно раскрытая в «Исповеди» (написанной через десять лет после крещения), считается «шедевром интроспективной автобиографии». Поистине это уникальный источник для индивидуальной христианизации. Сравнение ее с «Исповедью» Ж.-Ж. Руссо явно не в пользу последнего: «Описывая пороки, он (Руссо), можно сказать, возбуждает охоту грешить, тогда как Августин питает отвращение к ним... Августин в деле искоренения порока полагается исключительно на сверхъестественную помощь...» ¹⁶

Безусловно, что антропологические воззрения Августина определяются в решающей мере именно его личным религиозным опытом, вернее, подвигом – *подвигом обращения ко Христу*.

Это обращение было бы невозможно без *призвания*. Мы знаем, что Августин услышал однажды в саду голос ребенка, который сказал: «Возьми и читай». Августин открыл рукопись

Послания святого Апостола Павла к Римлянам на словах: «Но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим 13:14). Это произошло в августе 386 года, а на следующий праздник Воскресения Христова Августин принял святое крещение.

Благодаря вере ему удалось бесконечно расширить свой философский горизонт: «...с открытием самодостоверности мыслящего “я” ему внезапно открылось некое совершенно новое, глубинное измерение бытия, не замечаемое при обычной установке сознания, – первичная реальность... самоочевидность сверхмирного сверхобъективного бытия» ¹⁷.

В продолжение следующих сорока трех лет своей земной жизни он усердно трудился на ниве Божией, стараясь внимательно возделывать и свою собственную душу. Все сочинения, созданные им с этого момента, показывают его особенную любовь к Священному Писанию и углубленное его постижение. Учение Августина стало определяющим духовным фактором средневекового мышления, оказало влияние на всю христианскую Европу. Он и его последователи считали познание Бога и Божественной любви единственной целью, оправдывающей существование человека.

Богословское учение Августина органично соединило высокое богомыслие и мистику Востока с углубленным вниманием Запада к психологии и антропологии. Являясь крупнейшим представителем христианского неоплатонизма, Августин отличается небывалым интересом к человеческой личности и человеческой истории, поистине, он выступает *родоначальником европейского персоналистического и исторического сознания*. Выдающийся немецкий теолог Адольф Гарнак (1851–1930) называл Августина «первым современным человеком», ибо благодаря его гению на почве христианского Откровения была впервые так ясно и глубоко провозглашена идея личности. С. Л. Франк в этой связи пишет: «Что человек живет сразу в двух мирах, – что, будучи участником эмпирической действительности, он имеет свою родину в совсем инородной сфере реальности, – это составляет уже основную идею мирозерцания Платона; но Августин

впервые осознал смысл этой двойственности как разнородности между внутренней жизнью личности и всем остальным тварным миром. Можно сказать, что Августин был первым “экзистенциалистом”: он первый открыл особую сферу трагического человеческого “существования”, именно как бытия на грани между миром и Богом»¹⁸.

Можно выделить приблизительно три следующих этапа в богословском творчестве Августина.

Для первого периода (386–395) характерны сильное влияние античной (преимущественно неоплатонической) философии, отвлеченная рассудочность и высокий статус рационального: это философские «диалоги» («Против академиков», «О порядке», «Монологи», «О свободном решении» и другие), а также цикл антиманихейских трактатов.

Второй период (395–410) отмечен преобладанием экзегетической и религиозно-церковной проблематики: «О книге Бытия», цикл толкований к посланиям святого Апостола Павла, ряд моральных трактатов и «Исповедь», подводящая первые итоги духовного развития Августина; антиманихейские трактаты в эти годы уступают место антидонатистским.

В третий период (410–430) Августина занимают преимущественно вопросы сотворения мира и проблемы эсхатологии. К этому времени относится цикл антипелагианских трактатов и магистральное его сочинение «О Граде Божием», а также критический обзор собственных сочинений. Некоторые важнейшие труды писались с перерывами многие годы: «О христианской науке» (396–426), «О Троице» (399–419).

На любом из этих этапов Августин продолжал весьма пристально изучать человека и его положение в мире, отношение к Богу, смерти и бессмертию, вопрос о спасении или гибели.

В своей *онтологии* Августин исходит из традиционного для христианского неоплатонизма примата бытия над сознанием: неизменное, самотождественное и вечное благо, бытие Божие – исходная высшая реальность для индивидуального сознания, превышающая понятие субстанции и прочие философские категории. Тем не менее, человеческий разум вынужден

прибегать к ним, чтобы помыслить Бога или как запредельный свет, или как высшую субстанцию, средоточие вечных идей-парадигм. Но полное познание Бога невозможно.

Онтология Августина находит развитие в антропологии и гносеологии. «Все идеи Августина зиждутся на платоновском монизме, который в основе своей сводится к тому, что все истинно существующее существует духовно в Боге. Эта философия лежит и в основе его учения о человеке» ¹⁹, – с некоторым налетом гностических представлений.

Влияние гностицизма Августин испытывал многие годы, оно придавало глубокую пытливость его вопрошаниям, даже в период обращения. Вот, например, потрясающий фрагмент из «Исповеди» «Господи, ответь мне, наступило ли младенчество мое вслед за каким-то другим умершим возрастом моим, или ему предшествовал только период, который я провел в утробе матери моей? О нем кое-что сообщено мне, да и сам я видел беременных женщин. А что было до этого, Радость моя, Господь мой? Был я где-нибудь, был кем-нибудь? Рассказать мне об этом некому: ни отец, ни мать этого не могли; нет здесь ни чужого опыта, ни собственных воспоминаний. Ты смеешься над тем, что я спрашиваю об этом, и велишь за то, что я знаю, восхвалять Тебя и Тебя исповедовать?» ²⁰ Разве не очевидно, что блаженный Августин вопрошает здесь Господа о возможности перевоплощения («наступило ли младенчество мое вслед за каким-то другим умершим возрастом моим»; «был я где-нибудь, был кем-нибудь?»)? Ответа нет, но вопрос-то поставлен!

«Блаженный Августин отвергал теорию Платона о переселении душ, но с явным одобрением обсуждал другую: все души были созданы вначале и по какому-то собственному устремлению нашли путь телесного воплощения», – комментирует это место выдающийся переводчик Мария Ефимовна Сергиенко ²¹. Добавим: не всегда, быть может, с одобрением, но неизменно – с глубоким и пытливым интересом.

Согласно Откровению, человек был создан по образу и подобию Божию. Отцы Церкви видят в этом предвечную со-устроенность, первоначальную согласованность между

существом человека и Существом Божиим. Однако, как справедливо отмечает Вл. Лосский, освещение этой истины в восточном и западном предании заметно отличается друг от друга.

«Блаженный Августин стремится составить понятие о Боге, исходя из нашей подобности Богу, и пытается открыть в Нем то, что мы сами находим в своей душе, сотворенной по Его образу»²². Этот метод можно считать методом *психологических аналогий*. Согласно дихотомической концепции Августина, человек состоит из двух начал – души и тела; можно сказать, остроумно считает отец Иоанн Мейендорф, что Августин *описывает человека как душу, обитающую в теле*. И его теория познания вытекает именно из такой антропологии²³.

Душу Августин понимает чисто спиритуалистически, рассуждая в духе идей Платона. Душа как самобытная субстанция не может быть ни телесным свойством, ни видом тела. Она не содержит в себе ничего материального, имеет лишь функцию мышления, юли, памяти, но не имеет ничего общего с биологическими функциями. От тела душа отличается совершенством. Такое понимание существовало и в греческой философии, но у Августина впервые было сказано, что это совершенство происходит от Бога, что душа близка Богу и бессмертна. Душу мы знаем лучше, чем тело, знание о душе является определенным, о теле же – наоборот. Более того, душа, а не тело познает Бога, тело же препятствует познанию. Превосходство души над телом требует, чтобы человек заботился о душе, подавлял чувственные наслаждения.

В сочинении *De quantitate animae* Августин перечисляет семь стадий или степеней (gradus), которые обычно проходит душа на пути к духовному созерцанию. Созерцание он понимает как истинную премудрость совершенной любви – в радости единения с Богом. Латинское слово *quantitas* имеет четыре значения: количество, объем, сумма, сила. Мы бы перевели название этого труда «О количестве души» по-другому: «О степенях (ступенях?) души» или «О стадиях души», а еще лучше – «О лестнице души», – так как антропология Августина переходит здесь в аскетику: он рассуждает о степенях

совершенствования души, и здесь возникает много параллелей с «Лестницей» преподобного Иоанна Лествичника.

Первые три стадии относятся к органическому, чувственному и рациональному уровням человеческой жизни. Первая ступень – одушевление (*animatio*), ощущение жизни, соотносимое с растениями. Вторая ступень – чувство (*sensus*), связанное с ощущениями, которые присущи животным (в том числе с образами памяти и сновидениями). Третья ступень – искусство (*ars*), некий творческий потенциал души, способность к искусствам и наукам, которая есть у всех людей. Но настоящее продвижение христианина к совершенству начинается на четвертой стадии – стадии добродетели (*virtus*), сопровождаемой нравственным очищением; душа начинает осознавать себя как таковую, отделенную от всего телесного. Пятая стадия называется покоем (*tranquilitas*), характеризуя собой умиротворение, наступающее благодаря укрощению чувственных страстей и устремленности к Богу. Шестая стадия именуется вступлением в Божественный Свет (*ingressio in lucem*), когда душа стремится проникнуть в Божественное; если ей это удастся, она входит в седьмую и последнюю стадию – стадию созерцания истины (*contemplatio*), обретения вечного соединения и вселения в обитель (*mansio*). Эта последняя стадия представляет собой подлинно мистическое созерцание, а не философское созерцание неоплатоника, что следует из комментария Августина к 41-му псалму. Нам кажется, было бы весьма интересно проследить влияние этого сочинения Августина на 3-ю часть «Божественной комедии» Данте («Рай»). «В учении о созерцательной и деятельной жизни святой Августин превзошел всех предшествовавших ему богословов, и наряду со святым Григорием Великим и святым Фомой Аквинским должен быть признан авторитетом в данном вопросе», – подчеркивает современный католический исследователь отец Джорджан Омэнн²⁴.

В труде «О Граде Божием» Августин рассуждает о созерцательном и деятельном аспектах мудрости: деятельная ее сторона связана с развитием добродетели, созерцательная – с постижением истины. Эту же мысль Августин излагает в

комментариях к Евангелию от Иоанна, причем деятельная жизнь для него олицетворяется личностью Апостола Петра, созерцательная – Апостола Иоанна Богослова. Впрочем, Августин утверждает, что ни одного человека нельзя назвать *только деятельным* или *только созерцательным* и что эти два качества сочетаются в реальной жизни людей. Сравнивая жизнь деятельную и созерцательную, говоря о евангельских Марфе и Марии, Августин, не колеблясь, ставит выше созерцательную жизнь: «Марфа избрала часть добрую, Мария же благу... Она избрала созерцание, жизнь по слову» ²⁵.

Основой духовной жизни является *воля*, а не разум. Утверждение Августина о первенстве юли основано на том, что сущность каждой вещи проявляется в ее активности (динамике). Человеческую сущность выражает не столько разум, который имеет пассивный характер, сколько активная воля. Такое понимание отличает концепцию Августина от древнегреческого рационализма. Эту позицию Августин отстаивал не только в антропологии и психологии, но и в теологии: первенство воли относится и к Божественной сущности. Его философию можно упрекнуть, таким образом, в переходе от интеллектуализма и рационализма к волюнтаризму.

Человеческая индивидуальность, субстанциальная по причастности Богу, структурно подобна Ему по форме – изоморфна. Человек как «идеальный» субъект представляет собой единство трех «ипостасей» – ума, воли и памяти. Ум сам на себя обращает направленность воли (*intentionem voluntatis*), т. е. всегда себя сознает и помнит: «Ведь я помню о том, что имею память, ум и волю; и понимаю, что я понимаю, желаю и помню; и желаю, чтобы я имел волю, понимал и помнил» (*De Trinitate*. X. 11, 18). Это структурное единство обеспечивает самоидентичность всякой индивидуальной личности. Однако, говоря о субъекте психологии и гносеологии, Августин сочетает с традиционной онтоцентрической позицией принципиально иной ход мысли, неведомый ни античности, ни предшествующей патристике. Сомнение не всесильно, ибо психологический факт сомнения свидетельствует о существовании сомневающегося субъекта. Тезис: «Я

сомневаюсь (или: я ошибаюсь), следовательно, я существую» (*De libero arbitrio*. II. 3, 7; *Soliloquia*. II. 1, I, *De vera religione*. 39, 73), не получивший у Августина (в отличие от Декарта) универсального методологического статуса, призван, тем не менее, обосновать существование самого сознания, а тем самым – достоверность высшего бытия, объективность и несомненность истины. Для человеческого разума непосредственно очевидно его собственное существование: ум, воля и память, или «быть, знать и хотеть» (*Confessiones*. XIII. 11, 12), являются такой же предельной данностью, как и бытие Божие.

Логический приоритет самопознания объясняется тем, что познающий субъект занимает центральное положение между низшей (чувственной) и высшей (умопостигаемой) сферами, не будучи полностью подобен первой и адекватен второй: чувственное он «поднимает» до себя, к умопостигаемому возвышается путем умозрения под высшим водительством. Путь познания, восхождение ведомого верой разума к Богу, начинается с низшей ступени – чувственного восприятия. Восприятия упорядочиваются «внутренним чувством» (*sensus interior*), первичной инстанцией самооценки. Знание о чувственных вещах возникает в результате рефлексии разума (*mens, ratio, intellectus*) над чувственными данными. Кульминация познания – мистическое прикосновение к высшей истине, просветление умопостигаемым светом, в равной мере интеллектуальное и моральное (*De Trinitate*. VIII. 3,4; *De Civitate Dei*. XI. 21). Так соединяются две цели познания – Бог и душа: «Возвратись в себя – истина обитает во внутреннем человеке» (*De vera religione*. 39, 72), – предлагает и призывает Августин. Сознание человека, его душа являются устойчивым якорем в бурном и изменчивом житейском море. Лишь в глубинах собственной души можно обрести подлинные знания и духовные богатства, следы объективной истины, которые не изменяются по прихоти случая и не зависят от окружающего мира. Погружения в себя, однако, недостаточно: надо *превзойти* себя и выйти к трансцендентной истине. Отсюда

другой призыв Августина: «Превзойди самого себя!» (Transcende teipsum – *De vera religione*. 39).

Сущность теории познания Августина – априорность; творцом всех идей и понятий является Бог, вечный и надвременный. Платоновские идеи превращаются у Августина в мысли Творца перед актом творения. Сверхчувственный мир неоплатоников трансформируется в Небесную иерархию во главе с Богом. Человеческое познание о вечных и неизменных идеях убеждает человека, что их источником может быть лишь Абсолют. Человек не может быть творцом, он лишь воспринимает божественные идеи. Истину о Боге не может познать разум, но вера. Вера же скорее относится к воле, чем к разуму. Подчеркивая роль чувств или сердца, Августин утверждал единство веры и познания. При этом он стремился не возвысить разум, но лишь его дополнить. Вера и разум взаимно дополняют друг друга: «Понимай, чтобы мог верить, верь, чтобы понимать».

Тезис о *первенстве веры над разумом* не был новым в христианской философии. В отличие от предшествующих отцов и учителей Церкви, которые видели основополагающий источник веры в Священном Писании, Августин провозгласил наивысшим авторитетным источником веры Церковь – мистически непогрешимую инстанцию истины. Здесь он показал себя верным чадом Кафолической Церкви. Но не будем переходить в область экклезиологии.

Для понимания антропологических воззрений Августина принципиально важно уяснить его отношение к учению о телесном воскресении. Все наиболее существенное, что было создано его предшественниками относительно Пасхального догмата, нашло отражение в трудах Августина. По его собственному признанию в «Исповеди», в то время как бессмертие души находило немало сторонников даже среди язычников, воскресение мертвых вызывало откровенный скепсис и неверие даже у просвещенных философов.

Сомнения относительно самой возможности воскресения мертвых чисто естественного характера сводились к двум видам: к недоумениям о поле, возрасте, органах, потребностях

воскрешенных и к мысли о самой невозможности обратного соединения частиц разложившегося тела (антропофагия). Недоумевали, например, в каком же виде воскреснут уроды и инвалиды, все те, кто по различным причинам имел физические недостатки? В каком возрасте воскреснут дети, не достигшие совершенства, и старики, его потерявшие? Кому будут принадлежать частицы, прошедшие через круговорот веществ в природе? И т. д., и т. п.

Отвечая на эти недоумения и вопросы, блаженный Августин, прежде всего, излагает не новое по существу учение о воскресении индивидуального человеческого начала или *типа*, целокупного человека в неразрывном союзе тела и души.

Тип этот не сразу закладывается в организм в готовом виде, но развивается, достигая своей зрелости в возрасте около 30 лет, в соответствии со словами святого Апостола Павла о том, что нам надлежит прийти «в меру полного возраста Христова» (Еф 4:13). Таким образом, умершие или еще не родившиеся (недоноски), а также старики воскреснут в расцвете совершенного возраста, и никакие физические немощи и недостатки не будут нарушать их блаженства.

Различие полов воскресших, по блаженному Августину, будет сохранено, ибо «женский пол есть не недостаток, а природа».

Само воскресение усвоится им исключительно воле и всемогуществу Божию: «Бог воскресит сотворенное Им» чрез Господа Иисуса Христа, Который «принял на Себя немощь плоти, но не остался смертным, а воскресил ее из мертвых» (*De Civitate Dei*. 1, 12; 9, 15). Воскресшие будут свободны от греха, а, следовательно, и от связанных с ним последствий – болезни, старости и смерти, естество их будет сходно с ангельским. Их тела будут обладать способностью левитации – вплоть до перемещения в пространстве по единому мановению, в мгновение ока. У святых будут тела более совершенные, чем были у прародителей Адама и Евы до грехопадения: *тела невесомые и духовные* (но так, что плоть не превратится в дух)

26

Говоря о возмездии Божиим, которому подверглись прародители и весь род человеческий за первородный грех, Августин считает его справедливым, так как *через этот грех человек, который мог бы сделаться и по плоти духовным, сделался плотским и по духу.*

Этот вывод ведет Августина к рассмотрению проблемы плотского совокупления и половой похоти, которая ниспослана на людей как кара (и следствие) за грех Адама и Евы. Августин развивает здесь основополагающие принципы христианской аскетики. Плотская близость в браке не греховна, считает он, только при условии, что цель брака – чадородие. Но даже в браке благочестивый христианин должен стремиться к тому, чтобы избегать похоти.

В споре с ересью монаха Пелагия (он считал, что грехопадение прародителей не сделало грех неизбежным, что христианин может вести безгрешную жизнь без благодати, опираясь только на учение и пример Христа), Августин углубил свое понимание безусловной необходимости благодати Божией. Он сформулировал и развил учение о *действующей благодати* (предшествующей доброй воле человека), *сотрудничающей благодати* (чтобы поддержать слабовольного по природе человека) и *благодати упорства*, которая дается избранным, чтобы дойти до конца и непременно спастись (*De spiritu et littera*. II, 26, 64).

Надо сказать, что в вопросе о том, каким должен быть человек и насколько это в его силах, взгляды Августина претерпели значительную эволюцию. В произведениях первого периода разрабатывалась классическая теодицея, основанная на идее рационалистически и эстетически понимаемого мирового порядка. Видимое несовершенство является частью мировой гармонии и свидетельствует о принципиальной «благости» всего сущего: «Всякая природа, которая может стать хуже, хороша» (*De libero arbitrio*. III. 13, 36). Бог не отвечает за зло, которое является лишь отсутствием блага; единственным же источником зла является злая воля.

Оценка добра и зла в мире, их различение человеком были наиболее проблематичными в философии Августина. Здесь его

антропология тесно связана с этикой. Соотношение добра и зла рассматривается Августином как градация добра – от абсолютного до ничтожно малого в материальном мире. Зло не существует само по себе, а является лишь отсутствием добра, как тишина является отсутствием шума, темнота – света, болезнь – здоровья. Абсолютность божественного добра и относительность зла снимает с Бога ответственность за зло, существующее в мире. Теодицею (оправдание Бога) Августина нередко называют христианским оптимизмом. Человеческая душа (разумная душа) в соответствии с учением Августина создана Богом и является бесконечной. Главными ее свойствами являются мысль, память и воля. Душа хранит в себе все события истории и личной жизни, «управляет телом». Главная деятельность души определяется не разумом, а волей: неустанный поиск божественной истины возможен только при наличии твердой воли, основанной на вере. Отсюда известная формула: «Верь, чтобы понимать».

Для характеристики антропологических воззрений блаженного Августина принципиально важное значение имеет полемика о благодати и о свободной воле. Основания для нее дает некий *сверхлогизм* Августина, характерный вообще для всей латинской ментальности. Иван Киреевский писал по этому поводу, удачно выражая православный взгляд на этот вопрос: «Ни один, может быть, из древних и новых отцов Церкви не отличался столько любовью к логическому сцеплению истин, как блаженный Августин... Некоторые сочинения его являются как бы одна, из кольца в кольцо неразрывно сомкнутая, железная цепь силлогизмов. Оттого, может быть, иногда увлекался он слишком далеко, за наружную стройность не замечая внутреннюю односторонность мысли, так что в последние годы своей жизни должен был сам писать опровержение некоторых из своих прежних утверждений» ²⁷.

Согласно воззрениям Августина на благодать и свободу, апостольское утверждение, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1Тим 2:4), не может быть истинным буквально; если Бог «предопределяет» лишь некоторым быть спасенными, значит Он «хочет» спасти только

некоторых. Августин поясняет, что в данном контексте Апостол Павел говорит обо *всех* – *из числа предопределенных к спасению*, ибо среди них есть люди всех родов. Таким образом, Августин действительно отрицает, что Бог желает всем людям спастись. Это, по-видимому, с точки зрения ревнования о всеобщем благе (пафос которого вдохновлял многих богословов, от святого Григория Нисского и Оригена до Н. Ф. Федорова), наиболее уязвимый пункт в доктрине Августина, вызывающий невольное сожаление. Более того, рационалистическая прямота и логическая последовательность ведут Августина еще дальше. Он ясно говорит о категории людей, которые *предопределены к гибели* ²⁸.

Доктрина о предестинации (в фаталистическом кальвинистском понимании) представляется нам явной ересью. Блаженный Августин этому не учил. В Кафолической Энциклопедии 1911 года издания по этому поводу сказано: «Причина еретического предестинационизма должна быть установлена в неправильном понимании и истолковании взглядов святого Августина, относящихся к предвечному избранию и осуждению. Однако только после его смерти эти ереси возникли в Западной Церкви, в то время как Восточная Церковь была удивительным образом сохранена от этих сумасбродств» (Т. XII. С. 376).

Причины, по которым предестинационизм имел резонанс в разные периоды истории, являлись следствием не учения Августина (авторитетного предлога и мнимого оправдания), считает отец Серафим Роуз, а гипертрофированного логического мышления, которое было свойственно народам Западной Европы. В случае с Августином, остававшимся в главном православным мыслителем, это привело лишь к преувеличениям, тогда как в случае, например, с Кальвином, далеким от Православия и мыслью, и чувством, это произвело настоящую ересь ²⁹.

В заключение хочется подчеркнуть следующее. В целом антропологические воззрения Августина покоятся на незыблемом фундаменте Православия и имеют четко выраженный теоцентрический характер. Он осуществил то, что

Бог стал центром философского мышления. Из принципа, что Бог первичен, вытекает положение Августина о превосходстве души над телом, воли и чувств над разумом. Это первенство имеет как антропологический, так и гносеологический и этический характер. Бог является высшей сущностью, только Его существование вытекает из собственного естества; все остальное с необходимостью не существует, а если существует, то лишь благодаря божественной юле. Бог является причиной всего сущего, всех перемен бытия. Бог не только сотворил мир, причем сотворил его *из ничего* (эта гениальная идея принадлежит Августину), но и постоянно его сохраняет, продолжает его творить, согласно словам Откровения: «Се, творю все новое» (Откр 21:5). Бог является предметом и причиной познания, наивысшим благом и причиной всякого блага. Ибо все существует благодаря Богу, и всякое благо происходит от Бога. Направленность к Богу для человека естественна, и единственно через соединение с ним человек может обрести спасение.

Смиренно и с трепетом подобает нам подходить к тому духовному наслeдству, которое передано святыми отцами Единой Неразделенной Церкви, – в частности, к наслeдию блаженного Августина. По слову отца Серафима Роуза, *мы недостойны даже смотреть издали на те высоты Богословия, которым учили отцы и учителя православные и которыми жили. Мы призываемся постигнуть их учение духом, а не только академическим изучением.* Пусть исправители Августинова учения продолжают свою работу, если хотят, но пусть они делают это с большим милосердием, большим состраданием, большей *православностью* и большим пониманием того факта, что блаженный Августин – на том самом Небе, куда мы только стремимся...

Святителю отче Августине, моли Бога о нас.

Библиография

Источники ³⁰

1. Христианская наука, или основания св. герменевтики и церковного красноречия. Киев, 1835.
2. *Августин*. Цветы благодатной жизни. Изд. русского Свято-Ильинского скита на Афоне, 1900.
3. Творения блаженного Августина. 4.1–7. Изд. 2-е. Киев, 1901–1912.
4. Избранные проповеди. Пер. Д. Садовского. Сергиев Посад, 1913.
5. Исповедь блаженного Августина, епископа Иппонийского, в 13-ти книгах. М., 1914.
6. *Блаженный Августин*. Исповедь // Богословские труды. Сб. 19. М., 1978.
7. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991.
8. Об обучении оглашенных // Богословские труды. Сб. 15. М., 1976.
9. О благодати и свободном произволении (пер. О. Е. Нестеровой) // А. А. Гусейнов, Г. Ирлитц. Краткая история этики. М., 1987. С. 532–557 (приложение).
10. О предопределении святых. Пер. с лат. Игоря Мамсурова. М., Путь, 2000.

Литература

11. *Евг. Трубецкой*. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. 1. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892.
12. *Л. Писарев*. Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894.
13. *В. Терье*. Блаженный Августин. М., 1910.
14. *И. В. Попов*. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917.
15. *Г. Г. Майоров*. Формирование средневековой философии. М., 1979 (об Августине – С. 181–341).

- 16. В. В. Соколов.** Средневековая философия. М., 1979 (об Августине – С. 51–84).
- 17. Д. В. Джохадзе, Н. И. Стяжкин.** Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981 (об Августине – С. 13–27).
- 18. В. В. Бычков.** Эстетика Аврелия Августина. М., 1984.
- 19. П. Верещащий.** Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник. 1911. №№ 7, 8.
- 20. В. В. Бычков.** Византийская эстетика. М., 1977.
- 21. Он же.** Античные традиции в эстетике раннего Августина // Традиции в истории культуры. М., 1978. С. 85–105.
- 22. Г. А. Гаджикурбанов.** Антропология Августина и античная философия. Автореф. канд. дисс. М., 1979.
- 23. Иеромонах Серафим (Роуз).** Вкус истинного Православия. Блаженный Августин, епископ Иппонский. 1980 (переизд. 1995).
- 24. В. В. Бычков.** Эстетика поздней античности. М., 1981.
- 25. Он же.** Зарождение средневековой эстетики числа и ритма // Философия искусства в прошлом и настоящем. М., 1981.
- 26. Рассел Бертран.** История западной философии. Пер. с англ. Нью-Йорк, 1981. С. 368–381.
- 27. В. П. Гайденок, Г. А. Смирнов.** Раннесредневековая концепция человека // Культура и искусство западноевропейского Средневековья. М., 1981.
- 28. Л. А. Даниленко.** Философско-эстетические взгляды Августина. Автореф. канд. дисс. М., 1982.
- 29. А. А. Столяров.** Проблемы свободы воли в раннесредневековой философии (Аврелий Августин). Автореф. канд. дисс. М., 1988.
- 30. В. В. Бычков.** Формирование основных принципов византийской эстетики // Культура Византии. IV – первая половина VII вв. М., 1984. С. 504–546.
- 31. И. О. Евтухов.** Концепция человека в произведениях Аврелия Августина периода Тагаста (388–392) // Вестник Белорусского университета. 1989. № 2. С. 18–21.

32. *Л. М. Баткин.* Не мечтайте о себе: О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» блаженного Августина. М., 1993.

33. *В. В. Бычков.* Эстетика отцов Церкви. Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995.

34. *Тони Лейн.* Христианские мыслители. Пер. с англ. СПб., Мирт, 1997. С. 53–58.

35. *С. Л. Франк.* Реальность и человек. М., 1997. С. 223.

36. *Л. В. Блинников.* Великие философы. Словарь-справочник. М., Логос, 1999. С. 14–20.

Епископ Сергиевский Василий. АНТРОПОЛОГИЯ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

Одна из трудностей, с которыми сегодня сталкивается Церковь, связана с переводом ее понимания человека на язык, который понятен обыкновенным людям. Среди этих «обыкновенных людей» могут быть разные люди: не очень образованные и культурные, достаточно образованные с широким пониманием истории и культуры, а также сторонники «научного», позитивистского взгляда на мир и человека, который распространяется через наши школы, газеты и популярную литературу.

Мы будем говорить об антропологии, то есть понимании человека и его места в мире, как она была выражена в творениях одного из наиболее влиятельных отцов Церкви – Дионисия Ареопагита, и о том, может ли она быть выражена на языке более современном, по сравнению с языком автора. Мне представляется, что сегодня это одна из важнейших задач богословия, которую нам предстоит выполнить, если мы хотим, чтобы наше слово достигло людей, – и членов Церкви, и тех, кто пока еще не знает Христа так, как Его знает Церковь.

У произведений Дионисия интересная история. До второй половины XVI века считалось, что их автор был первым епископом в Афинах, тем человеком, который упоминается в Книге Деяний Апостолов (17:34). Однако ученые эпохи Возрождения поняли, что это не может соответствовать действительности. В результате очень скоро автор, богословие которого, начиная с VI века, было в центре внимания церковной мысли, оказался маргинальным. Представители различных сторон в конфликтах эпохи Реформации использовали отцов в основном для того, чтобы защитить свои позиции, и церковный автор, который не был тем, за кого себя выдавал, воспринимался как не очень подходящий для этой роли. Особенно критично был настроен Лютер. В 1520 году он заявил: «Наиболее вреден Дионисий; он платонизирует больше, чем христианизирует». В 1537 году он сказал: «Я советую вам как

чумы остерегаться этого “Мистического богословия” Дионисия и других подобных книг, наполненных пустой болтовней». Другие реформаторы не были столь категоричны. Некоторые даже признавали за Дионисием статус «древнего и ученого автора». Эразм, например, считал, что он жил около 300 года.

Однако для православных Дионисий оставался «живым и здоровым». Поскольку его творения были приняты другими отцами (например, Максимом Исповедником и Иоанном Дамаскином) в качестве части – и основоположной части – православного предания, его труды сохранили значение одной из составляющих этого предания даже после того, как их датировку пришлось передвинуть на четыре столетия вперед.

Однако это предание (и произведения, к нему принадлежащие) должно быть истолковано и оживлено для каждого поколения, и именно это я и попытаюсь сделать относительно Дионисия. Чтобы легче было воспринимать то, что я буду говорить, предлагаю вам ознакомиться со схемами (они приведены ниже), на которых обозначены основные составляющие мира Дионисия. Потом вы скажете мне, насколько удачно они составлены.

Согласно Дионисию этот, созданный Богом, мир – в высшей степени сложная реальность, имеющая определенную структуру. Мир существует как величественная иерархия бытия, явно отличного от мира Божественного. Различие между этими двумя уровнями настолько велико, что если об одном говорится, что он существует, то о другом нужно сказать, что он в некотором смысле не существует. Причем безразлично, с какого уровня вы начинаете. Если Бог воистину существует, тогда тварный мир воистину не существует; но если воистину существует тварный мир, тогда Бог не существует – или, по крайней мере, существует в ином смысле этого слова. Далее, различные уровни тварного бытия *участвуют* друг в друге: высший – в низшем, а низший – в высшем. Однако Бог, у Дионисия, остается недоступным для участия, «неуделимым» (*amethektos*). Между Творцом и творением существует онтологический разрыв, и на уровне природы – то есть бытия – его преодолеть невозможно.

Тем не менее, Бог несет ответственность за существование мира и сообщает ему бытие, хотя таким способом, который превышает наше понимание. Бог также является источником и причиной каждого аспекта тварного бытия. Что же касается нас, то есть людей, то активное присутствие Бога в мире осуществляется посредством иерархии промежуточного бытия, которую Дионисий называет «ангелами». Слово это библейского происхождения, но смысл, в котором оно здесь употребляется, – иной. Эти «ангелы» существуют «слоями» – один над другим – и действуют в некотором смысле как посредники, медиаторы между человеком и Богом, а также между Богом и человеком. Всё, что мы встречаем в воспринимаемом нами мире, является выражением провиденциальных действий Бога посредством этих чинов «ангелов». Дионисий использует библейские ангельские имена для того, чтобы наименовать девять различных чинов, или порядков, «ангелов», которые он объединяет в группы по три, как это показано на схемах.

Он не случайно назвал эти силы «ангелами»: это слово по-гречески значит «вестник», а ангелы являются вестниками между Богом и человеком. Хотя само бытие даровано непосредственно Богом, всякое благо, красота, жизнь, мудрость, истина, вся духовная мощь вместе с ожидаемой возможностью спасения, – все это подается человеку через ангелов. Без их деятельного участия человек не может ни существовать, ни быть спасенным. Дионисий идет еще дальше, говоря, что величие и малость, тождество и различие, подобие и неподобие, движение и покой, – все это имеет свой источник в Боге. Но все это достигает нас через посредников – через ангельские силы.

Какова же природа этих «ангелов»? Прежде всего, надо сказать, что один ангельский порядок не похож на другой. Эти порядки устроены так, что высший может «постигать» низшие, но низшие не могут «постигать» высшие. Кроме того, в высших порядках единство всегда сильнее, чем в низших. В результате высшие могут сообщать единство низшим, тогда как низшие не могут этого делать по отношению к высшим. Разнообразие увеличивается, если двигаться сверху вниз по иерархии

ангельских форм, и, наоборот, уменьшается, если двигаться в обратном направлении. Но, конечно, только один Бог – един, и именно Он в конечном счете поддерживает единство всего творения. Все это не лишено библейских и литургических оснований. В рассказе о видении Исаии (глава 6) не говорится, сколько серафимов он видел, но предполагается, что не очень много. С другой стороны, в тексте Литургии святого Иоанна Златоуста упоминаются «тысячи архангелов и десятки тысяч ангелов». Можно представить, что сложность различных ангельских чинов возрастает вместе с их числом по мере того, как они оказываются все дальше и дальше от Бога.

На одном уровне это означает, что ангельские иерархии можно помыслить как совокупность «мета-языков», каждый из которых может постигать «язык» более низкого порядка, но не может (разве что отчасти) постигать то, что выше него. Это напоминает теорему Геделя, согласно которой в любой математической системе, достаточно сложной, чтобы включать простую арифметику, возможно сформулировать истинные утверждения, истинность которых, однако, не может быть доказана в пределах этой системы. Иными словами, все мыслительные системы обречены на неполноту. Чтобы вполне понять какую-либо вербальную или рациональную систему, необходимо использовать систему более высокого порядка. Кажется, нечто подобное мы встречаем у Дионисия, когда он говорит, что каждый ангельский порядок способен постигать тот порядок, что расположен ниже, но не тот, что выше.

Это одна из попыток выразить в современных терминах то, что пытался сказать Дионисий. Другой способ осмысления структуры его мира заключается в том, чтобы понимать каждый ангельский чин как некое поле силы, отличное от того, что рангом выше, и от того, что рангом ниже. Каждое такое поле силы является внутренне консистентным и вполне интегрированным, но в то же время способным оказывать влияние, направлять и контролировать поле, находящееся ниже, чего нельзя сказать о поле, лежащем выше. Дионисиево понимание участия, конечно, предполагает, что низшие уровни также *в какой-то степени* могут оказывать влияние на высшие.

Как любое поле силы, ангельские силы могут быть опознаны только через производимые ими эффекты. В сфере воспринимаемого они опознаются посредством чувств, хотя в сфере ноуменального можно говорить о нечувственных ноуменальных эффектах.

Однако ясно, что если мы представим себе, что все эти взаимодействия совершаются в трехмерном пространстве, это будет означать, что все эти поля сосуществуют в одной и той же системе координат. Они со-пребывают друг с другом. В этом нет ничего удивительного, потому что мы знаем, что нечто подобное происходит даже в том мире, который описывает физика. Различные формы структурированной энергии, такие, как сила тяготения, электромагнитная энергия, свет, сильные и слабые силы атомной связи, – все это «перекрывается», и присутствие одного не препятствует присутствию другого.

Если мы хотим убедить себя в том, что в творении есть место для экстраординарных возможностей, нам нужно совершить простой мыслительный эксперимент. Представим, что мы можем переместить себя в космос и взять с собой мощный телескоп, который можно направлять во все стороны так, чтобы он принимал сигналы из самых отдаленных уголков вселенной. (Этот мысленный эксперимент уже был частично реализован – я имею в виду телескоп Губбеля.) Мы легко можем понять, что свет из наиболее отдаленных галактик достигает места, где мы находимся. Это верно, как верно и то, что если мы повернем телескоп в противоположную сторону, все эти световые волны, идущие в разных направлениях, теоретически пройдут через одну точку. Теоретически в каждой точке космического пространства доступна информация в форме световых волн и других излучений, имеющая отношение к каждой точке во всей вселенной. Сложность этой информации невообразима. Эти волны не взаимодействуют одна с другой и их нельзя уловить до тех пор, пока не появился соответствующий прибор. (Сначала это может быть телескоп, но, в конечном счете, это всегда – человеческий глаз, поскольку мы смотрим через телескоп.) Мы уже давно привыкли к

представлению о том, что волны различного типа могут пребывать в одном и том же трехмерном пространстве.

Итак, каждый ангельский порядок, или каждое из «полей силы», может интегрировать и объединять ниже лежащий порядок, сохраняя при этом свою собственную внутреннюю гармонию. В то же время он сохраняет уровень единства, который выше в каждом из порядков, чем уровень единства порядка, лежащего ниже, и порядок, расположенный ниже, не может «постичь» это единство.

Положение человечества

До сих пор мы говорили о том, что обозначено в верхней части схемы А. Мы не говорили о человеке, и для этого мы должны обратиться к нижней ее части.

Во вселенной Дионисия ангельский мир – мир разумных (*logikoi*) существ – дополняет мир «душ». В очень важном пассаже своей книги «О Божественной иерархии» он различает три «слоя» не-ангелического, не-ноуменального мира: область животного, область растительного и область неодушевленного. Он перечисляет их в порядке иерархии, так же, как он перечисляет ангельские чины, и мы не исказим его мысль, если расположим их так, как указано в нижней части схемы. О первых двух говорится, что они содержат «души», тогда как в нижней области души нет. Каждый «слой» бытия (разумеется, за исключением нижнего) способен упорядочивать ниже лежащий и сообщать ему единство. Степень интегрированности каждого «слоя» выше, чем у ниже лежащего. Каждый некоторым образом включает тот, что расположен ниже, и возводит его к единству Бога.

Другими словами, некоторые аспекты растительной жизни могут быть поняты как неодушевленные (например, химические удобрения, используемые в сельском хозяйстве), так же как и некоторые аспекты животной жизни – как имеющие растительную природу (например, те процессы, которые происходят в кишечнике человека или в лабораторном сосуде, где происходит рост какой-либо культуры микроорганизмов). Но растительная душа интегрирует неодушевленный мир на более высоком уровне, чем тот, который может быть достигнут в самом неодушевленном мире, а животная душа в свою очередь так же интегрирует растительный мир.

Однако человеческое существо – это не просто животное. Человек наделен «нусом» (*nous*) – умом, или духовным интеллектом, который представляет собой низший уровень ноуменальной сферы. Ум интегрирует бытие человека на более высоком уровне, чем животная жизнь, и связывает его с

ангельским миром. На самом деле и ангельские чины Дионисий называет словом *поес*, которое является просто формой множественного числа от слова *пouis*. Через «нус» человечество соприкасается с высшими сферами творения, ибо с ними оно разделяет общую характеристику: быть «разумным» (*logikos*).

Итак, мы имеем следующую картину творения, которая включает и объединяет все эти элементы. Неодушевленный мир, часть которого уже принадлежит к области растительной жизни посредством деятельности растительной души; затем растительный мир, часть которого интегрирована в более высокий уровень через присутствие животной души; наконец, и часть животного мира в свою очередь оказывается интегрированной в более высокий уровень – еще ближе к Богу и Его единству посредством «нуса», которым обладает каждое человеческое существо. Этот процесс можно проследить, переходя к ангельским чинам, каждый из которых, если двигаться снизу, обнаруживает большую степень интегрированности и единства, пока мы не дойдем до серафимов, которые пребывают в непосредственной близости к Богу, Которого они окружают, непрестанно воспевая Ему хвалебную песнь.

И снова я должен напомнить, что хотя я и употреблял слова «вверх» и «вниз» (как и Дионисий), этот язык, который соответствует описанию нашего трехмерного мира, в данном случае по существу неуместен. Все эти уровни бытия сосуществуют друг с другом, не смешиваясь, так же как световые волны, не смешиваясь, со-существуют в одном общем пространстве. Слова «вверх» и «вниз» употребляются здесь в метафорическом смысле, и мы должны отдавать себе отчет в ограниченности такого словоупотребления. Чтобы это показать, я предложил вторую схему (В), в которой «слои» бытия перечислены в обратном порядке. В данном случае предлагается начать размышление с воспринимаемого мира, который обозначен в первой строчке, «сверху», тогда как другие, более интегрированные, порядки бытия находятся ниже того, что мы можем ощущать посредством наших чувств.

Природа материального мира

Тот, кто читал Дионисия, знает, что его мало интересует то, что происходит в животном, растительном и неодушевленном мирах, разве что в той степени, в какой они снабжают его метафорами для его богословия и позволяют ему выразить свое понимание соотношения творения и Бога. Он употребляет слово *hyle* (материя) и прилагательные *hylikos* и *hylaïos*, когда ему нужно описать то, что принадлежит к «низшим» областям бытия. Интересно, однако, что он регулярно использует прилагательные *aisthetos* и *phainomenos* в качестве синонимов *hylikos* и *hylaïos*. Материальный мир – это «феноменальный», или «воспринимаемый», мир. По существу, для Дионисия не существует явной разницы между сферой воспринимаемого и сферой материального. Материальная сфера определяется тем, что она есть сфера воспринимаемого. Это единственное, что отличает ее от остального творения.

В каком же смысле воспринимаемое существует, и каково его соотношение с миром «душ» (*psykhai*) и «умов» (*noes*)? К сожалению, Дионисий не обсуждает этот вопрос, и поэтому мы должны сделать эту работу за него. Самый простой путь к пониманию этого соотношения заключается в том, чтобы понять воспринимаемый мир как феноменальный аспект сокрытой структуры неодушевленной сферы. Эта структура передается в указанную сферу посредством высших порядков дионисиевой иерархии, хотя их структуры прямо в ней не обнаруживаются.

Вместе с Максимом Исповедником мы будем исходить из того, что каждый уровень бытия может воспринимать и быть воспринятым на своем собственном уровне бытия, но в то же время он не может быть действительно постигнут тем уровнем, который «ниже», и не может постичь тот уровень, который «выше»; в этом случае самый нижний порядок бытия проще всего можно определить как тот, который может воспринимать и быть воспринятым посредством чувств. Растения могут «воспринимать» эту сферу, но не могут быть восприняты ею в качестве растений, но только в качестве неодушевленных

вещей. Животные воспринимают друг друга в своем качестве животных и воспринимают растения как растения. Но они не могут воспринимать человеческое существо как что-то, что не является другим животным. Человеческие же существа, одаренные «нусом», то есть умом, или духовным интеллектом, не только могут воспринимать других людей как себе подобные творения, но способны воспринимать и различать животную, растительную и неодушевленную сферы, которые находятся ниже их уровня бытия. Однако они способны лишь к частичному пониманию ноуменальной сферы ангельских сил, которые по иерархии расположены выше, и поэтому они склонны уподоблять «ангелов» – людям.

Здесь важно подчеркнуть *ограниченную*, жестко *определенную* природу взаимоотношений между различными порядками бытия. Пока ничто не говорит о том, что происходит движение между порядками. Позиции не изменяются. Что может или не может понимать каждый порядок, что он может или не может делать, – все это строго определено его положением в иерархии. Это, конечно, порождает серьезную проблему: как может человек иметь непосредственное знание о Боге, если он отделен от Бога таким количеством посреднических ангельских чинов? Теоретически эти чины должны выполнять роль экрана и препятствовать обретению истинного знания о Боге. Этот вопрос связан с вопросом о природе личности, но к нему мы обратимся позднее.

Научное предприятие

До сей поры я представлял Дионисия в его собственных терминах, используя его язык и не покидая культурного и духовного мира, частью которого он был, хотя я и привел некоторые примеры того, как можно лучше понять существо им сказанного, обращаясь к современным идеям и теориям. Что же получится, если мы сопоставим Дионисию картину реальности с той, которая распространена сегодня? Я имею в виду ту модель реальности, которая сложилась в течение последних трех столетий в результате того, что я бы назвал «научным предприятием». Это научное предприятие последних столетий может быть описано как одно из величайших достижений человеческого интеллекта. Получил развитие такой подход к воспринимаемому миру, который позволил человеку постигать «глубинные структуры» его существования, скрытые под покровом воспринимаемых им феноменов. Эту глубинную структуру невозможно наблюдать непосредственно – мы можем воспринимать только ее эффекты. Однако использование математики имажинативным образом дало нам очень ясную картину того, что происходит в ноуменальной сфере. Мы не смогли бы поместить человека в пространство, если бы наши теории, касающиеся скрытой структуры воспринимаемого мира, содержали бы серьезные ошибки.

Что же случится, если мы сопоставим мир Дионисия с миром современной науки? Я показал на схеме, каким, по моему мнению, будет результат такого сопоставления.

Прежде всего, нужно заметить, что физическая наука является систематическим исследованием ноуменального аспекта воспринимаемой нами сферы бытия. Думаю, никто из здесь присутствующих не сомневается, что человек имеет доступ к этому ноуменальному аспекту. Как я уже сказал, научные достижения это с очевидностью подтверждают. Стало ясно, что этот ноуменальный аспект является в значительной степени математическим по своей природе. За воспринимаемым миром находится мир форм, поддающихся

математическому описанию и составляющих структуру, в зависимости от которой находится наше восприятие цвета, звука, запаха, вкуса, наше осязание. В том, что мы воспринимаем, нет ничего, что не имело бы ноуменального, поддающегося математическому описанию субстрата, который мы, люди, можем постичь. В целом этот субстрат может быть описан в терминах энергии и формы. Одно не существует без другого. В то же время, актуальное восприятие, которое мы переживаем, не может быть описано в терминах энергии и формы. Оно привносит с собой еще нечто, некий «плюс» помимо того, что заключено в «научном» математическом описании, которое мы хорошо изучили.

Красный цвет нельзя выразить в трех измерениях, даже если имеет место определенная периодичность световой волны, которая за ним скрывается. Запах подгорелого тоста не принадлежит к области измеряемого, даже если можно говорить о формах различных молекул, которые возбуждают переживаемое нами ощущение. Причины, объясняющие, почему мы можем различать запахи, математические структуры молекул, из которых состоят наши органы вкуса, и формы молекул, которые соответствуют вкусовому ощущению, без сомнения, однажды будут описаны во всех деталях, но вкус тухлого яйца не является трехмерной формой. Протяженность и интенсивность звуковой волны, которая позволяет нам слышать арию Моцарта, может быть представлена даже визуально, но звучащая мелодия не является формой или структурой, разве что в метафорическом смысле. Подобным образом, сопротивление, которое я испытываю как давление, когда опираюсь о стену, теоретически может быть исчерпывающе описано в математических терминах, в терминах энергии и формы, но само по себе мое ощущение давления не является трехмерной реальностью, равно как и боль, которую я испытаю, если порежу себе палец.

Как это ни странно, в мире Дионисия эти «плюсы», эти ощущения, которые существуют помимо математической реальности, за ними скрытой, своим источником имеют Бога – как и все, что существует. Они тоже передаются нам

посредством иерархии «душ» и «умов», которая берет их у Бога и распространяет по всему творению. Бог есть источник и творец всего, что существует. В единстве Бога пребывает все многообразие мира.

Трехмерный, ноуменальный субстрат мира наших восприятий является непосредственным объектом научного предприятия, и таким образом оно имеет дело только с трехмерным, неодушевленным, бездушным уровнем мира Дионисия. Все другие уровни – от растительной души через животную душу, «нус» и, далее, до ангельских чинов – являются непространственными. Может быть, теоретически возможно описать аспекты их бытия в математических терминах, но это описание не будет сформулировано в Евклидовых терминах. Более того, эти высшие порядки перекрываются, существуют параллельно со сферой неодушевленного, которая и является первейшим объектом научного исследования. В каждой точке они являются подобием неосязаемой лестницы между сферой воспринимаемого и Богом.

По поводу дионисиевой картины мира мы также можем сказать, что определенные научные дисциплины обращены к определенным уровням бытия. Как показано на схеме, если физические науки занимаются непосредственно ноуменальным субстратом воспринимаемого бытия, то биология имеет дело с более сложной «растительной душой» и творениями, которая та интегрирует, зоология – с теми существами, которые интегрируются «животной душой», а антропология – с человеческим существом, существование которого по природе сформировано и интегрировано «нусом», то есть «духовным интеллектом», который является атрибутом именно человека.

Грехопадение

Дионисий очень мало говорит о грехопадении, равно как и о свободе. В то же время он подробно пишет о зле, и здесь, как известно, многое заимствует у неоплатоника Прокла (410/412–485). Однако если обратиться к схеме, становится ясно, что грехопадение затрагивает не только человека и его «нус», но также и те аспекты животного, растительного и неодушевленного миров, с которыми он связан; и задача человека в том, чтобы помочь вернуть их Богу. Однако по причине того, что человек участвует в уровне бытия, который расположен над ним, грехопадение также затрагивает во всяком случае порядок ангелов и, возможно, даже более высокие порядки. Если мы помыслим различные порядки как поля силы, как структурированные формы энергии, тогда каждый из них будет оказывать определенное воздействие как на тот, что выше, так и на тот, что ниже. Тогда грехопадение затронет и людей, и ангелов – если оно начинается с человека, или же человека, ангелов и архангелов – если оно начинается на низшем ангельском уровне.

В любом случае следствием грехопадения является только *искажение* бытия. Для Дионисия зло не существует само по себе. Оно – паразитарно. В любом смысле обретение бытия предполагает некое благо, которое может быть искажено, которое может уклониться с пути, заповеданного ему Богом. Используя более поздний язык Максима Исповедника, изначально утвержденный Богом *logos physeos* (то есть содержание природы) нашел свое выражение в таком *tropos huparxeos* (то есть способе существования), который противоречит воле Божией. Подобное искажение творения могло быть совершено только такой тварью, которая свободна. Существование свободы в творении предполагает, что человек, низшие ангельские силы и те аспекты творения, на которые могут воздействовать эти уровни бытия, могут жить и действовать таким способом, который чужд глубинной структуре творения, созданной ее Творцом. Конечно, «основания земли»

не поколебались, ибо человеческая природа не может превозмочь силу Божию. Но тем не менее на земле воля Божия не творится...

Личность

Дионисий уделяет мало внимания обсуждению понятия «личность», или *ипостась*, но все же, обращаясь к предложенной схеме, можно кое-что сказать о месте личности в его картине мира.

Прежде всего, надо сказать, что если рассматривать процесс Воплощения, то есть восприятия плоти Сыном и Словом Божиим, очевидно, что он затрагивает ангельские и низшие по статусу порядки бытия. Чтобы явиться в воспринимаемом мире. Слово Божие должно «сойти» со своего места «вне» творения и «над» ним и проникнуть в самые низшие области бытия. Следуя Оригену и Максиму Исповеднику, можно сказать, что Оно должно стать «дебелым», оплотниться. Это следует из простого факта, что даже материальное творение участвует – по крайней мере, косвенно – во всех высших уровнях бытия. Иначе оно не могло бы существовать и отражать провиденциальное участие и действие Бога.

Однако способ отношения, в которое вступает вечное Слово, не является «природным». Это отношение *ипостасно* и, в конечном счете, зависит только от воли Божией. А поэтому в данном случае речь идет о свободно воспринятом отношении, вполне личностном по своей природе, и возможность такого отношения связана с тем, что вся тварь *ипостасно* соотнесена с Творцом с момента творения.

Это чрезвычайно важно для нашего понимания места человека в дионисиевой картине мира. *Ипостасная* реальность, то есть Второе Лицо Троицы, пребывает в личностном отношении со всем, что существует, то есть, таким образом, который не является «естественным», – в том смысле, что Слово может сохранить свободу, которая неизвестна в природном мире. По своему характеру это «кенотическое» отношение: после Своего Воплощения Сын Божий сохраняет свободу, которой обладал до того, но – внутри тех ограничений, которые сопутствуют человеческому существованию.

Ипостасное отношение Слова к творению имело место «от начала», но в Воплощении оно стало более глубоким и непосредственным.

Человеческая ипостась, или личность, также не является «природной» реальностью. В качестве личности человеческое существо старается превзойти природу и не имеет тех ограничений, которые свойственны жизни и бытию всех остальных тварей. Согласно представлению Дионисия, высший может «постичь» низшего, но низший не способен «постичь» того, что выше него. И в то же время человеческая личность способна «постигать» целое. Человеческое существо может иметь «ум Христов» и познавать смысл всего творения Божия.

Один весьма интересный пассаж у Дионисия показывает, что он осознавал эту проблему, хотя непосредственно ее не обсуждал. В 13-й главе книги «О Небесной Иерархии» он пытается ответить на вопрос, почему о пророке Исае сказано, что его должен очистить серафим. Он предлагает два ответа. Согласно первому (который начинается словами «некто сказал бы»), все, что им сказано об отношении одних ангельских чинов к другим, показывает, что серафим никак не мог бы снизойти до уровня Исаии – пророка, но всего лишь человека, и поэтому его очищение должно было произойти через посредство небесных порядков, пока этот процесс не достиг бы «ангела», принадлежащего к низшему чину, который и совершил это очищение; он назван в Писании «серафимом» потому, что само очищение совершено посредством огня. Это образ человечества, заключенного в природный мир и не имеющего *ипостасного* существования. Ангельские чины являются здесь своего рода потолком, выше которого человек проникнуть не может.

Но Дионисий далее говорит, что «некто иной предложил мне ответ на эту проблему, который нельзя считать совсем неуместным». Согласно этому ответу, ангел, который руководил пророком, «вызвал у него видение (*orasis*)... чтобы посвятить богослова [то есть Исаию] в божественные вещи... ибо сила Божества распространяется везде, непреткновенно проникает все вещи и в то же время остается для всех неявной... Она

сообщает дар своего собственного света высшим существам и использует их, как имеющих первенствующий чин, в качестве посредников, чтобы гармонично передать этот свет существам более низкого чина, способом, соответствующим способности каждого чина созерцать Божественное». Этот ангел «приписал Богу, а после Бога – высшей иерархии, свое очистительное действие». В этом рассказе пророк действительно видит серафима, но именно в соответствии со своей собственной способностью. «Под просвещающим руководством этого ангела он [пророк] был вознесен на такую степень созерцания, что, если мне позволительно изъясняться символами, он возмógł взглянуть на высочайшие существа, пребывающие около Бога и вместе с Ним. И он получил возможность взглянуть поверх этих существ на самую вершину, выше любого источника, пребывающего посреди соподчиненных сил, и в то же время сверх-непостижимо превосходящего их и все вещи... Священный богослов был восхищен на уровень созерцательного... знания видимых вещей... ибо ангел его видения наставлял богослова, насколько возможно, в том, что он сам знал о священном... Это то, что узнал богослов от ангела, посланного, чтобы вести его к свету... Вот почему он справедливо приписал серафиму, ближайшему к Богу, свойство очищать огнем. Поэтому не будет неуместным сказать, что именно серафим очистил пророка... Ангел, совершивший священное дело очищения богослова, приписал силу и понимание очищения сначала Богу, как Причине, а затем серафиму, как высшему иерарху».

В этом описании пророк воспринимает видение, которое посылает ему «могущественный ангел», призванный его очистить, – видение, которое посылается ему благодаря посредничеству небесных сил. Это опосредованное видение Бога и серафима, приспособленное к возможностям того, кто его воспринимает, и тех, кто это видение передает пророку, наделяя его способностью вступить в непосредственное, хотя и несовершенное, отношение к Богу и высшим силам. Судя по всему, в данном случае можно говорить об *ипостасном* существовании, подобном ипостасному существованию

воплощенного Христа. Человеческое существо (в данном случае Исаия) способно соотнести себя в качестве *личности* со всем творением, видеть его структуру и понимать его смысл. Перефразируя Оригена и Максима, можно сказать, что человеческая личность способна «истончиться».

Заключение

Итак, к чему мы пришли? Я надеялся, что смогу показать, что то видение творения, которое предложил Дионисий Ареопагит в первой половине VI века, концептуально может задать такие рамки, внутри которых наука будет делать свое дело, не испытывая никакого дискомфорта. Это так потому, что вселенная Дионисия имеет глубину.

Разные науки имеют дело с реальностью различных уровней сложности. Даже простейшая атомная или субатомная частица соединена со своим Творцом посредством «лестницы» форм, которые полны энергии и действуют ради поддержания творения. Физические науки занимаются изучением глубинной структуры форм низшего порядка, а биология, зоология и антропология – изучением высших, наиболее сложных уровней существования. Эвклидова геометрия уместна только на самом низком уровне. На любом более высоком уровне, если мы не используем концептуальные подходы, позволяющие нам проникнуть за границу эвклидова мира, мы вынуждены использовать метафоры, чтобы описать то, что мы воспринимаем. Хотя и возможно произвести математический анализ растительной жизни и соответствующих процессов на уровне неодушевленной реальности, то есть, имея в виду практические цели, математические формулы как таковые не откроют нам путь в сердцевину растительной жизни – так, как они это делают относительно химических реакций. И с еще большим основанием это можно сказать о животной жизни, а также о человеческой жизни.

Однако если речь заходит о высших порядках существования, то Дионисий совершенно прав, когда говорит о том, что в данном случае нам приходится описывать их с помощью образов, заимствованных из воспринимаемого нами мира. Насколько я знаю, пока нет таких математических моделей, которые позволяют описать нелинейные функциональные поля и волновые функции высшего порядка таким образом, чтобы мы могли концептуализировать те

действия, которые мы обнаруживаем в нашем трехмерном мире. Возможно, мы придем и к этому, но пока мы пребываем в ожидании.

Тем временем мы без колебаний можем принять тот взгляд на мир, который предлагают нам такие отцы, как Дионисий Ареопагит. В их «философии» гораздо больше того, чего искала «философия», содержащаяся в «научном» мировоззрении, которое сегодня получило столь широкое распространение в наших школах и университетах. Чтобы это показать, я обратился к одному из отцов. Но с той же целью можно обратиться и к другим отцам. На самом деле нам следует систематически анализировать мысль отцов Церкви, чтобы понять, какой из предлагаемых ими подходов более всего будет соответствовать задаче понимания научного предприятия последних трех столетий. Это научное предприятие является величайшим и наиболее долгосрочным интеллектуальным усилием, совершенным человеком, и мы, как христиане, должны быть готовы найти ему место в нашем мышлении. Если же мы этого не сделаем, тогда мы рискуем утратить нашу способность предлагать людям те инструменты, в которых они нуждаются, чтобы постигать и осваивать мир, в котором они живут.

Схема «А»

ОБЛАСТЬ БОЖЕСТВЕННОГО

Ноуменальный уровень III

Ноуменальный уровень II

Ноуменальный уровень I

NOUS (УМ)

Животная душа

Растительная душа

Неодушевленные структуры

ВОСПРИНИМАЕМЫЙ МИР

Схема «В»

ВОСПРИНИМАЕМЫЙ МИР

Неодушевленные структуры

Растительная душа

Животная душа

NOUS (УМ)

Ноуменальный уровень I

Ноуменальный уровень II

Ноуменальный уровень III

ОБЛАСТЬ БОЖЕСТВЕННОГО

NB: Ноуменальный уровень I – Ангелы, Архангелы и Начала
Ноуменальный уровень II – Власти, Силы и Господства
Ноуменальный уровень III – Престолы, Херувимы и Серафимы
(Согласно Дионисию, каждая из этих групп выполняет одни и те же функции: очищение, просвещение и усовершенствование.)

Протоиерей Александр Геронимус. СОВРЕМЕННОЕ ЗНАНИЕ В СВЕТЕ АНТРОПОЛОГИИ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

По суждению Николая Владимировича Лосского, Богочеловек Господь Иисус Христос после Своего Вознесения осуществляет домостроительство спасения посредством Своего Тела – Церкви. Бытие, в котором должно осуществляться домостроительство спасения, включает в себя всю полноту человеческого, в том числе все сферы человеческого мышления и знания. Епископу Каллисту (Уэру) принадлежит мысль о том, что Православие должно быть «не реактивным, но провокативным». Имеется в виду православный зачин событий в духовно-культурном мире, а не реакция на уже совершившиеся события. Если уж ограничиться реакцией, то она должна быть адекватной реакцией на реальное состояние духовно-культурного бытия «здесь и сейчас». Если реакция является вполне адекватной, то между реактивным и провокативным нет существенного различия, так как для подлинного диалога не так важно, кто его начал.

Мы попытаемся показать, что богословие преподобного Максима Исповедника удовлетворяет всем условиям, необходимым для адекватного диалога со сферой современного знания, и представить здесь фрагменты такого диалога.

Это означает, что слово преподобного Максима является пророческим, – обращенным не только к своему времени, но и к нам.

По суждению святителя Игнатия Брянчанинова, писания святых отцов являются пророческими. Они написаны не только для своего времени. Пронизанные Духом Святым, они просвещают наше время – время, в которое «оскуде преподобный», время, причастное Концу.

Это суждение святителя Игнатия особо применимо к богословскому наследию преподобного Максима³¹.

Преподобный Максим Исповедник выделяется своей полнотой и универсальностью: его мысль не ограничивается

ответами на «злобу дня», в частности, православным богословским исповеданием в ответ на неправомыслие (полемика с учением Оригена, борьба с ересью монофелитства и моноэнергизма), но охватывает все аспекты отношения Бога, человека и мира.

Исследователь и переводчик преподобного Максима, А. И. Сидоров, говорит о наличии не только богословской, но и философской составляющей в творчестве преподобного Максима: «Эти сочинения [имеются в виду *Ambigua* и «Вопросоответы к Фалассию». – А. Г.], наиболее полно являющие мощь богословско-философской мысли преподобного, занимают достойное место не только в истории собственно христианского богословия, но в истории философской мысли»³².

В творчестве преподобного Максима философский и богословский аспекты нераздельны. Само же богословие преподобного Максима в высшей степени целостно, кафолично: каждый фрагмент его богословского наследия является «голограммой» – явно или подспудно, свернуто или раскрыто, он касается всей полноты его богословия. У преподобного Максима догматическое богословие, космология, аскетическая антропология, экклезиология, эсхатология не разделены между собой, но являются различными аспектами его единого богословского видения.

«Его система имеет скорее музыкальный, чем архитектурный характер. Это скорее симфония, чем система, – симфония духовного опыта...» – пишет о преподобном Максиме отец Георгий Флоровский³³.

В частности, учение преподобного Максима о времени и вечности, движении и покое в единстве его философского и богословского аспектов раскрывается в адекватных символах Литургии и православного подвига. Сама Литургия и православный подвиг раскрываются при этом не только как конкретный опыт – соборный или индивидуальный, но как воплощение высшей истины бытия.

Философия преподобного Максима в различных отношениях уникальна. Оставаясь в традициях

христианизированной античной традиции в ее платонистском и аристотелевском изводах, вместе с тем она пронизана в своих основаниях темпоральными категориями: начала – середины – конца. Таким образом, она включает в себя некоторый синтез платонизма и аристотелизма и, кроме того, может быть сопоставлена с возникшей в Новое время традицией философской феноменологии.

Боговдохновенное слово преподобного Максима пронизано энергиями того, что оно возвещает. Отмечавшаяся вовлеченность в богословие и философию преподобного Максима концептов времени и движения является другим аспектом их динамичности.

Богословие преподобного Максима христоцентрично, поэтому его философия антропоцентрична.

Еще одной особенностью философско-богословской мысли преподобного Максима является абсолютная просвещенность ее оснований. Свет духовного ведения просвещает единовременно и предмет, и метод его мышления. Императивное для современных гуманитарных дисциплин требование осознанности своих оснований в творчестве преподобного Максима выполнено в максимальной полноте. Его мысль содержит основание самой себя – богословие философии, богословие богословия.

В связи со всем этим мысль преподобного Максима актуальна и для философии, и для философских оснований современной фундаментальной науки. Можно сказать, используя терминологию Аристотеля, что философия преподобного Максима содержит в себе и метафизику, и физику.

Высказанная за тысячелетие до начала секулярной культуры, мысль преподобного отвечает на ее вызов, в особенности на вызов современного знания.

Повторим, что философию преподобного Максима нельзя отделить от его богословия: ключи адекватного понимания философских терминов и концептов преподобного Максима лежат в богословии, основанном на таинственном опыте богообщения и нераздельном с ним. Слово преподобного Максима выражает его опыт. Оно не только говорит об этом

опыте, но являет его. Оно сочетает в себе глубину мысли с духовностью и пронизано духом смирения и любви.

Логическая структура этой статьи может быть выражена следующими утверждениями в их взаимосвязи:

1. Литургия, подвижническая жизнь и глобальная динамика тварного бытия являются образами друг друга. (Это традиционное для православного мистико-аскетического предания видение у преподобного Максима раскрывается особенно полно.)

2. Метафизика преподобного Максима – его учение о логосах, движении и покое, времени и вечности, воле, энергии – проясняет и духовную логику Литургии, пути православного подвига, пути всего творения к Богу и духовную логику их взаимосоответствия.

3. Обратно, наиболее адекватным выражением метафизики преподобного Максима является ее выражение в литургических, аскетических и эсхатологических терминах.

4. Метафизика преподобного Максима преодолевает платонизм (в варианте оригеновского богословия) и включает в себя синтез платонистской и аристотелевской традиций, а также богословие и философию времени.

5. Богословие преподобного Максима христоцентрично, а его философия, соответственно, антропоцентрична.

6. Аналогичное преодоление платонизма и антропологический поворот характерны для философии Нового времени и последних десятилетий развития фундаментальной науки.

7. Таким образом, философия и наука могут быть соотнесены с Максимовым богословием и, посредством богословия, сопоставлены и противопоставлены опыту Литургии и православного подвига, а также восприняты в эсхатологическом контексте.

Богословие преподобного Максима являет тайну его духовного опыта, оно неисчерпаемо. Наше прикосновение к мысли преподобного Максима будет неизбежно поверхностным и неполным. При этом, как мы говорили, мышление

преподобного Максима кафолично, и каждая крошка с трапезы его богословия явно или скрыто указывает на всю его полноту.

Некоторые проблемы современного знания в аспекте их соотносительности с мыслью преподобного Максима будут только упомянуты, но не развернуты.

В этой статье мы хотим поставить некоторые проблемы современного знания в свете мысли преподобного Максима, но вовсе не претендуем на их решение.

Логосы творения. Воля, энергия, движение, время

Учение о логосах является центральным для преподобного Максима и пронизывает все его богословие. Мы изложим в тезисной форме некоторые аспекты этого учения ³⁴.

Творение держится Божественными логосами. Божественный логос соответствует не только каждой тварной вещи, чувственной или умопостигаемой, но также отношениям между вещами, атрибутам вещей; каждому аспекту тварного бытия в его статике и динамике соответствует логос.

Логос каждой вещи содержит в себе волю Божию о вещи, ее идею, энергию, которой вещь приведена в бытие (это утверждение содержится в учении Ареопагитиков об идеях-волениях).

Логос сущего всякой вещи содержит в себе промысел о ней, суд и конец, цель, ради которой она приведена в бытие (этим отличается логос сущего от аристотелевской формы; она определяет относительно поверхностный уровень вещи; форме соответствует не логос сущего, но логос природы).

Логос сущего предполагает движение вещи от начала к концу – к своему логосу, к Логосу, к Богу.

В отличие от платонизма и включенного в платонистскую традицию оригеновского богословия, время и движение не относятся к более низким уровням бытия, тем более, не являются следствием грехопадения, но вызываются действием нетварного логоса вещи.

Логосы всех вещей единятся в Логосе – Втором Лице Святой Троицы.

Божественный Логос определяет все логосы творения в их взаимных отношениях.

Все тварные вещи предполагаются в Боге благодаря своим логосам, но не в акте (как у Оригена), а в потенции.

Движение для преподобного Максима – это движение вещи к своему логосу. Поскольку логосы вещей единятся в Логосе, движение у преподобного Максима – это всегда движение по отношению к Богу. (Механическое, психологическое,

историческое движение – так, как они рассматриваются философией или наукой, – не является движением в смысле преподобного Максима.)

Движение вещи прекращается тогда, когда она достигает Конца – своего логоса – своей Причины, сущностной и ипостасной. Это движение является пассивным применительно к творению и творцу и частично активным со стороны человека, соглашающегося с Божественным планом или отвергающим его.

В своем богословии времени преподобный Максим заменяет оригеновскую триаду «стасис – кинезис – генезис» на триаду «генезис – кинезис – стасис» или аналогичную триаду «начало – середина – конец» ³⁵. Время у преподобного Максима соотносится с божественной вечностью и нераздельно с другим его концептом – эоном (веком).

«Эон – это время, когда оно прекращает свое движение, и время – это эон, когда он увлекается движением» ³⁶. Движение происходит во времени – от эона к эону.

Диалектика единства и различия времени и эона, движения и покоя в онтологии преподобного Максима вместе с другими ее особенностями позволяет утверждать, что философский аспект учения преподобного Максима не сводится ни к платонизму, ни к аристотелевской парадигме, но включает в себя, по крайней мере, в свернутом виде, их синтез.

Отношение между тварной вещью и ее логосом и отношения внутри первозданного творения пронизаны дыханием любви и свободы. По преподобному Максиму, творение является прообразом домостроительства Воплотившегося Слова: «Таинство воплощения Слова содержит в себе смысл всех загадок и образов Писания, а также знание являемых и постигаемых умом тварей. Познавший таинства Креста и Гроба познает и цель, ради которой Бог первоначально привел все в бытие» ³⁷.

Как и в домостроительстве воплощения и искупления путь животворящих заповедей не навязывается, но предлагается для свободного принятия или отказа, так и в творении – прообразе воплощения – творение во главе с человеком свободно отвечает на призывание Божественной любви.

Призвание человека и творения к обожению

По учению преподобного Максима Исповедника, путь творения к Концу, к своим логосам, осуществляется посредством человека. Творение обоживается через обожение человека, и путь человека к обожению включает в себя осуществление его призвания в творении.

По утверждению преподобного Максима, в первозданном бытии существовало ряд различий: мужской и женский пол. Рай и земля, земля и небо, чувственное и умопостигаемое, тварное и нетварное. Первый человек должен был соединить разделенное и единое творение представить Богу. Тогда Бог отдал бы Себя творению. Совершилось бы обожение человека и обожение творения в человеке ³⁸.

Преподобный Максим называет различия в первозданном творении ипостасными; соответственно, их преодоление человеком основано на его личностно-свободном общении со свободным творением.

Возможность осуществления человеком своего призвания заключается в логосе первозданного человека.

Логос человека содержит в себе полноту логосов творения – чувственного и умопостигаемого. Человек есть микрокосмос.

По мере возрастания человека в движении к своему логосу актуализируется и возрастает его микрокосмичность.

Микрокосмичность человека, утверждаемая во многих традициях, в православном предании, выраженном в богословии преподобного Максима, имеет отчетливо выраженный динамический характер.

Первый Адам не выполнил своего призвания. В результате грехопадения человек, как пишет преподобный Максим, перестал видеть в Боге единственную цель своей деятельности. Преподобный Максим пишет, что зло – это неведение своей Причины ³⁹. Если полагать Цель не в Боге, а в себе, то прекращается посвященная Богу деятельность, к которой был призван человек. Деятельность человека, сообразная с его логосом, пременяется на деятельность против своего логоса.

Вместе с тем, она не может производиться иначе, как на его основе. Поэтому деятельность падшего человека является самопротиворечивой.

Деятельность человека, разделенного с Богом, посвящается ложным богам либо ориентирована на себя, и вообще не содержит жертвы другому.

Преподобный Максим говорит, что призвание человека соединить разделенное осуществил Новый Адам, Богочеловек Иисус Христос. Он объясняет, в каком смысле и как Христос преодолел в Самом Себе, Своим искупительным подвигом, каждое из разделений творения ⁴⁰ – не только первозданного, но и подверженного греху.

Если в первозданном творении наличествуют ипостасные различия, то грех ввел в бытие природные разрывы, вызванные разделением с Богом, – разрывы между людьми, между человеком и остальным творением. Эти разрывы природы могут быть преодолены только домостроительством Богочеловека Иисуса Христа – Крестной смертью, схождением во ад, Воскресением и Вознесением.

Таким образом, наличная деятельность человека, определяющая динамику реальной действительности, включает в себя три компоненты: осуществление первоначального призвания, греховное отступление от Бога и восстановление на пути обожения в Церкви.

Деятельность вне Церкви, вне действия восстановления во Христе, содержит, таким образом, две противоположные друг другу компоненты: автономную человекобожескую деятельность и осуществление человеком своего первоначального призвания. Поэтому, с одной стороны, пути автономной человеческой мысли все больше расходятся с путем Церкви к Богу, а с другой стороны, ее изводы могут находить все больше точек соотнесения с православным преданием, богословскими позициями преподобного Максима.

Богословие Литургии

В полноте обожение творения должно осуществиться Вторым Адамом – Господом Иисусом Христом посредством Своего Тела – Церкви.

В так называемом евхаристическом богословии, в частности, в трудах отца Александра Шмемана, раскрывается роль Литургии для спасения мира. Евхаристическое богословие, однако, развивалось и развивается без связи со святоотеческим мистико-аскетическим преданием. По этой причине евхаристическое богословие не затрагивает глубоко антропологию человека в его внутренней связи со всем творением; его свидетельство остается поверхностным и не достигает своей цели.

Богословие Литургии преподобного Максима нераздельно с его аскетической антропологией: «Святая Церковь Божия есть человек, алтарь в ней представляет душу, божественный жертвенник – ум, а храм – тело... храмом, как телом, она представляет нравственную философию; алтарем, словно душой, указывает на естественное созерцание; божественным жертвенником, как умом, проявляет таинственное богословие... человек есть в таинственном смысле Церковь, ибо телом своим, словно храмом, он добродетельно украшает деятельную способность души, осуществляя заповеди в соответствии с нравственной философией; душой, как алтарем, он приносит Богу, при посредничестве разума и в соответствии с естественным созерцанием, логосы чувственных вещей, тщательно очищенные в духе от материи; умом же, словно жертвенником, он призывает при помощи возвышающегося над многословием и многозвучием многовоспеваемое в Святая святых Молчание незримой и неведомой велеречивости Божества. И, насколько это возможно человеку, он соединяется в таинственном богословии с этим Молчанием, делаясь таким, каким поистине должен быть тот, кто удостоился пребывания с Богом и запечатлен Его всесветлыми лучами» ⁴¹.

Видение, при котором соборно-литургический и личностно-аскетический аспект Православия являются динамическими образами друг друга, содержится не только у преподобного Максима. В Ареопагитиках богословие отождествляется с богослужением. В аскетических писаниях мы встречаемся с изображением умно-сердечной молитвы как Литургии, в которой литургисающим епископом является ум, а престолом – глубокое сердце (у преподобного Иоанна Лествичника в «Слове к Пастырю», в исихастском богословии, например, у преподобного Григория Синаита, и в других святоотеческих аскетических творениях). Однако с наибольшей полнотой мысль о том, что человек есть образ Церкви, а Церковь – образ человека, развертывается у преподобного Максима.

В этом слове преподобного Максима можно выделить несколько утверждений. (1) Человек есть образ Церкви. (2) Эта символизация имеет динамический характер: Литургия – «общее дело» – символически соответствует аскетическому деланию православного подвижника. (3) Человеческая деятельность и Литургия имеют иерархический характер. (4) Низшая степень церковной иерархии соответствует праксису – деятельному выполнению евангельских заповедей, высшие степени – теории (в обычной для православной аскетической традиции дихотомии праксис/теория). (5) Средняя и высшая степень человеческой деятельности, по преподобному Максиму, соответствует богословию творения и таинственному богословию – богосозерцанию. (6) Богословие творения, как и вся человеческая деятельность, посвящено Богу, оно состоит в принесении «логосов чувственных вещей». (7) Высшая степень – таинственное богословие – сопрягается с безмолвием, так что «Молчание» для преподобного Максима является Божественным Именем.

По преподобному Максиму, Христос в Своем Теле – Церкви – осуществляет то, к чему был призван человек: единение в разделенном бытии.

«Почти неисчислимо число мужей и жен, которые разнятся и сильно отличаются друг от друга... Церковь дарует им в соответствии с верой единый божественный образ и

наименование – то есть быть и называться Христовыми... так что все суть и представляются единым телом... Он [Христос]... приводит к Себе многоразличные виды сущих... возводит их к единству с Собою» ⁴² .

Преподобный Максим специально останавливается на единении чувственно постигаемого и умопостигаемого творения, которые в пространстве Церкви символизируются храмом и алтарем, составляющим единое здание:

«При всем том мир – един и не разделяется вместе с частями своими; наоборот, путем возведения к своему единству и неделимости он упраздняет различия их, происходящие от духовных особенностей этих частей. Ведь они, неслиянно чередуясь, являются тождественными самим себе и друг другу, показывая, что каждая часть может входить в другую, как целое в целое. И обе они образуют весь мир, как части образуют единство; в то же время они образуются им единообразно и целокупно, как части образуются целым. Для обладающих (духовным) зрением весь умопостигаемый мир представляется таинственно отпечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов. А весь чувственный мир при духовном умозрении представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире, познаваясь (там) благодаря своим логосам. Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном – посредством своих отпечатлений. Дело же их одно, и, как говорил Иезекииль, дивный созерцатель великого, они словно колесо в колесе (Иез 1:16), высказываясь, я полагаю, о двух мирах» ⁴³ .

Обратим внимание на то, что единение чувственно постигаемого и умопостигаемого мира, символизируемого Иезекииловой Колесницей, имеет динамический характер постоянного движения к Богу.

Преподобный Максим не только рассматривает Церковь как символ единения в Боге умопостигаемого и чувственно постигаемого бытия, но и представляет это единство в евхаристических символах причастия Тела и Крови Христовой. В этом представлении Тело Христово соответствует чувственно

постигаемому бытию, а Его Кровь – умопостигаемому бытию. Дело человека по отношению к чувственно постигаемому бытию – добродетель – соответствует вкушению Тела Христова. Делание человека по отношению к умопостигаемому бытию – ведение логосов умопостигаемого – соответствует причащению Крови Христовой. Кости, которые, по Писанию, не должны *сокрушиться*, соответствуют таинственному богословию ⁴⁴.

Преподобный Максим рассматривает не только творение, но и Священное Писание как прообраз Воплощения. Поэтому в его Мистагогии чтение или вкушение Слова Божия является прообразом Причащения. Это же утверждает и отец Александр Шмеман в книге «Таинство Царства».

Пространство и время Литургии

В синхроническом аспекте иерархия у преподобного Максима выражена пространственно через архитектуру Церкви: храм – алтарь – жертвенник, а в диахроническом, динамическом аспекте через процесс Божественной Литургии – процесс собирания и восхождения к Богу.

Мы уже говорили, что преподобный Максим развивает традицию, при которой процесс литургического богослужения и процесс восхождения в таинственное богословие богообщения являются образами друг друга. Они же являются образами домостроительства спасения и всего миробытия в его эсхатологической перспективе: генезиса – кинезиса – стасиса.

Творение как Божественный символ

В соответствии со своим богословием образов творения, тварное бытие является в богословии преподобного Максима одеждой Божества. Преображение Господне, по преподобному Максиму, являет созерцание нетварного, освобожденного от тварных покровов, Божества ⁴⁵. По толкованию на Ambigua отца Думитру Станилоэ, преображение – это символ богословия, в котором осуществляется единство катафатического и апофатического методов ⁴⁶.

Творение является для преподобного Максима притчей (параболой) о Творце ⁴⁷. В этой символизации кинезис – движение творения к обожению – является семиозисом, так что в стасисе обоженная тварь будет знать своего Творца. Если святитель Григорий Нисский, толкуя восхождение Моисея на гору Синай, говорит о Божественном мраке, то преподобный Максим предпочитает говорить о Молчании. Логосы творения открывают путь к тому, что за творением:

«Вслед за тем... как она [душа] объемлет логосы чувственных и умопостигаемых вещей... душа... через... усыновление, имея Бога как своего единственного по благодати Отца, исступая из *всего* [курсив мой. – Л. Г.], душа соединится с Единством сокровенности Его... богоподобно излучая в самой себе благодать молчания, царящего в неприступном святилище» ⁴⁸.

Это молчание вполне чуждо основанной на молве и питаемой молвой культуре мира сего, особенно культуре, предощущающей свой конец. Свет ее ведения не имеет Божественной жизни: «Знание – свет, говорят ученые гордецы, не имеющие ни радости, ни милости. Смотри-ка: пустыня Сахара – самое солнечное место, но более всего она напоминает раскаленный труп» ⁴⁹. «Свет знания, конечно, никто не назовет умным и духовным, а божественный свет является и умным и умопостигаемым... Итак, знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному...» ⁵⁰

Причины этого, если мы попытаемся их понять, лежат и «в начале» – в «храме», потому что секулярная культура не озабочена «нравственной философией» – деятельным выполнением Евангельских заповедей, но работает миру, который, по словам преподобного Исаака Сирина, есть «совокупность страстей»; и в «середине» – в «алтаре», потому что логосы творения полагаются не в Творце и приносятся не Творцу; и в «конце» – на «жертвеннике», потому что жертвенник разрушен.

Эсхатология преподобного Максима

Эсхатология преподобного Максима, его богословие Конца, является аспектом его богословия логосов, богословия времени и движения. Она находится в единстве с его аскетической антропологией. Образом движения твари к концу настоящего зона с его степенями – генезис, кинезис, стасис, или начало, середина, конец – является путь православного подвига, степени которого можно обозначать различно, а конец которого – обожение человека. Эсхатология преподобного Максима находится также в единстве с его экклезиологией и богословием Литургии. Архитектура Церкви (синхронический план) и Литургический процесс (диахронический план), являясь образами друг друга, являются образами движения человека к обожению. Литургический процесс и путь православного подвига являются образами друг друга.

Конец творения изображается преподобным Максимом в евхаристических символах Тела Христова: «Каждое из сущих в соответствии со своим логосом... заполнит свое место в Боге, которое ему соответствует как полезному члену Тела Христова»⁵¹.

Поэтому путь обожения не только действительно символизируется Литургией, но и сам является ее символом.

Признаками литургического процесса, пути православного подвига и движения творения в человеке к концу являются логосный и свободный характер их динамики, сокращение пространства, прекращение времени, превращение молвы в безмолвие (прекращение движения информационных потоков), прекращение мышления, восхождение от сложности к простоте, покой в богообщении.

Автономная мысль

В богословской антропологии преподобного Максима различаются два пути человечества. Путь в соответствии со своим логосом и к своему логосу, в терминологии преподобного Максима, – путь в бытие, в благо-бытие и присно-благо-бытие. Иной путь свободного выбора – это путь против своего логоса, путь в небытие, зло-бытие. Первый путь – к своему логосу, к Богу – реализуется, как мы видели, в православном подвиге и Божественной Литургии.

Второй путь – в его духовно-ментальной проекции – реализуется в автономной мысли.

Церковь – едина, а пребывающий вне мир – множественен.

Современный мир, в том числе мир современной мысли, представляет не одно, но множество видений вещей, часто несовместимых друг с другом.

Когда в дальнейшем изложении мы будем ссылаться на какую-либо позицию современного знания, то это не будет значить, что эта позиция принята всеми, но будет значить лишь то, что она имеет и своих последователей, и своих противников.

В движении мысли наблюдается и движение к унификации и простоте, тенденция к разделению и возрастание сложности – через самокритику и специализацию.

Движение автономной мысли самостоятельного, не в Боге стоящего человечества содержит противоречивые составляющие.

Она является одновременно покойно-самодостаточной и беспокойно самодеструктивной. Такова, например, всякая тотальная философская система (например, гегелевская); ее взрывает или сам автор, или его последователи. Соответственно, мысль противоречива – она тяготеет к не зависящей от времени истинности и при этом подвержена времени.

Деятельность, в частности, мыследеятельность человека все больше уходит от осуществления божественного призвания и одновременно находит точки соприкосновения с ним.

Время культуры можно, следуя преподобному Максиму, измерять началом, серединой и концом. То обстоятельство, что современная культура обнаруживает не только углубляющееся расхождение, но и неожиданное сближение с богословием преподобного Максима, может рассматриваться как признак причастия культуры «Концу» – не в плане «времен и сроков», а в плане адекватности и необходимости эсхатологической перспективы.

Отметим некоторые тенденции современной мысли и соотнесем их с православным богословием в его синтезе, осуществленным преподобным Максимом.

Проблема реальности

Неверие в реальность ныне пронизывает и философию, и гуманитарные и фундаментальные науки. В каждой из этих дисциплин это неверие имеет различные аспекты применимости и различный смысл. Возник концепт виртуальной реальности.

Отрицание реальности связано с отходом от Бога, Который есть единственный Источник реальности.

С другой стороны, по преподобному Максиму, символы реальности пременяются на причастие самой реальности лишь в Конце; вне Конца, в Середине, движущееся бытие, творение, движущееся к своему логосу, реально лишь в той степени, в какой причастно Богу в своем логосе. Даже в «восьмой день», день обожения, будет сохраняться разрыв между вещью и ее логосом, заполняющийся не природно, но благодатно. И в Конце будет наличествовать, по выражению преподобного Максима, «приснодвижный покой» – синергийное влечение вещи к своему логосу. При таком понимании реальность является не наличной, но всегда искомой.

Виртуальная реальность виртуальна не своей имматериальностью, но тем, что ее динамика внеположна движению вещи к своему логосу. В этом отношении всякое автономное бытие виртуально.

Отрицание реальности, говоря несколько упрощенно, имеет два проявления. Первое проявление состоит в отрицании реальности безотносительно к человеку, вне ее осознания человеком. В философии, например, феноменологическая традиция в философии; принцип участника в физической космологии, в соответствии с которым частица, возникшая в начале вселенной, приобретает атрибут бытия только в акте ее наблюдения⁵²; некоторые позиции современной лингвистики о человеческом факторе в языке.

Такой антропологический крен можно соотнести с богословским утверждением о том, что тварь движется к Богу посредством человека.

Другим проявлением отрицания реальности является отрицание реальности самого человека. Это имеет место, например, в философской антропологии Фуко и в трансперсональной психологии. Такая позиция связана с нечувствием абсолютной реальности человеческой личности, которая может быть осознана *только* в Боге.

Эон и время

В фундаментальной науке сосуществуют две тенденции.

Начиная с Галилея и вплоть до последнего времени наука, по мнению ее историков и философов, имела платонистский характер ⁵³. Физическая реальность, в частности, движение, моделировалась неподвижными, вневременными математическими эйдосами.

В последние десятилетия реализуется и другая парадигма, при которой время является фундаментальным концептом ⁵⁴.

Аналогичным является сосуществование платонистской и феноменологической традиции в философии. Богословие эона и времени преподобного Максима можно рассматривать как их синтез. Такой синтез не имел места ни до, ни после преподобного Максима.

Единство времени и вечности осуществляется в Литургии, на пути православного подвига и в глобальной динамике тварного бытия.

Таким образом, видение вещей в философии и науке, при котором акцент делается только на вневременном или только на временном аспекте действительности, является односторонним.

Поэтому современное знание нуждается в развертывании богословско-философской парадигмы преподобного Максима.

Детерминизм и свобода

Другой гранью отрицания платонизма является введение в фундаментальную науку концепта свободы. Если фундаментальная наука до последних десятилетий прошлого века была основана на детерминистской динамике, то в последние десятилетия в связи с проникновением философии, основанной на квантовой физике, ситуация кардинально изменилась: «Квантовый микромир не опутан густой паутиной причинных взаимосвязей, но все же “прислушивается” к многочисленным ненавязчивым командам и предложениям. В старой ньютоновской схеме сила как бы обращалась к объекту с не допускающим возражений приказом: “Двигайся!”. В квантовой физике взаимоотношения силы и объекта строятся скорее на приглашении, чем на приказе»⁵⁵.

Это сближает видение современной науки и представленное преподобным Максимом видение творения в его свободе, о котором говорилось раньше.

Энергия и информация

Еще одним аспектом изменения мысли является переход от энергийной к информационной парадигме.

Он имеет место в фундаментальной науке ⁵⁶. В последнее время речь в ней идет не о поиске универсальной теории, но, скорее, о программе, развертывание которой порождает одновременно и физическую вселенную в единстве ее динамического и информационного аспектов, и иерархию законов, которые ей соответствуют. Таким образом, время и движение входят в метод фундаментальной науки. Время, энергия и информация рассматриваются как различные аспекты единой физической реальности ⁵⁷.

Переход от энергии к информации имеет место и в экономической реальности, и в экономических концепциях, в соответствии с которыми общество, которое в течение длительного времени находилось в стадии «индустриального общества» с определяющим его движением энергетических ресурсов, перешло в стадию «информационального общества», определяемого потоками информации как непосредственно производительной силой ⁵⁸.

Это видение также соотносит научную мысль с богословием логосов преподобного Максима, в котором время неотделимо от логосов.

Однако в разделенном с Богом существовании направление информационных потоков идет в сторону все возрастающего рассеяния и сложности, в то время как движение к Богу в общении в логосах ведет, как мы отмечали выше, к простоте и безмолвию.

Если мы попытаемся именовать это различие в категориях литургического богословия преподобного Максима, то противоположные направления соответствуют восхождению в храм к алтарю и жертвеннику – при пути к Богу и нисхождению – выходу из храма, отказу от жертвы – на путях автономного знания.

В аскетических терминах речь идет о противопоставлении ума, восходящего к Богу в глубоком сердце, уму ученого, разделенного с сердцем.

Вообще, содержание науки можно определить, в терминологии преподобного Максима, как постижение умопостигаемых логосов чувственных вещей. Можно отметить, что понимание логосов переходит от статического платонистского понимания к динамике чувственно постигаемого и умопостигаемого в их единстве (вспомним символ колесницы), которая представлена в богословии преподобного Максима ⁵⁹.

Другое дело, что наука не может достигнуть своей цели, ибо противоречивым основанием оторванной от Бога мысли является порожденное самодеструкцией рассеяние: «Ненасытимый дух познания, беспокойный ум Фауста, сосредоточившись на космосе, разбивает слишком узкие для него небесные сферы, чтобы ринуться в бесконечные пространства и в них затеряться...» ⁶⁰ «Итак, знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному...» ⁶¹

Фундаментальная наука и богословие преподобного Максима

В последние десятилетия фундаментальная наука претерпевает существенные изменения, некоторые из которых были отмечены выше. Остановимся на других фундаментальных сдвигах в картине мира современной науки, которые могут быть естественно соотнесены с богословием преподобного Максима.

Роль человека во вселенной человека. В научных представлениях, бытовавших еще недавно, человек являлся частью природы – вторичной, сложной, не фундаментальной. В теперешних представлениях это не так. В частности, имеет место так называемый антропный принцип (принцип участника, упоминавшийся раньше, является его сильной формой), который утверждает, что точность соотношения параметров ранней вселенной, при которой она могла развиваться так, как развилась, может быть объяснена только посредством человека: при других отношениях человек не мог бы быть. Другим аспектом связи с человеком является вариант динамической микрокосмичности в современной науке – динамический изоморфизм между расширяющейся вселенной и растущим сознанием⁶². Третьим аспектом является предполагаемое квантовой физикой (в одной из ее интерпретаций) влияние сознания на материю⁶³.

В отличие от прежних представлений, вселенная является не замкнутой и равновесной, но открытой и неравновесной. Открытость имеет не только энергийный, но и информационный характер (потеря информации в так называемых черных дырах).

По современным представлениям пространство – время рождается динамикой, в основе которой – информация.

Представление современной физики о формировании пространства – времени динамикой, в том числе информационной динамикой, соответствует соотношению времени и зона в богословии преподобного Максима. Многие миры соответствуют зонам. Движение одновременно по всем

траекториям соответствует аналогичности логоса сущего, вещи – единому Логосу. Характерная для современных теорий аналогия между пространством, временем и температурой соответствует тождеству синхронической и диахронической иерархий бытия, в то время как сама иерархия соответствует мере энергийного возрастания.

Представление о разрыве между творением и Творцом, наличествующее даже в Конце, соответствует характерному для современной фундаментальной науки представлению о минимальных масштабах.

В последние два десятилетия произошел сдвиг в образе взаимоотношения теоретической физики и математики. Если вплоть до последнего времени платонизм в физике, о котором шла речь выше, проявлялся в том, что физика редуцировалась к математике, математика применялась в физике, то в последнее время математика стала восприниматься в рамках физики, а физика стала применяться для постановки и решения проблем чистой математики ⁶⁴. Этот сдвиг параллелен переходу от платонистского мировидения, которое находилось в основании оригеновского богословия, к динамическому образу отношения видимого – чувственно постигаемого и невидимого – умопостигаемого творения, которое, как мы видели выше, явлено в богословии преподобного Максима.

Методология науки

В богословии преподобного Максима творение рассматривается как символ Творца. Движение творения посредством человека к Творцу приводит к познанию Творца в логосах и творениях.

Священное Писание, так же, как и творение, является прообразом воплощения. Вспомним, что «таинство воплощения Слова содержит в себе смысл всех загадок и образов Писания, а также знание являемых и постигаемых умом тварей». Это знание растет через подвиг соработничества Христу. «Человек изнутри познает живые существа... язык совпадал с самой сущностью вещей... райский язык обретают вновь... не изыскатели оккультизма, а только... милостивые сердца... и дикие животные мирно живут около святых...»⁶⁵

Мы можем сопоставить это видение с современной возникновению науки Нового времени Галилеевой концепцией природы как книги и парадигмы диалога – вопросов к природе и ее ответов, даваемых в платонистских математических терминах.

Такое видение, имеющее аналог и в секулярной философии, соответствует разрыву отношений с Богом и претензией на самостоятельное владение природой при одновременной зависимости от нее.

Диалог человека с бытием и с собой вне Бога, постоянная молва ведет к саморазрушению.

Все богословие преподобного Максима исходит из безмолвия и ведет к нему. Книга природы не читается человеком, но открывается Богом в молчании.

У преподобного Герасима не было вопросов ко льву, а у преподобного Серафима – к медведю.

И Божественная Литургия – не совопросничество, но принесение Богу творения в восхождении к Нему.

Заключение

В богословском наследии преподобного Максима Исповедника раскрыт благословенный Богом путь человека и творения и призвание человека по отношению к полноте тварного бытия. Целью и концом пути, концом времени настоящего зона, является обожение человека и творения в человеке.

Слово преподобного Максима не только рассказывает об этом пути, но и являет его. Оно не только просвещает весь духовно-культурный универсум, современный преподобному Максиму, но, движимое Духом пророчества, просвещает наше время и наше знание, осуществляя промысел и суд.

Слово преподобного Максима нисходит с вершин таинственного богословия и через духовный опыт Церкви в Литургии и аскезе расширяется до свидетельства за пределами церковной ограды. Обращаясь к знанию мира сего, оно призывает к обращению – повороту к Богу – в переходе от самодостаточной гордости к покаянию и смирению, от молвы к безмолвию, к припоминанию и воспроизведению забытого восприятия Литургии и православного подвига в их исходном значении.

Мир, представленный символами современного знания, сопоставимыми теперь с богословием, мог бы тогда быть воспринят памятью Церкви.

Нам предлежит, поэтому, возвратиться к премирному, «космическому» осознанию Божественной Литургии как осуществления во Христе Иисусе Божественного призвания человека, развернутому в богословии преподобного Максима Исповедника.

Петр Малков. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ УЧЕНИЯ ОБ АПОКАТАСТАСИСЕ У ВОСТОЧНЫХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ

Вероятно, одним из самых горячо обсуждаемых догматических вопросов сегодня остается вопрос о всеобщем восстановлении, об апокатастасисе ⁶⁶. Как известно, в соответствии с этим учением, все те разумные твари, что отступили от Бога и обратились ко злу, в конце времен будут очищены попопалляющим их грехи огнем и через временные мучения вновь возвратятся в первоначальное святое состояние. Причем подобному исправлению подвергнутся не только грешные люди, но и демоны, и даже сам сатана.

Конечно же, вопрос этот Церковью был уже неоднократно осмыслен и вполне ясно разрешен. Как бы мы ни относились к исторической загадке: действительно ли имело место осуждение Оригена и его эсхатологии на V Вселенском Соборе? ⁶⁷ – эта проблема, имеющая безусловный научный интерес, все же не имеет никакого интереса практического и канонического, ввиду того, что осуждение эсхатологических воззрений оригенистов прозвучало на двух последующих Вселенских Соборах ⁶⁸. Тем самым Церковь весьма определенно выразила собственное крайне негативное отношение к идее оригеновского апокатастасиса.

Однако, наряду с апокатастасисом Оригена, нам известны и другие варианты учения о «восстановлении всего», на первый взгляд более или менее сходные с мнением древнего александрийского дидакала. Оставляя в стороне вопрос о зависимости эсхатологических взглядов Оригена от его предшественника Климента Александрийского ⁶⁹, обратимся к более поздним эпохам. Здесь следует назвать двух отцов Восточной Церкви – святителя Григория Нисского и преподобного Максима Исповедника. Оба они говорят о грядущем апокатастасисе, и как раз на их суждения ссылаются ныне многие богословы и патрологи при защите самой идеи

возможности прощения Богом всех согрешивших и отпавших от Него тварей.

При этом современные сторонники такого учения иногда стремятся показать последовательную преемственность взглядов этих двух святых отцов от оригеновской традиции, выстраивая следующую цепочку: Ориген – святитель Григорий Нисский – преподобный Максим Исповедник ⁷⁰.

Представляется, что путь к ответу на вопрос: действительно ли существует такая явная преемственность двух святых отцов в их учении об апокатастасисе грешников от Оригена? – лежит в области анализа и оценки именно *антропологических* воззрений как святителя Григория, так и преподобного Максима.

Здесь следует заметить, что тему судьбы человечества после Второго Пришествия Христова и вопрос о состоянии людской природы в реальности Нового Неба и Новой Земли зачастую принято выносить «за скобки» собственно антропологической проблематики, переводя ее в область эсхатологии. Однако такой подход оставляет некую недоговоренность, незавершенность в богословской науке о человеке, тем самым умалчивающей об исполнении Божественного замысла, которое осуществится после конца времен в отношении полноты человечества. Тем более что под апокатастасисом, как мы увидим в дальнейшем, некоторые святые отцы подразумевают не столько восстановление ипостаси, личности, сколько восстановление *природы* человека. Тем самым апокатастасис в их учении соприкасается со строго антропологической проблематикой.

Что касается сопоставления первых двух имен в предлагаемой многими патрологами цепочке богословской преемственности Ориген – святитель Григорий Нисский, то в отношении их необходимо подчеркнуть следующее: два апокатастасиса этих древних писателей исходят из совсем разных посылок (хотя здесь все же присутствуют некие точки соприкосновения – уже вне сугубо антропологической проблематики – в учении о конечности зла ⁷¹). Для Оригена апокатастасис грешников есть отрицание человека как такового и торжество ангелологии (скорее, даже пневматологии – как

учения о свободных духах охладевших, облекшихся в плоть и призванных освободиться от своей антропологической составляющей). Для него апокатастасис есть одновременно торжество свободы выбора духов и свобода от их искаженной грехом природы – будь то природа ангельская или человеческая ⁷². Для святителя Григория, напротив, апокатастасис есть торжество божественного замысла о человеке, торжество богообразной и богоподобной природы в полноте всего человечества. При этом подлинную свободу выбора в деле всеобщего восстановления он, как мы это увидим в дальнейшем, в отличие от Оригена, наоборот, отрицает. Вместе с тем (и об этом следует упомянуть сразу) оба писателя, исходя из совершенно различных посылок, приходят к одному и тому же конечному эсхатологическому выводу, вступающему в противоречие с позднейшим общецерковным суждением: Бог спасет всю полноту разумных тварей, очистит их от зла и дарует им блаженство ⁷³.

Как уже говорилось выше, святитель Григорий делает подобный вывод, исходя из своей антропологии. Более того, учение об апокатастасисе становится для него необходимым и неизбежным следствием весьма детально разработанного им учения о человеке: без апокатастасиса его антропология – в том виде, в котором ее формулирует Нисский святитель, – просто не могла бы существовать и оказалась бы внутренне противоречивой. Попробуем выяснить антропологические предпосылки учения святителя Григория об апокатастасисе и проследим за ходом его мысли при развитии им этой теории.

Святитель Григорий строит своеобразную, очень оригинальную антропологическую систему, исходя из ряда взаимозависимых утверждений.

1) Во-первых, в отличие от большинства других отцов и учителей Церкви (включая того же Оригена ⁷⁴), святитель Григорий считает, что человек изначально сотворен как *по образу*, так и *по подобию* Божью ⁷⁵. При этом следует отметить, что при более пристальном изучении данного вопроса все же не складывается впечатление, что эти термины – «по образу» и «по подобию» – являются для Нисского святителя синонимами.

Скорее, они гармонично друг друга взаимодополняют. Для святителя Григория, как и для многих других отцов Церкви, образ есть отражение Божественных качеств в человеческой природе, а подобие – соответствие человека (в меру его совершенства) этому образу ⁷⁶. Однако – и в этом, как представляется, заключается важное отличие учения святителя Григория от взглядов большинства древних отцов – подобие, равно как и образ, по мысли Нисского святителя, *изначально* даровано человеку, созданному в полноте святости и совершенства, то есть освященному изначально. Причем и образ и подобие – как качества людского естества – уже принадлежали нашей *природе* при творении. Тем самым, подобие отнюдь не мыслится святителем как самореализация богообразности через богоуподобление, постепенно происходящая в каждой конкретной человеческой ипостаси.

Так, в сочинении «О девстве» Нисский святитель говорит: «Не наше дело и не силою человеческою достигается подобие Божеству, но оно есть великий дар Бога, Который вместе с первым рождением тотчас же дает естеству нашему Свое подобие». Вот к этому-то состоянию, в котором мы пребывали при творении, и призван возвратиться христианин, «соделавшись опять таковым, каковым был сотворен в начале» ⁷⁷.

Мы видим, что, по святителю Григорию, подобие – естественный и изначально данный нам благой способ бытия нашей природы, соответствующий заложенной в нее богообразности.

Итак, с первого момента творения человек уже был совершенным; при этом и образ и подобие – как уподобление Первообразу – равно присущи людям от начала. Вместе с грехопадением человек лишается своего богоподобия, но ныне он призван его восстановить, по дару Божию, в собственном естестве ⁷⁸.

Здесь следует подчеркнуть, что та цель самореализации людского рода, которая будет достигнута в финале истории человечества, всегда мыслится святителем Григорием *равной* начальному состоянию бытия человеческой природы в первых

людях. Мы – люди, живущие в уже искупленном Христом мире, – отнюдь не должны превзойти в нашем духовном совершенствовании Адама, но призваны лишь сравняться с ним, вернуться на один уровень с нашими прародителями ⁷⁹.

При этом спасение понимается святителем Григорием именно в смысле восстановления утраченного совершенства *полноты всей* человеческой *природы* – как *единого естества* всех людей, естества, существующего и реализующегося во множестве индивидов ⁸⁰.

И здесь мы соприкасаемся с другим важнейшим понятием в антропологии святителя Григория: с его учением о *полноте человеческой природы*.

2) *Человеческая природа*, по святителю Григорию, является некоей *самодостаточной данностью*, нераздельной, всецелой, не раздробленной, хотя и обладающей в отношении себя множеством причастников – конкретных людей. При этом само понятие «человек» является для святителя определением не личности, но именно *природы*. Строго говоря, словосочетание «три человека» нельзя использовать в богословии именно потому, что словом «человек» определяется не личность, но общая для всех индивидов совокупность их естественных признаков. Окажется ли рядом с нами много людей или всего один, мы все равно должны называть их *одним* человеком ⁸¹.

Кстати говоря, именно из этой логики следует доказательство святителем Григорием правды единобожия. Ведь Три Божественных Ипостаси точно так же единосущны друг другу, как и представители человеческого рода, и при этом гораздо более тесно связаны между Собой, чем мы. Таким образом, поскольку Отец, Сын и Святой Дух обладают единой природой, эти Три Божественные Ипостаси нельзя именовать тремя Богами, но Единым Богом ⁸².

Итак, святитель Григорий мыслит все человечество как *единую природу*. Эта природа, по его убеждению, творится еще прежде, чем Бог создает первого человеческого индивида – Адама. Таким образом, по святителю Григорию, творение человека состоит из двух актов: *идеального творения* человека – как полноты человеческой природы, объемлющей собой всех

еще не созданных конкретных людей, а затем *реального творения* Адама и Евы⁸³.

При этом, по Божественному замыслу, в человечестве предусмотрено точное число рождений, а значит и конкретное число душ, индивидов, составляющих и реализующих в своей сумме *полноту* людской *природы*. Так оказывается определена святителем одна из важнейших целей бытия и самореализации человеческого рода, в исполнении которой заранее полагается предел ходу земной истории⁸⁴.

Важно отметить, что, по святителю Григорию, *образ Божий относится* не столько к каждому конкретному человеку, сколько к нашему естеству⁸⁵ и даже точнее – к нераздельной *природной полноте* всего человеческого рода⁸⁶. Большинство древних святых отцов говорят о том, что по образу Божию были сотворены именно наши прародители, первые жившие на земле люди – Адам и Ева. Именно они были изначальными носителями такой природной полноты. Святитель Григорий считает иначе: прежде чем был создан первый человек, по образу Божию уже была сотворена универсальная людская природа.

Заметим, что такое своеобразное учение отнюдь не предполагает творения некоего всечеловека как личности, вобравшей в себя личности всех еще не родившихся людей. На это у святителя Григория нет и намека, как нет у него намека и на мнение о предсуществовании душ.

3) Третья особенность антропологического учения святителя Григория Нисского, на которую хотелось бы обратить внимание, – это его понимание человеческой *воли*.

Очень важно отметить, что святитель Григорий, наряду с термином *θέλημα*, пользуется терминами *υνώμη* и *προαίρεσις*⁸⁷. Первый для него означает естественное движение и усилие природы, а второй и третий – волю избирательную, *свободный выбор, решение*.

Такое разделение может напомнить нам богословие преподобного Максима, также противопоставлявшего волю естественную и волю избирательную. Однако здесь не все так просто: строго говоря, святитель Григорий отнюдь не является в

данной стороне собственного учения предшественником преподобного. Если для Исповедника (об этом скажем подробнее в дальнейшем) избирательная воля – над-естественна и даже против-естественна, то для святителя Григория *возможность самовластно решать – принадлежит человеческому естеству*⁸⁸ и является *одной из черт* людской *богообразности*⁸⁹. Конечно же, человек – по дарованному ему Богом праву – обладает свободой выбора между добром и злом и имеет возможность стремиться или к добродетели, или к пороку. И вместе с тем, как представляется, такая *соотнесенность свободы решения именно с человеческой природой* как раз и является одной из антропологических предпосылок неизбежности вывода святителя Григория о грядущем всеобщем спасении.

Попробуем теперь сопоставить три указанные характерные черты антропологии святителя Григория с его эсхатологическими воззрениями для того, чтобы убедиться в следующем: апокатастасис для Нисского святителя является естественным и органичным следствием особенностей его учения о человеке.

Здесь уже говорилось об очевидности следующего факта: святитель Григорий исповедует идею апокатастасиса как раз в том виде, в каком это учение позднее было осуждено Церковью. При этом для него восстановление всего человечества обращено не столько на каждую конкретную личность, сколько, прежде всего, на *восстановление полноты человеческого естества* в том его виде, в котором оно изначально и *идеально* было сотворено Богом⁹⁰. Некогда оно освободится от примесей присущего ему ныне животного начала и других последствий грехопадения. Среди этих последствий богоотступничества первых людей – утрата богоподобия в каждом конкретном индивидуе.

Если же мы при этом вспомним, что богоподобие рассматривается святителем Григорием как нечто приданное полноте человеческого естества изначально, то поймем, что и это *богоподобие* (как совокупность добродетелей, присущих *всей полноте человеческого*) также должно быть

восстановлено – причем вне зависимости от индивидуальных устремлений каждой личности. Без совершенного восстановления любого из людей во всечеловеческой природе, равно как и в predetermined полноте человеческого рода, будет иметь место некая «недостача»: ведь у Бога заранее предустановлено даже необходимое число рождений – ради достижения все той же полноты.

Всеобщее возвращение к святости – без учета личностного выбора каждого из людей – необходимо и predetermined еще и потому, что, как указывалось выше, по святителю Григорию, избирающая воля в конечном итоге принадлежит не конкретному индивиду, а человеческой природе, является ее атрибутом, ее составляющей. Тем самым при окончательном восстановлении общей полноты человеческой природы для каждого из нас попросту не останется возможности выбрать между добродетелью и богопротивлением: ведь исправление и восстановление всечеловеческой природы в ее первоначальном святом состоянии неизбежно приведет и к одинаправленности избирательной воли во всех людях – к неизбежному принятию ими Божественной Истины.

Таким образом, отдавая изначально предпочтение в своем учении о человеке категории природы и принижая при этом значение категории индивидуальности, святитель Григорий по сути *«обрекает» всякую человеческую личность на механическое и неизбежное спасение* – через очищение от грехов в эсхатологическом огне. Само это очищение воспринимается Нисским святителем как некое «прижигание», изглаживающее и испепеляющее греховную болезнь, – причем даже не в личностном устройстве человека, но именно в его *естестве*, приводимом в строгое и доброе единство с естеством всех спасенных, что уже, в свою очередь, неизбежно приведет к исправлению каждого индивида ⁹¹.

Одним из условий необходимости апокатастасиса для святителя Григория является также и то, что наша человеческая природа была *воспринята воплотившимся Сыном Божиим*, стала с Ним едина. А раз наше естество – в своей целостности и неделимости – пребывает в каждом из людей, то, тем самым,

вся полнота этой природы, став сродной Ипостаси Слова, в эсхатологической перспективе неизбежно станет «единым телом находящегося во всех Господа» и при этом покорится Отцу через Его Единородного Сына⁹².

Итак, мы видим, что кажущееся сходство двух учений об апокатастасисе, принадлежащих Оригену и святителю Григорию, не так уж и очевидно. Безусловно, оба в своих рассуждениях приходят к близким выводам и результатам, но, однако, исходят при этом из разных посылок и даже противоположных принципов богословской мысли: первый полностью уничтожает человеческое естество во имя свободы индивидуального выбора разумной твари, второй – перечеркивает всякую свободу выбора во имя исполнения Божественного замысла о славе богоподобной человеческой природы. У Оригена, в его учении об апокатастасисе, антропология является, по сути, конспектом «истории болезни» бестелесных духов, а у святителя Григория, в его эсхатологии, учение о природе человека заслоняет собой и подчиняет себе все остальные области богословской мысли. Таким образом, утверждения многих исследователей о якобы присущем святителю Григорию «оригенизме» являются не слишком оправданными.

Теперь обратимся к еще одному святому отцу древней Восточной Церкви – к преподобному Максиму Исповеднику.

Не подлежит сомнению, что преподобный Максим в своем богословии и, прежде всего, в учении о человеке в значительной степени зависит от святителя Григория Нисского. Известно также, что преподобный использует в своих сочинениях термин «апокатастасис», понимая его, подобно святителю Григорию, как восстановление природы всего человечества после Второго Пришествия Христова и, более того, как исполнение природы всех людей Божественной благодатью⁹³.

Вопрос здесь заключается в другом: насколько безоговорочно принимает преподобный Максим антропологические и эсхатологические богословские построения святителя Григория? Воспроизводит ли он их во всей полноте?

Исповедует ли он тот же апокатастасис, что и Нисский святитель?

Известно, что сам преподобный Максим однажды все же высказался по поводу учения святителя Григория Нисского об апокатастасисе, стремясь дать ему положительную оценку в своих *Quaestiones et Dubia*. Здесь преподобный Максим излагает различные значения понятия «апокатастасис» в его православном восприятии. Сначала преподобный говорит о понимании апокатастасиса Церковью как о нравственном восстановлении человека через исполнение им добродетелей, а затем и о физическом восстановлении и воскресении каждого человека после Второго Пришествия. И, наконец, он излагает третье понимание апокатастасиса: «Третий (смысл апокатастасиса. – П. М.), чаще всего употребляемый (κατακέχρηται) Григорием Нисским, – восстановление сил души, падших под влиянием греха, в то состояние, в каком они были сотворены... Надлежит, чтобы как вся природа в ожидаемое время воскресения плоти получила нетление, так и поврежденные силы души в течение времени совлеклись укорененных в ней порочных образов, и чтобы душа, приближаясь к пределу веков и не находя покоя, пришла к беспредельному Богу, и таким образом, познанием, а не участием в благах (τῇ ἐπιγνώσει, οὐ τῇ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν) она воспримет обратно свои силы и окажется восстановлена (ἀποκαταστήναι) в своем изначальном состоянии, и тогда станет ясно, что Создатель не является виновником греха»⁹⁴.

Думается, что преподобному Максиму, скорее всего, была ясна вся спорность отдельных утверждений святителя Григория в отношении апокатастасиса, и здесь он их искусно «подправляет», «редактирует». В дальнейшем ходе изложения будет показано, что же из некогда сказанного в отношении апокатастасиса святителем Григорием оказалось для преподобного приемлемо, а что нет. Пока же, основываясь лишь на приведенном речении преподобного Максима, можно утверждать следующее: преподобный отнюдь не критикует Нисского святителя, но даже, напротив, принимает одну из его

идей – мысль о всеобъемлющем эсхатологическом восстановлении человеческой природы.

Для того чтобы разобраться в том, каков же эсхатологический аспект его учения об апокатастасисе (оставляя в стороне нравственный апокатастасис человека, совершающего еще в земной жизни собственное спасение ⁹⁵), следует обратиться к антропологическим особенностям учения Исповедника – по тем же самым пунктам, что были рассмотрены здесь в связи с учением святителя Григория.

1) *Образ и подобие Божию*. Преподобный Максим, в отличие от Нисского святителя, четко противопоставляет оба эти понятия. *Образ дан нам при творении, подобие же есть грядущая реализация этого образа*, чего и призван достичь каждый человек *в будущем* – в своем стремлении к обожению ⁹⁶. Тем самым преподобный Максим мыслит подобие не как принадлежавшее изначально совершенной человеческой природе, но как божественное «задание», данное первым людям – Адаму и Еве. *Подобие есть цель*, а не изначальная характеристика человеческой природы. С грехопадением человек лишается *возможности достичь подобия*, но это право возвращается ему *после Боговоплощения* и лишь в той мере, в какой он бывает *един со Христом* ⁹⁷.

Из утверждения, что подобие является лишь грядущей перспективой всего человечества в лице его конкретных представителей, неизбежно следует, что, по преподобному Максиму, *начало бытия человека в этом мире отнюдь не идентично тому состоянию*, в котором он должен пребывать *после конца времен*. Это конечное состояние будет куда более совершенным, чем то, в котором был сотворен Адам ⁹⁸, хотя изначальная данность его райского бытия и описывается Исповедником в самых возвышенных чертах ⁹⁹.

2) Что касается *природы* человека, то преподобный Максим мыслит наше естество даже еще в более «широком» контексте, чем святитель Григорий. Человек осмысливается им уже не столько в категориях некоей универсальной всечеловеческой природы, но в масштабе *всекосмическом*. Если некогда святитель Григорий и посмеивался над идеей человека как

микрокосма ¹⁰⁰ , то для преподобного Максима, во многом следующего воззрению Нисского святителя, эта идея, напротив, исполнена подлинного величия ¹⁰¹ . Мы призваны, начав с преодоления разделений в собственной природе, в конце концов превзойти разделения уже во всей полноте творения – как разумного, так и неразумного. И именно благодаря такому будущему единству в достигнутой вселенской гармонии и согласованности бытия твари на все мироздание изольются потоки Божественной благодати, охватив собой и проникая все достигшее собственной природной осуществленности творение. При этом Бог по Своей благодати соединится со всем сущим именно *через посредство человеческого естества* – как естества навеки богопричастного и преобразившегося ¹⁰² .

Следует также отметить, что преподобный Максим никогда не мыслил *человеческой природы вне конкретных личностных индивидов*. Отсчет истории человеческого рода ведется Исповедником именно с момента сотворения Адама, а не от создания некоей всеобщей человеческой природы, как это делал святитель Григорий. Преподобный говорит скорее о предсуществовании логоса, смысла, Божественного замысла о человеке, а не о бытии предшествовавшей конкретным людям безличной природы ¹⁰³ .

3) Что касается учения преподобного Максима о *человеческой воле* , то здесь он расходится со святителем Григорием самым решительным образом.

Как и святитель Григорий, преподобный говорит о *воле природной* и *воле избирательной*. Однако для Исповедника *избирательная воля не принадлежит природе*. Для него существует только одна собственно присущая человеческой природе воля, проявляющая и направляющая наши естественные энергии. Именно эта воля отождествляется им со свободой в подлинном смысле этого слова ¹⁰⁴ . Что же касается *υπόμνη*, то это для преподобного Максима *воля ипостасная*, причем она существует в ипостасях разумных тварей с момента их грехопадения. Гномическая (то есть *избирающая, решающая*) воля всегда проявляет себя в конкретном выборе,

который неизбежно оказывается выбором между чем-то лучшим и чем-то худшим. В Боге такого выбора попросту быть не может, ибо Он никогда не колеблется и не имеет альтернативы в Своих решениях и действиях, – именно поэтому у Него и не может быть гномической юли. В падших же разумных существах всегда присутствует внутренняя борьба, сомнение, взвешивание всех «за» и «против». Эта борьба всякий раз завершается выбором одного из вариантов возможных действий. Такая свобода личностного выбора есть, по сути, *свобода кажущаяся*, ибо она противоестественно.

Как уже говорилось выше, человек, по преподобному Максиму, призван существовать и жить в соответствии со своей природой, с тем логосом естества, что заложен в него при творении, и с той целью, к которой устремлено все сущее – к единению с всевиновным Логосом, к обожению. Выбор же для него – это всегда возможность уклониться от цели, препона, препятствие на пути к единственно необходимой цели бытия твари – соединению с Богом по благодати ¹⁰⁵.

Гномическая воля, существовавшая ранее лишь в потенциальной возможности, впервые проявляется в раю – как выбор между вкушением и невкушением плода от древа Добра и Зла ¹⁰⁶. Поэтому *любой выбор* для человека, по большому счету, – *всегда выбор между добром и злом*. Все это означает, что такая избирательная свобода есть, по сути, проявление *греховного начала* в человеке ¹⁰⁷. Она – эгоистическая и греховная воля. Она *паразитирует* на воле природной.

Строго говоря, гномическая воля, по преподобному Максиму, все же не вполне независима по отношению к природной. Она – личное и противоестественное использование воли природной, хотя в то же время мыслится Исповедником и как нечто привнесенно-самостоятельное. Конечно же, выбор человека не всегда плох. Но тогда это лишь означает, что в какие-то моменты избирательная воля перестает быть чистым произволом и совпадает с естественными устремлениями воли природной, действуя через ее посредство. И тогда человек начинает приближаться к тому состоянию, которого он призван достичь в приобщении к Божественной благодати. Однако это

случится лишь тогда, когда избирательная воля целиком *совпадет* с природной (причем, как можно будет увидеть в дальнейшем, это произойдет далеко не с каждым), и, тем самым, – через прекращение злоупотребления силами естества – фактически *нивелируется*.

Что касается эсхатологической перспективы, то здесь преподобный Максим, подобно святителю Григорию, мыслит конечную судьбу человечества как *восстановление всеобщей природы* в первоначальном догреховном состоянии. Но при этом он делает важную оговорку. Восстанет *только естество, а не святость произволения*. Ведь в конце времен избирательная эгоистическая воля упразднится далеко не у всех разумных существ, а только у тех, кто живет в соответствии со своим логосом (присущим каждому началу естества) и стремится к обожению, у тех, кто совершает свое спасение ¹⁰⁸.

Теперь необходимо более подробно сопоставить особенности антропологического учения преподобного Максима с его пониманием эсхатологической перспективы апокатастасиса. Строго говоря, Исповедник мыслит два различных «восстановления»: (1) восстановление человека в существующем о нем *Божественном замысле*, в его *ипостасной свободе* от греха и (2) его восстановление *в бытии*, восстановление *природы*.

Восстановление в его первом значении окажется не всеобщим. Оно станет доступным лишь для тех, кто жил в соответствии с собственным логосом, кто стремился усилием воли к стяжанию благодати и премудрости – как условий богоподобия и обожения. Бог положил для всех нас цель духовного движения вперед в Самом Себе, в единстве с Собой, и мы бываем способны достичь этой цели только если движемся в правильном направлении и по правильной дороге. Таким образом, пределом этого возвышающего и «восстанавливающего» нас странствия окажется Сам Творец ¹⁰⁹.

Но помимо тех, кто совершает свое Спасение, есть и те, кто по своим грехам обречены на вечную муку. Однако, по мнению

преподобного, Бог, конечно же, спасает всю вселенную, и вся тварь после конца времен окажется Ему причастна. Это приведет к *апокатастасису природы всей вселенной*, включающей в себя и полноту человеческой природы. Соответственно апокатастасис полноты природы мироздания неизбежно коснется и естества воскрешаемых грешников. Ведь, раз они сотворены по образу Божию, для них по-прежнему останутся актуальны такие свойства собственной природы, как *бытие* и *приснобытие*, а значит, тем самым, они будут существовать и в вечности. Но при этом для них окажутся недоступны свойства торжествующей и спасенной, богоподобной и обоженной природной юли – *благодать* и *премудрость*. Они по-прежнему останутся вправе, пребывая в ложной противоестественной свободе, внутренне противостоять Богу и собственному природному устройству, Божественному замыслу о них.

Преподобный Максим пишет, что те, кто не прожили эту жизнь в соответствии с собственной природой, с естеством, но, наоборот, – «противоприродно», «противоестественно», греша и потакая собственным страстям, также окажутся, как это не поразительно, соединены с Богом (ведь Бог будет пребывать во всем). Однако такое единение станет для недостойных богообщения *«невыразимой мукой»*, ибо они соединятся со своим Творцом *« вопреки благодати »* ¹¹⁰ . Реальность богопричастности коснется и грешников, но эта реальность не будет общением любви и наслаждения, а реальностью вечных мучений. Грешники будут знать добро, знать Бога – причем посредством личного опыта богопричастности, но по-прежнему не будут пребывать с Ним в единстве любви, ощущая Его абсолютно чуждым по отношению к собственной избирательной воле, к *ὁρμή*.

Итак, подведем некоторые итоги в отношении учения об апокатастасисе преподобного Максима Исповедника. Для преподобного в эсхатологической перспективе существует *всеобщность восстановления единой человеческой природы во всех ее ипостасях*. Однако условием спасительности такого восстановления станет реализация в каждом конкретном

человеке заложенной в нем богообразности, выражаемая в достижении богоподобия, обожения. Это подобие не было дано изначально нашим праотцам, но явилось для них тем Божественным «заданием», которое им надлежало исполнить, но с которым они не справились, впад в грех. При грехопадении в человеке появилась избирательная греховная воля, самым своим существованием поставившая его перед вечной дилеммой: следовать ли ему добру или злу. В конечном итоге человеку надлежит преодолеть существующие в нем колебания воли и целиком направить свою природную устремленность к соединению с Богом. Только в таком случае для него при Втором Пришествии совершится не только *апокатастасис природы*, но и *апокатастасис ипостаси*, *восстановление свободы и любви*, в котором он сможет достичь вечного блаженства богообщения. Иначе открытость и причастность его природы полноте Божественной благодати, при сохраняющемся внутриипостасном бунте против собственного Творца, обречет его на *вечные мучения*. Та благодать, которая станет для праведников источником вечной радости, окажется для него страшной мукой, ввергающей его в вечный неугасимый огонь страданий.

Мы видим, что в богословии святителя Григория Нисского и преподобного Максима Исповедника апокатастасис понимается принципиально *различно*. Если в отношении первой пары рассмотренных здесь имен (Ориген – святитель Григорий) можно было говорить о *совпадении эсхатологических выводов* двух древних писателей при полном *отличии* их начальных богословских посылок, то в отношении второй пары имен (святитель Григорий – преподобный Максим) картина представляется совершенно иной. При внешнем *значительном сходстве антропологической модели* богословских систем святителя Григория и преподобного Максима (важно вновь подчеркнуть, что основы подхода святителя и преподобного к проблеме апокатастасиса находятся именно в области антропологии) оба святых отца приходят в своих размышлениях к совершенно *противоположным выводам*. И только Исповеднику при построении собственной богословской

антропологической модели удалось найти «золотую середину», «царский путь» в соотношении понятий *всечеловеческой природной полноты* и внутренней жизни *каждой свободной ипостаси*.

При этом преподобный Максим, весьма почитавший и уважавший авторитет святителя Григория, пытается перетолковать его идеи и высказывания в сугубо православном смысле – соответственно тому значению, которое сам Исповедник вкладывает в понятие апокатастасиса. Вместе с тем, преподобный Максим ни в малейшей степени не принимает тех противоречащих православному вероучению богословских суждений, что в действительности присутствуют в творениях Нисского епископа: учения о всеобщем восстановлении твари после Второго Пришествия, подразумевающего не только восстановление ее природы, но и неизбежный, почти «механический» апокатастасис ее доброго произволения.

Можно думать, что основание успеха преподобного Максима в разработке им богословской проблемы апокатастасиса, разрешаемой в строго православном ключе, коренится в его оригинальном антропологическом учении о *человеческой воле*. Именно преподобный Максим первым из святых отцов ясно *разделил волю природную и волю гномическую* и тем самым противопоставил «нормальную» жизнь по естеству богоборческому бунту эгоистической человеческой личности, способному продолжаться даже в грядущей вечности. Развив учение о природной и гномической воле, Исповедник способствовал не только разрешению христологических споров, но и приоткрыл тайну страшной и, в то же время, дарующей радостную надежду на встречу с нашим Создателем эсхатологической будущности человеческого рода.

Епископ Иларион (Алфеев). АНТРОПОЛОГИЯ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА В СВЕТЕ ПАТРИОТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

В настоящей статье мы рассмотрим учение преподобного Симеона Нового Богослова (949–1022) о природе и назначении человека, указывая на связь между этим учением и традиционной для восточного христианства антропологией.

Необходимо сделать несколько предварительных замечаний. Прежде всего отметим, что антропология отцов Церкви имеет двойные корни: она основана как на библейском откровении, так и на греческой философии. В частности, святоотеческое учение о сотворении человека, о его падении и искуплении целиком основано на Библии. С другой стороны, учения о человеке как микрокосме, о четырех элементах человеческого тела, о трехчастном строении души заимствованы из древнегреческой философии и медицины. Некоторые же идеи, характерные для святоотеческой антропологии, происходят из обоих источников, например, понятие образа и подобия Божиих в человеке ¹¹¹.

В антропологии Симеона Нового Богослова мы также находим – наряду с библейскими – концепции, заимствованные из греческой философии. Это отнюдь не означает, что Симеон был начитан в философской литературе. Напротив, как нам представляется, его знакомство с нею было весьма ограниченным, поскольку нигде у него мы не находим ссылок на античных авторов ¹¹². Античные идеи, которыми иногда оперирует Симеон, были либо заимствованы им у более ранних отцов, либо усвоены в годы обучения в школе. Он, во всяком случае, никогда не обращался прямо к античным источникам для подтверждения своих идей.

1. Двойная природа человека

Наиболее четко и лаконично антропологические взгляды Симеона суммированы в следующем тексте:

«Бог от начала сотворил два мира – видимый и невидимый, но одного царя над видимым, имеющего в себе характерные черты обоих миров, – как в своем видимом [облике], так и в том, что умопостигаемо... Из всего видимого и мысленного одного человека Бог создал двояким, имеющим тело, составленное из четырех элементов, в которых он участвует и живет при помощи чувства и дыхания, и умной, нематериальной, бестелесной души, неизреченно и непостижимо соединенной с ним, несмешиваемо и неслитно (ἀμικτός καί ἀσύυχutos) смешанной с ним. Это и есть каждый человек: живое существо (ζωον) смертное и бессмертное, видимое и невидимое, чувственное и мысленное, способное видеть (ἐπὸπτικόν) видимое творение и постигать (γυνωστικόν) мысленное» ¹¹³.

Все идеи и выражения в этом отрывке вполне традиционны. Представление о человеке как царе тварного мира является общим для отцов Церкви ¹¹⁴. Концепция человека как «живого существа», или «животного» (ζωον), происходит из греческой философии и ранней святоотеческой мысли, где общепринятое определение человека – «разумное живое существо» (ζωον λογικόν) ¹¹⁵. Представление о теле, состоящем из четырех элементов, – также общее место для греческой философии и святоотеческой литературы. Апофатическое выражение ἀμικτός καί ἀσύυχutos («несмешиваемо и неслитно») напоминает выражения, употреблявшиеся в эпоху христологических споров (V–VII века) для описания соединения двух природ – человеческой и Божественной – во Христе ¹¹⁶. Идею о том, что человек является «смотрителем» (ἐπόπτης), т. е. судьей, надзирателем видимой твари, ее властителем, как и общее представление о двойственном составе человеческой природы, среди других писателей развивал Григорий Богослов, который говорил об этом в тех же выражениях, какие мы находим у Симеона:

«Художник-Логос созидает живое существо, единое из двух, – я имею в виду видимую и невидимую природы; созидает, говорю, человека и... творит как бы некий второй мир, в малом великий, поставляет его на земле как второго ангела, поклонника, составленного [из разных природ], надзирателя (ἐπόπτην) за видимой тварью, посвященного в таинства (μύστην) твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле... земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, посредника между величием и смирением, который в одно и то же время есть дух и плоть...» ¹¹⁷

Согласно Григорию, человек – «двойное существо» ¹¹⁸, он состоит из двух различных и противоположных элементов, тела и души ¹¹⁹, или духа и плоти ¹²⁰. Душа человека является образом Божиим, тогда как телом человек «смешан с перстью» видимого мира ¹²¹. Григорий относится к телу двойственно: оно – друг и враг, друг как товарищ души, враг – как препятствие в аскетическом подвиге ¹²². Напротив, душу Григорий ставит очень высоко: она Божественного происхождения, будучи духом Божиим ¹²³, частицей Божества в человеке ¹²⁴, «струей невидимого Божества» ¹²⁵.

Ту же антропологическую дихотомию мы находим у многих отцов – как до Григория, так и после него. В частности, Максим Исповедник говорит о человеке как «составной природе» (φύσις σύνθετος) ¹²⁶, т. е. состоящей из тела и души ¹²⁷. Иногда Максим говорит о трех элементах человеческой природы: теле, душе и уме ¹²⁸; или даже о четырех элементах: теле, душе, духе и уме ¹²⁹. Трихотомическое описание человеческого состава (т. е. когда ум расценивается не как часть души, а как самостоятельный элемент) встречается в святоотеческой традиции реже, чем дихотомическое; однако и оно вполне традиционно для восточной патристики ¹³⁰.

Симеон иногда использует тройственную схему человеческой природы, например, в 15-м Нравственном Слове, где он аллегорически интерпретирует «три кущи» (Мф 17:4; Мк 9:5; Лк 9:33) как символ тела, души и ума ¹³¹, или в 25-м Огласительном Слове, где говорит об изменениях, происходящих в разуме, душе и теле ¹³². Однако гораздо чаще

Симеон говорит о двойственном составе человека, рассматривая разум как часть души: «Я не трояк, но двояк как человек: душа моя неизъяснимо связана с плотью» ¹³³. Симеон подчеркивает, что двойственность человеческого естества была явлена в самый момент сотворения человека, которого Бог «создал из праха земного», но «вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт 2:7) ¹³⁴.

Как двоякое существо человек стоит между Богом и тварным миром, будучи выше всех прочих тварей, потому что «он один среди тварей знает Бога» ¹³⁵. Эта мысль ясно выражена в 53-м Гимне, где Симеон говорит от имени Бога, и, что весьма любопытно, именно Бог в этом Гимне пользуется антропологическим словарем Пифагора и Филона:

Я называю тебя разумным живым существом (ζωον λογικόν), Человеком двояким (άνθρωπος διπλούς), невыразимо [состоящим] из двух природ:

Тела видимого,
Бесчувственного и неразумного,
И души невидимой,
По образу Моему,
Словесной и умной –
Странное чудо! – среди всех,
Среди, говорю, тварей.
Каких же тварей?
Материальных и нематериальных.
Ибо материальные – это те, которых ты видишь,
А нематериальные – это ангелы.
Итак, среди них, говорю тебе,
Ты – живой человек (ζωον άνθρωπος) и двойной:
Среди чувственных – нематериальный,
А среди нематериальных – чувственный ¹³⁶.

Прибегая к таким выражениям, Симеон развивает традиционное святоотеческое учение о человеке как посреднике между Богом и тварным миром: это учение, которое мы встречаем уже у Филона ¹³⁷, он мог заимствовать у Григория Богослова ¹³⁸ или у Максима Исповедника ¹³⁹. Симеон также говорит о человеке как о «втором мире», прямо ссылаясь на

Григория: «Каждый из нас приведен Богом в этот мир как некий второй мир, великий в этом малом и видимом, как свидетельствует вместе со мною Богослов» ¹⁴⁰. Понятие человека – «микрокосма» восходит к античной философии ¹⁴¹ и весьма распространено в святоотеческой антропологии. Однако у Григория, как и у Симеона, это понятие сознательно перевернуто: человек является не «малым миром» внутри большой вселенной, но, наоборот, «великим» внутри «малой» вселенной (поскольку у него, в отличие от всего, что населяет видимый мир, есть еще и невидимое измерение – разумная душа).

Что касается взаимоотношений между телом и душой в человеке, то некоторые интересные замечания на этот счет сделаны Симеоном в 25-м Огласительном Слове, которое названо «Об изменениях души и тела, которые бывают от стихий, пищи и бесов». Здесь Симеон говорит, что душа и тело постоянно претерпевают многие изменения и движения, однако первая – самовольно, второе же – невольно:

«Душа неизменна по природе и сущности... Тело же и по природе изменчиво, поскольку является составным, и по сущности текуче, поскольку из тленной и текучей материи создано, имея смешение, то есть состав из взаимно противоположных [элементов]. Ибо из теплого и холодного, как говорят мудрые в этой области, – да так оно поистине и есть, – и из сухого и влажного состоит сущность [тела]. Но само по себе оно лишено и произволения и воли...» ¹⁴²

По мнению Симеона, не тело само по себе желает пищи, питья, сна, плотского совокупления и прочего, что обычно считается потребностью тела, но душа ищет удовольствия посредством плоти ¹⁴³. Тело не имеет никаких собственных движений, но его ведет душа; и никакие изменения в теле не являются следствием его собственного хотения. Например, болезни бывают вызваны временным нарушением равновесия между элементами тела, «когда один из четырех элементов или сверх нормы увеличивается, или уменьшается, [в зависимости от чего] или доминирует над другими, или, наоборот, другие господствуют над ним и тиранизируют его, что иногда доводит

до ревматизма, ампутации конечностей и даже до разрушения всего организма (ζωον)» ¹⁴⁴ . Симеон также описывает перемены, происходящие в теле по причине болезни, объедения, многопития, слишком холодной или слишком жаркой погоды и т. д. ¹⁴⁵ В частности, он говорит, что некоторые люди «горячего сложения», когда воздух слишком сух и горяч, «расслабляются» и неспособны ни на какое дело или движение ¹⁴⁶ .

Некоторые из этих замечаний, должно быть, отражают личные наблюдения Симеона; однако в большинстве случаев его антропологические рассуждения основываются на том, что он мог узнать из сочинений предшествующих авторов. Если обратиться к творениям Немесия Емесского, Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, мы найдем в них все антропологические идеи, выраженные Симеоном в 25-м Огласительном Слове, а именно: (1) душа действует по собственному произволению ¹⁴⁷ ; (2) душа действует посредством тела ¹⁴⁸ ; (3) тело изменчиво и текуче по природе ¹⁴⁹ ; (4) тело не изменяется самовластно ¹⁵⁰ ; (5) тело состоит из четырех элементов ¹⁵¹ ; (6) болезнь вызывается нарушением равновесия между четырьмя элементами ¹⁵² . Не случайно Симеон, рассуждая на подобные темы, ссылается на «мудрых в этой области».

Представления Симеона о душе и мыслительной способности человека также основаны на святоотеческой антропологии. Он разделяет мнение своих предшественников о трехчастном строении души: он говорит об «умственной мастерской души», в которой сердцевиной является разумная сила (το λογιστικόν), а внутри нее – желательная (το επιθυμητικόν) и раздражительная (το θυμικόν) ¹⁵³ . Разумная сила, говорит Симеон, отличает добро от зла и подсказывает желательной силе, что следует выбрать, а раздражительная сила сотрудничает с двумя другими силами, «как добрый слуга» ¹⁵⁴ . Симеон также следует традиционному учению о том, что душа обладает единым чувством, которое разделяется на пять чувств, когда действует в теле ¹⁵⁵ .

Об уме (vous) Симеон говорит, что он невеществен и бестелесен ¹⁵⁶, постоянно находится в движении и не может оставаться бездейственным ¹⁵⁷. Ум – высшая часть души: именно ум способен восходить на небо и созерцать Божественные тайны ¹⁵⁸. Умом человек может познавать и видеть Бога ¹⁵⁹. Симеон говорит об уме как мистической способности души, называя его «оком сердца», или «оком души» ¹⁶⁰.

2. Образ и подобие

Тема образа и подобия (ср.: Быт 1:26) является основополагающей для антропологии отцов Церкви.

В святоотеческом Предании существовали различные понимания образа Божия в человеке. Большинство отцов, особенно в рамках александрийской богословской традиции, усматривало образ Божий в человеческой душе (ψυχή) ¹⁶¹ или, точнее, в ее высшей области – уме (νοῦς) ¹⁶². Некоторые писатели видели образ Божий в свободной воле человека (αὐτεξουσία – «самовластие») ¹⁶³. Многие отцы также делали различие между «образом» и «подобием»: «образ» – это то, что было дано человеку в самый момент его сотворения; «подобия» же, то есть уподобления Богу, человек должен достичь в результате нравственного совершенствования и добродетеля ¹⁶⁴. Святоотеческие взгляды по этому вопросу суммирует Иоанн Дамаскин в следующих строках:

«Бог из видимой и невидимой природы Своими руками творит человека по Своему образу и подобию. Из земли Он образовал тело человека, душу же разумную и мыслящую дал ему Своим вдуновением. Это мы и называем образом Божиим, ибо выражение “по образу” указывает на умственную способность (τό νοερόν) и свободную волю (τό αὐτεξουσίον), тогда как выражение “по подобию” означает уподобление Богу в добродетели, насколько оно возможно для человека» ¹⁶⁵.

Некоторые авторы, кроме того, видели образ Божий в главенствующем положении, которое человек занимает во вселенной ¹⁶⁶, а также в бессмертии человека ¹⁶⁷ и в его творческой силе ¹⁶⁸. Следует еще отметить одну специфически христианскую идею, не имеющую корней в эллинистической традиции, а именно – понятие о человеческой личности как образе Божественной Троицы. Эту идею развил, в частности, Григорий Нисский, который усматривал три аспекта тринитарной интерпретации образа Божия: (1) первая человеческая семья, т. е. Адам, Ева и их сын, есть образ Отца, Духа и Сына; (2) духовная часть человека состоит из души (ψυχή), слова (λόγος)

и ума (νοῦς), что соответствует трем Ипостасям Святой Троицы; (3) три силы души (разумная, желательная и раздражительная) символизируют Святую Троицу ¹⁶⁹. Для нас имеет значение второй аспект, поскольку он найдет отражение у Симеона. Как утверждает Григорий, наша душа, ее умное слово (νοερός λόγος) и ум (νοῦς) суть образ Святой Троицы: душа несотворенная и не имеющая причины бытия есть образ Отца, разум как порождение души олицетворяет Сына, мысль же, исходящая из души, есть образ и подобие Святого Духа ¹⁷⁰.

Симеон посвятил Гимн 44 учению об образе Божиим в человеке. Название Гимна – «Что значит выражение “по образу”, и о том, что человек справедливо признается образом Божиим». Тема Гимна – возрастание человеческой личности от «образа» в совершенное «подобие». Симеон начинает с упоминания о нескольких интерпретациях образа Божия в человеке, которые все основаны на святоотеческом Предании:

Итак, по образу Слова (Λόγου)

Нам дано слово (λόγος),

Ибо словесные – от Слова (λογικοί γὰρ ἐκ τοῦ Λόγου)...

Поистине, по образу [Его] душа всякого человека –

Словесный образ Слова (λογική εἰκὼν τοῦ Λόγου)... ¹⁷¹

Бог Слово – от Бога;

Он совечен Отцу и Духу

Таким же образом и душа моя –

По образу Его,

Ибо, обладая умом (νοῦν) и словом (λόγον),

Она носит их по существу

Нераздельными и неслитными,

А также и единосущными:

Эти три суть одно в соединении,

Но также и в разделении ¹⁷².

Как Отец есть причина исхождения Святого Духа, так душа есть причина исхождения ума, продолжает Симеон. Как ум рождает слово, так Отец рождает Сына ¹⁷³. Однако этот образ (εἰκών) человек не может постичь, пока не очистит свой собственный образ от страстей. Когда же он очистится посредством добрых дел, он становится богоподобным и

«справедливо признается образом Божиим». И тогда человеку посылается Святой Дух ¹⁷⁴, Который

...Сущностно вселится [в тебя],
Осветит и озарит,
И всего [тебя] переплавит,
Тленное сделает нетленным
И тотчас обновит
Обветшавший дом –
Я говорю о доме души твоей.
Вместе же с нею
Он сделает всецело нетленным
Все тело твое
И сделает тебя богом по благодати
Подобным Первообразу ¹⁷⁵.

В 44-м Гимне Симеона мы, таким образом, находим несколько ключевых идей: (1) ум есть образ Божий; (2) душа всякого человека есть образ Божий; (3) душа есть образ Святой Троицы; (4) подобие Божие достигается человеком через добродетельную жизнь. В других своих сочинениях Симеон развивает также мысль о том, что образ Божий заключается в господственном положении человека во вселенной ¹⁷⁶. Все эти идеи заимствованы у предшествующих отцов и отражают традиционный подход к теме образа и подобия.

Как становится ясно из Гимна 44, окончательное раскрытие подобия Божия в человеке есть не что иное, как обожение, высшая точка духовного развития. Симеон неоднократно возвращается к этой мысли, помещая ее в христологический контекст. Он подчеркивает, что каждый христианин должен подражать Христу, чтобы уподобиться Ему ¹⁷⁷. Те, кто подражает Христу, говорит он, в конечном итоге станут «подобными Ему... – людьми по природе и богами по благодати» ¹⁷⁸. Причащаясь Его Плоти в Евхаристии, «мы становимся по благодати подобными Самому человеколюбивому Богу и Владыке нашему... достаиваясь видеть Его, ставшего подобным нам, и будучи видимы Им – мы, ставшие подобными Ему» ¹⁷⁹. Иными словами, видение Бога, подобие Божие и обожение – одно и то же: «Мы – сыны Твои по

благодати и становимся подобными Тебе – богами, видящими Бога» ¹⁸⁰ .

Такие высказывания Симеона опять-таки сближают его учение с традиционным взглядом восточных отцов. «Подобие Божие и предел желаемого – стать богом», – говорит Василий Великий ¹⁸¹ . Согласно Дионисию Ареопагиту, «обожение есть, насколько возможно, уподобление Богу и единение с Ним» ¹⁸² . Тема обожения – одна из центральных у Симеона: на ней построена не только его антропология, но и все его аскетическое и мистическое учение. Симеон отождествляет подобие Божие в человеке с обожением – мистическим единением человека и Бога, при котором происходит всецелое обновление и преображение человека. Образ Божий в человеке есть как бы некий залог, данный ему в момент сотворения; для того, чтобы раскрыть в себе полноту этого образа, человек должен достичь обожения, когда он весь станет «истинным образом Создателя» ¹⁸³ .

3. Предназначение человека

Согласно Максиму Исповеднику, который отражает представления, характерные для всего святоотеческого Предания, человек с самого момента своего сотворения имел предназначение «стать богом» ¹⁸⁴. Иными словами, обожение было целью сотворения человека:

«[Бог] сотворил нас для того, чтобы мы могли стать “причастниками Божеского естества” (2Пет 1:4) и участниками Его вечности, и чтобы таким образом мы могли уподобиться Ему через обожение по благодати» ¹⁸⁵.

Первые люди должны были восходить к этой славной цели через соблюдение заповеди Божией не вкушать от древа познания добра и зла – древа, которое было «производителем смерти» (θανάτου ποιητικόν) ¹⁸⁶. Однако диавол обольстил их ложной надеждой на обожение (ср.: Быт 3:5), они нарушили заповедь и были из естественного состояния выброшены в мир страстей и плотских наслаждений ¹⁸⁷. С этого момента все поколения людей подпали «под мучительство наслаждения (ἡδονῆ) и таким образом по справедливости заслужили страдания и... смерть, которую они породили» ¹⁸⁸.

Следовательно, грехопадение является поворотным пунктом в судьбе человека. Последствия грехопадения не сводятся только к страданиям и смерти; падение коренным образом повредило самую природу человека и все ее элементы – ум, душу и тело. Ум утратил свою изначальную светозарность ¹⁸⁹; его подлинное достоинство омрачилось ¹⁹⁰; он потерял цельность и простоту, разделился внутри самого себя ¹⁹¹. Душа лишилась естественно принадлежащего ей главенствующего положения, ею стали управлять телесные инстинкты и чувственные удовольствия ¹⁹². Повреждение ума и души означало утрату человеком «образа и подобия Божия» ¹⁹³. Грехопадение повлияло и на тело – оно стало тленным ¹⁹⁴. Составные элементы человеческой природы, изначально предназначенные к гармоничному сосуществованию, оказались

в конфликте между собой: тело (плоть) сделалось врагом души и ума ¹⁹⁵ .

Человек в своем падшем состоянии подвластен греху ¹⁹⁶ , который не присущ органически человеческой природе ¹⁹⁷ , но является отклонением от естественного состояния – болезнью естества ¹⁹⁸ и «смертью души» ¹⁹⁹ . И тело и душа падшего человека подвержены страстям (πάθη), которые, как учит Иоанн Лествичник, чужды первозданному человеку и являются следствием грехопадения ²⁰⁰ . Впрочем, по мнению некоторых других отцов, страсти суть благие импульсы, изначально вложенные в человека Богом, но после грехопадения искаженные грехом ²⁰¹ . Путь к Богу для человека после падения неизбежно предполагает борьбу с грехом и страстями; посредством этой борьбы человек надеется вновь обрести потерянный рай.

По причине полного искажения человеческой природы никто не может освободиться от тирании греха и страстей, от страданий и смерти, поразивших весь род человеческий ²⁰² . Поэтому Бог стал полноценным человеком, состоящим из тела, души и ума, и, будучи Сам вне греха, добровольно принял на Себя последствия греха – страдания и смерть, дабы уничтожить смерть и освободить человека от ее власти ²⁰³ . Воплотившийся Бог прошел через все этапы человеческой жизни, чтобы каждый из них обожить: начиная с Ириния Лионского , жизнь Христа рассматривается в святоотеческом Предании как «повторение в обратном порядке», «рекапитуляция» (recapitulatio) земной жизни Адама. За непослушание Адама Христос платит Своим послушанием; ложь дьявола упраздняется Его правдой; человеческий грех исправлен смертью Единородного ²⁰⁴ . Чтобы полностью искупить человека, Христос отдельно расплачивается за каждый его долг ²⁰⁵ . Искупление, или спасение, равнозначно обожению, которое было целью сотворения человека: в лице Христа человеческая природа уже обожена ²⁰⁶ , и при посредничестве Христа надежда на обожение снова открыта каждому верующему в Него ²⁰⁷ .

Таковы – в кратком, суммарном изложении – основные мысли отцов Церкви, касающиеся предназначения человека. На

основании этих идей можно утверждать, что, по учению отцов, предназначение человека обусловлено тремя ключевыми моментами в его истории: его сотворением по образу и подобию Бога, его грехопадением и его искуплением через Воплощение Бога Слова. Как же это учение отражено в сочинениях Симеона?

Прежде всего, Симеон ясно указывает, что, согласно предвечному Божию плану спасения человечества, все люди предназначены к обожению: благодать Духа Святого стремится воспламенить человеческие души, «чтобы они приближались к огню и по одному, или, если возможно, все вместе, возжигались и начинали сиять, как боги...» ²⁰⁸. Нашим прародителям, наделенным свободной волей, было заповедано соблюдать повеления Божии, посредством чего они должны были достичь «совершенного образа и подобия Божия», из поколения в поколение все больше приближаясь к Богу ²⁰⁹. Адам и Ева, как и все последующие поколения, были призваны восходить к нетленной и бессмертной жизни, к конечному преображению и обожению, когда каждая душа просияет и тело будет преображено в нематериальное и духовное ²¹⁰.

Однако прародители «прельстились обещанием обожения», которое сделал им диавол ²¹¹. Последовав за ним, они «восстали против Творца и захотели сделаться богами... выйдя из естественных границ своих...»; они отвергли естественный путь к обожению, который заключается в смиренном исполнении заповедей Божиих, и впали в гордость и превозношение ²¹². После преступления Адама Бог призывал его к раскаянию ²¹³, но ни Адам, ни Ева не покались и потому были осуждены на изгнание из рая ²¹⁴. Прародители, лишившись райского блаженства, горько рыдали и сокрушались: «Ибо как можно было не плакать всегда и непрестанно, вспоминая того кроткого Владыку, ту неизреченную сладость, несказанную красоту тех цветов?..» ²¹⁵

После грехопадения человек лишился полного и непосредственного знания Бога: вместо Божественного и духовного знания он получил «плотское знание»; духовно ослепнув, он стал страстно взирать на тварный мир телесными

очами ²¹⁶ . После грехопадения человек сделался подвластным греху, который является стеной между Богом и человеком: те, кто за этой стеной, находятся во тьме и не знают даже себя самих – кто они и куда движутся ²¹⁷ . Первозданный человек, преступив заповедь Божию, стал «глух, слеп, наг, бесчувствен, смертен, тленен и неразумен» ²¹⁸ . Все люди после Адама также являются грешниками, преступниками, рабами греха, находящимися под проклятьем и духовно мертвыми ²¹⁹ .

Во многих своих сочинениях, обращаясь к истории человеческого рода, Симеон особо подчеркивает, что Воплощение Бога Слова является поворотной точкой в судьбе человека. Только Сам Бог мог спасти человечество от рабства греху; вот почему Он воплотился и стал человеком:

«Того, кого Он создал Своими собственными невидимыми руками по образу и подобию Своему, захотел Он вернуть в то состояние, из которого он ниспал, – не через кого-то другого, но через Самого Себя, – чтобы более почтить и прославить род наш тем, что Он во всем уподобился нам и стал равным в человеческом уделе» ²²⁰ .

В некоторых сочинениях (Eth. 1; 2; 13; Cat. 5; Hymn 44; 53) Симеон говорит о Воплощении в контексте учения Апостола Павла о Христе как Втором Адаме, а также учения Ириния Лионского о жизни Христа как «рекапитуляции» жизни Адама. Чтобы разделить нашу судьбу, Бог становится человеком, подчеркивает Симеон; и, чтобы обожить всю человеческую жизнь, Христос должен пройти через все ее этапы: «Бог, сойдя, воплотился и родился, как и мы, человеком, кроме греха, и разрушил грех, освятив зачатие и рождение; возрастая мало-помалу, он благословил всякий возраст... Он стал рабом, «приняв образ раба» (Флп 2:7), чтобы нас, рабов, возвести в господское достоинство и сделать нас господами того, кто прежде был нашим тираном... Будучи распят, Он сделался проклятьем... и все проклятье Адамово разрушил. Он умер и смертью Своей победил смерть. Он воскрес и уничтожил силу и действие врага, имевшего над нами власть через смерть и грех» ²²¹ .

В других местах Симеон говорит, что Бог прожил все возрасты человеческой судьбы, чтобы «воссоздать и обновить того первого человека, а через него и всех, от него рожденных и рождающихся» ²²² . Употребляя глагол ἀναχωνεύω («воссоздать», буквально «заново выплавить»), Симеон подчеркивает, что речь идет о полном изменении всей человеческой природы через Боговоплощение. Во Христе не только восстанавливается все, что было повреждено грехопадением Адама; в Нем сама человеческая природа получает новое начало, новое творение, новое рождение. Поскольку «первый человек» был перстным, говорит Симеон (имея в виду 1Кор 15:47–48), то и все его потомки рождались перстными; Христос же – небесный, и все, кто рождается от Него во Святом Духе, небесны: поскольку родитель – Бог, они также – боги по усыновлению и сыны Всевышнего (ср.: Пс 81:6) ²²³ . Таким образом, во Христе вся человеческая история получает завершение и оправдание: первоначальная цель сотворения человека, т. е. обожение, уже достигнута в Самом Христе и в людях, получивших от Него новое рождение.

Совершенно очевидно, что взгляды Симеона на предназначение человека полностью соответствуют святоотеческому Преданию, выраженному, в частности, Максимом Исповедником, а также многими другими авторами. Вслед за ними, Симеон развил и учение о «сотрудничестве» (συνέρυεα) Бога и человека в деле спасения и обожения человека ²²⁴ . Спасение не навязывается принудительно: оно дается тем, кто сознательно выбирает Христа своим Спасителем и Богом. Бог никогда не принуждает человека к чему-либо против его воли; Он желает, чтобы люди служили Ему по своей свободной воле (αὐτεξούσιον) и свободному произволению (αὐτοπροαίρετον). Бог не является царем и вождем тех, кто не берет своего креста и не идет за Ним (ср.: Мф 16:24), поскольку они – исчадия и рабы врага ²²⁵ . Человек должен самостоятельно сделать выбор в пользу Бога. Этот выбор предполагает соблюдение заповедей Божиих, а также борьбу со страстями и грехами.

**Алексей Осипов. СВЯТОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В
ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ**

1. Бог и человек

Факт изначальности и всеобщности религии в истории человечества свидетельствует не просто о теоретической удовлетворительности идеи Бога как безусловного Источника всякой жизни и всякого блага, но и о глубоком соответствии религии природе человека, о всесторонней ее оправданности в историческом, социальном и индивидуальном опыте.

Сущность религии обычно – и справедливо – усматривается в особом единении человека с Богом, духа человеческого с Духом Божиим. При этом каждая религия указывает свой путь и свои средства к достижению этой цели. Однако всегда остается неизблемым постулат общерелигиозного сознания о необходимости духовного единства человека с Богом для достижения Вечной жизни. Эта идея красной нитью проходит через все религии мира, воплощаясь в различных мифах, сказаниях, догматах и подчеркивая в разных планах и с различных сторон безусловную значимость и первичность *духовного начала* в жизни человека, в обретении им ее смысла.

Бог, лишь отчасти открыв Себя в Ветхом Завете, явился в предельно доступной человеку полноте в Боге Слове воплощенном, и возможность единения с Ним стала особенно явственной и ощутимой благодаря созданной Им Церкви. Церковь есть *единство в Духе Святом* всех разумных творений, следующих воле Божией и таким образом входящих в Богочеловеческий Организм Христов – «Тело Его» (Еф 1:23). Поэтому Церковь есть общество святых. Однако членство в ней обусловлено не простым фактом принятия верующим Крещения, Евхаристии и других Таинств, но и еще особой причастностью Духу Святому. Так что бесспорный по всем внешним показателям член Церкви может и не быть в ней, если он не удовлетворяет данному критерию. Эта мысль, на первый взгляд, может показаться странной: разве в Таинствах христианин не приобщился Духу Святому? А если да, то о какой еще причастности Ему может идти речь? Этот вопрос имеет

принципиальное значение для понимания святости в Православии.

2. Ступени жизни

Если ветхая (Еф 4:22) природа наследовалась потомками Адама в естественном порядке, то рождение от Второго Адама (1Кор 15:47) и приобщение Духу Святому происходит через сознательно-волевой процесс личной активности, имеющий две принципиально различные ступени.

Первая— когда уверовавший духовно рождается в Таинстве Крещения, получая семя (Мф 13:3–23) Нового Адама и тем самым становясь членом Его Тела – Церкви. Преподобный Симеон Новый Богослов говорит: «Уверовавший в Сына Божия... кается... в прежних грехах своих и очищается от них в Таинстве Крещения. Тогда Бог Слово входит в крещенного, как в утробу Приснодевы, и пребывает в нем как семя» ²²⁶. Но Крещением человек не превращается «автоматически» из «ветхого человека» (Еф 4:22) в «нового» (Еф 4:24). Очищаясь от всех грехов своих и уподобляясь тем первозданному Адаму, верующий в Крещении, тем не менее, сохраняет, по выражению преподобного Максима Исповедника, *страстность, тленность и смертность* ²²⁷, унаследованные им от согрешивших прародителей, в нем остается удобопреклонность ко греху.

Поэтому та святость, к которой человек призван, Таинством Крещения еще не достигается. Этим Таинством полагается лишь ее начало, а не свершение, человеку дается лишь семя, но не само древо, приносящее плоды Духа Святого.

Второй ступенью является та правильная (праведная) духовная жизнь, благодаря которой верующий возрастает «в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф 4:13) и становится способным к принятию особого освящения Духом Святым. Ибо семя Крещения у христиан «лукавых и ленивых» (Мф 25:26) так и остается не проросшим и потому бесплодным (Ин 12:24), но, попадая на добрую землю, дает всходы и приносит соответствующий плод. Этот плод (а не семя) и означает искомое приобщение Духу Святому – святость. Притча о «закваске, которую женщина, взяв, положила в три

меры муки, доколе не вскисло все» (Мф 13:33) наглядно выражает характер этого таинственного изменения человека и его приобщения Духу Святому в Церкви и действительное значение в этом процессе Таинств. Как закваска, положенная в тесто, оказывает свое действие постепенно и при вполне определенных условиях, так и «закваска» Крещения «переквашивает» плотского человека в духовного (1Кор 3:1–3), в «новое тесто» (1Кор 5:7) не моментально, не магически, но во времени, при соответствующем духовно-нравственном его изменении, указанном в Евангелии. Таким образом, от христианина, получившего талант оправдания «даром» (Рим 3:24), зависит, погубить его в земле своего сердца (Мф 25:18) или умножить.

Последнее и означает особое приобщение Духу Святому крещеного. И это один из важнейших принципов православного понимания духовной жизни, христианского совершенства, святости. Просто и кратко он был выражен преподобным Симеоном Новым Богословом: «Все старания и весь подвиг его (христианина. – А. О.) должен быть обращен на то, чтобы стяжать Духа Святого, ибо в этом и состоит духовный закон и благобытие» ²²⁸. О том же говорил в одной из бесед и преподобный Серафим Саровский: «Цель жизни христианской состоит в стяжании Духа Божия, и это цель жизни всякого христианина, живущего духовно» ²²⁹.

Итак, оказывается, верующему, получившему в Таинствах полноту даров Духа Святого, требуется еще особое Его «стяжание», которое и есть святость.

3. Писание и Церковь

Существует, на первый взгляд, как бы некое разногласие между понятием святости в Священном Писании, особенно Нового Завета, и традицией Церкви. Апостол Павел, например, называет святыми всех христиан, хотя по своему нравственному уровню среди них были и люди, далекие от святости (ср.: 1Кор 6:1–2). Напротив, с самого начала существования Церкви и во все последующие времена святыми ею преимущественно именуются христиане, отличающиеся особой духовной чистотой и ревностью христианской жизни, подвигом молитвы и любви, мученичеством за Христа и т. д.

Однако оба эти подхода означают не различие в понимании святости, но лишь оценку одного и того же явления на разных уровнях. *Новозаветное* употребление термина исходит из того, какими *призваны* быть верующие, давшие «обещание Богу доброй совести» (1Пет 3:21) и получившие дар благодати Крещения, хотя в настоящий момент и являющиеся еще плотскими, то есть грешными и несовершенными. *Церковная* же традиция логически завершает новозаветное понимание, увенчивая ореолом славы тех христиан, которые своей праведной жизнью осуществили это призвание. То есть обе эти традиции говорят об одном и том же – об особой причастности христианина Духу Божию и обуславливают саму возможность такой причастности степенью ревности верующего в духовной жизни. «Не всякий, говорящий Мне: “Господи! Господи!” войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного... отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мф 7:21–23). «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11:12).

По призванности к иной, новой жизни во Христе Апостол именует всех христиан святыми и этим наименованием подчеркивает открывшуюся для всех верующих возможность стать новым творением (Гал 6:15). Ставших *иными* по отношению к миру, стяжавших Духа Святого и явивших Его силу

в нашем мире Церковь с самого начала своего существования называет святыми.

4. Святость

Широкий анализ понятия святости дает в своем «Столпе...» священник Павел Флоренский. Приведем здесь некоторые его мысли.

«Когда мы говорим о святой купели, о святом Мире, о Святых Дарах, о святом Покаянии, о святом Браке, о святом Елее... и так далее, и так далее и, наконец, о Священстве, каковое слово уже включает в себя корень «свят», то мы прежде всего разумеем именно неотмирность всех этих Таинств. Они – в мире, но не от мира... И такова именно первая, отрицательная грань понятия о святости. И потому, когда вслед за Таинствами мы именуем святым многое другое, то имеем в виду именно особливость, отрезанность от мира, от повседневного, от житейского, от обычного – того, что называем святым... Посему, когда Бог в Ветхом Завете называется Святым, то это значит, что речь идет о Его надмирности, о Его трансцендентности миру...

И в Новом Завете, когда множество раз Апостол Павел называет в своих посланиях современных ему христиан святыми, то это означает в его устах, прежде всего, *выделенность* христиан из всего человечества...

Несомненно, в понятии святости мыслится, вслед за отрицательною стороною ее, сторона положительная, открывающая в святом реальность иного мира...

Понятие святости имеет полюс нижний и полюс верхний и в нашем сознании непрестанно движется между этими полюсами, восходя вверх и нисходя обратно... И лестница эта, проходима снизу вверх, мыслится как путь отрицания мира... Но она может рассматриваться и как проходима в направлении обратном. И тогда она будет мыслиться как путь утверждения мировой реальности через освящение этой последней»²³⁰.

Таким образом, по мысли отца Павла, святость – это, во-первых, чуждость по отношению к миру греха, отрицание его. Во-вторых, она – конкретное положительное содержание, ибо природа святости Божественна, она онтологически утверждена

в Боге. В то же время, святость, подчеркивает он, – не моральное совершенство, хотя она и соединена с ним неразрывно, но – «соприсносущность неотмирным энергиям». Наконец, святость есть не только отрицание, отсутствие всякого зла и не только явление иного мира, Божественного, но и незыблемое утверждение «мировой реальности через освящение этой последней».

Эта, третья, сторона святости говорит о том, что она является силой, преображающей не только человека, но и мир в целом, так, что «будет Бог все во всем» (1Кор 15:28). В конечном счете, все творение должно стать иным («И увидел я новое небо и новую землю» – Откр 21:1) и являть собой Бога. Но в этом процессе со стороны творения активную роль может играть только человек, потому на него возлагается вся полнота ответственности за тварь (Рим 8:19–21). И здесь с особой силой открывается значение святых, ставших в условиях земного бытия начатком (Рим 11:16) будущего всеобщего и полного освящения.

Святые – это, прежде всего, *иные* ²³¹ люди, отличные от живущих «по стихиям мира, а не по Христу» (Кол 2:8). *Иные* потому, что они борются и с помощью Божией побеждают «похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую» (1Ин 2:16), – все то, что порабощает людей мира сего. В этой выделенности святых из мира троякой похоти, из атмосферы греха можно видеть одну из принципиальных характеристик святости и единство первоначального апостольского и церковно-традиционного ее понимания.

5. Законы жизни

Своей жизнью святые показали, к какой высоте богоподобия призван и способен человек, и что есть это богоподобие. Оно – та духовная красота («добра зело» – Быт 1:31), которая является отражением невыразимого Бога ²³². Эта красота, данная и заданная человеку в творении, раскрывается, однако, лишь при правильной жизни, именуемой аскетикой. О ней, например, отец Павел Флоренский так писал: «Аскетику... святые отцы называли... “искусством из искусств”, “художеством из художеств”... Созерцательное ведение, даваемое аскетикой, есть *filokalia* – “любовь к красоте”, “любокрасие”. Сборники аскетических творений, издавна называющиеся “Филокалиями”, вовсе не суть Добротолюбие в нашем, современном, смысле слова. “Доброта” тут берется в древнем, общем значении, означающем, скорее, красоту, нежели моральное совершенство, и *filokalia* значит “красотолюбие”. Да и в самом деле, аскетика создает не “добротного” человека, а “прекрасного”, и отличительная особенность святых подвижников – вовсе не их “доброта”, которая бывает и у плотских людей, даже у весьма грешных, а красота духовная, ослепительная красота лучезарной, светоносной личности, дебелому и плотскому человеку никак недоступная» ²³³.

Аскетика, являясь наукой о правильной человеческой жизни, имеет, как и любая другая наука, свои исходные принципы, свои критерии и свою цель. Эта последняя может быть выражена различными словами: святость, обожение, спасение, богоподобие, Царство Божие, духовная красота и др. Но важно другое: достижение этой цели предполагает вполне определенный путь духовного развития христианина, определенную последовательность, постепенность, предполагает наличие особых законов, скрытых от взоров прочих (Лк 8:10). На эту последовательность и постепенность указывают уже евангельские «Блаженства» (Мф 5:3–12). Святые отцы, основываясь на долговременном опыте подвижничества, предлагают в своих творениях своего рода лестницу ²³⁴

духовной жизни, предупреждая при этом о пагубных последствиях уклонения от нее ²³⁵. Исследование ее законов является главной религиозной задачей, и, в конечном счете, все прочие знания богословского характера сводятся к пониманию духовной жизни, без чего они полностью утрачивают свое значение. Эта тема очень обширна, поэтому здесь остановимся лишь на двух главных ее вопросах.

Смирение является первым из них. По единогласному учению отцов-, на смирении зиждется все здание христианского совершенства, без него невозможны ни правильная духовная жизнь, ни приобретение каких-либо даров Духа Святого. Что же такое христианское смирение? По Евангелию, это, прежде всего, нищета духа (Мф 5:3) – состояние души, проистекающее из видения своей греховности и неспособности освободиться от давления страстей своими силами, без помощи Божией. «По непреложному закону подвижничества, – пишет святитель Игнатий (Брянчанинов), – обильное сознание и ощущение своей греховности, даруемое Божественной благодатью, предшествует всем прочим благодатным дарам» ²³⁶. Святой Петр Дамаскин называет это видение «началом просвещения души». Он пишет, что при правильном подвиге «ум начинает видеть свои согрешения – как песок морской, и это есть начало просвещения души и знак ее здоровья. И просто: душа делается сокрушенною, и сердце – смиренным, и считает себя поистине ниже всех и начинает познавать благодеяния Божии... и собственные недостатки» ²³⁷. Это состояние всегда сопряжено с особенно глубоким и искренним покаянием, значение которого невозможно переоценить в духовной жизни. Святитель Игнатий восклицает: «Зрение греха своего и рожденное им покаяние суть делания, не имеющие окончания на земле» ²³⁸. Высказывания святых отцов и учителей Церкви о первостепенной важности видения своей греховности, о нескончаемости покаяния на земле и рожденном им новом свойстве – смирении, бесчисленны.

Что основное в них?

Смирение является единственной добродетелью, которая дает возможность человеку пребывать в так называемом

непадетельном состоянии. В этом особенно убеждает история первозданного человека, обладавшего всеми дарами Божиими (Быт 1:31), но не имевшего *опытного* познания своей несамобытности, своей *ничтожности* без Бога, то есть не имевшего *опытного* смирения и потому столь легко возомнившего о себе. Опытное же смирение проистекает у человека при условии понуждения себя к исполнению заповедей Евангелия и покаянию. Как говорит преподобный Симеон Новый Богослов, «тщательное исполнение заповедей Христовых научает человека его немощи» ²³⁹. Познание своего бессилия стать духовно и нравственно здоровым, святым без помощи Божией создает твердую психологическую базу для непоколебимого принятия Бога как источника жизни и всякого блага. *Опытное* смирение исключает возможность нового горделивого мечтания стать, «как Бог» (Быт 3:5), и нового падения.

По существу, подлинное возрождение христианина и начинается лишь тогда, когда он в борьбе с грехом увидит всю глубину поврежденности своей природы, принципиальную неспособность без Бога исцелиться от страстей и достичь искомой святости. Такое самопознание открывает человеку Того, Кто хочет и может спасти его из состояния гибели, открывает ему Христа. Именно этим объясняется столь исключительное значение, придаваемое смирению всеми святыми.

Преподобный Макарий Египетский говорит: «Великая высота есть смирение. И почать, и достоинство есть смиренномудрие» ²⁴⁰. Святитель Иоанн Златоуст называет смирение главной из добродетелей ²⁴¹, а преподобный Варсануфий Великий учит, что «смирение имеет первенство среди добродетелей» ²⁴². Преподобный Симеон Новый Богослов утверждает: «Хотя много есть видов воздействий Его, много знамений силы Его, первейшее всего другого и необходимейшее есть смирение, так как оно есть начало и основание» ²⁴³. Смирение, приобретаемое правильной христианской жизнью, является, фактически, новым свойством, неизвестным первозданному Адаму, и оно – единственное

твердое основание *непадательного* состояния человека, его истинной святости ²⁴⁴ .

6. Любовь и заблуждение

Но если лестница духовной жизни строится на смирении, то увенчивается она той ступенью, которая больше всех (1Кор 13:13) и которой именуется Сам Бог (1Ин 4:16) – Любовью. Все прочие свойства нового человека являются лишь ее свойствами, ее проявлениями. К ней призывает Бог человека, верующему она обетована во Христе. Ею святые более всего прославились, ею побеждали мир, ею в преимущественной степени явили они величие, красоту и благо Божественных обетований человеку. Но как она приобретается и по каким признакам можно отличить ее от недолжных подобий – вопрос не совсем простой.

Есть два внешне подобных, но принципиально различных по существу состояния любви, о которых говорят аскетические традиции Запада и Востока. Первое – это душевная любовь (Иуд 1:19; 1Кор 2:14). Она возникает, когда целью подвига ставится развитие в себе *чувства* любви. Достигается она, главным образом, путем постоянной концентрации внимания на страданиях Христа и Богоматери, представлением себе различных эпизодов из Их жизни, мысленным участием в них, мечтанием и воображением Их любви к себе и своей любви к Ним и т. п. Эта практика отчетливо просматривается в жизнеописаниях, фактически, всех наиболее известных и авторитетных католических святых: Анжелы, Франциска Ассизского, Катарины Сиенской, Терезы Авильской и др.

На этой почве у них часто возникают нервные экзальтации, доходящие иногда до истерии, длительные галлюцинации, любовные переживания (нередко с откровенно сексуальными ощущениями), кровоточащие раны (стигмы). Эти их состояния Католическая Церковь оценивает как явления благодатные, как свидетельства достижения ими истинной любви.

В православной аскетике, однако, они оцениваются «как одна обманчивая, принужденная игра чувств, безотчетливое создание мечтательности и самомнения»²⁴⁵, как прелесть, то есть глубочайший самообман. Основная причина такой

отрицательной оценки католической мистики заключается в том, что главное внимание в ней обращено на возбуждение душевных чувств, нервов и психики, на развитие воображения, на аскезу тела, а не на духовный подвиг, который, как известно, состоит, прежде всего, в борьбе со своим «ветхим человеком», с его чувствами, желаниями, мечтами, в понуждении к исполнению заповедей Евангелия и покаянию. Без этого, по учению отцов, невозможно приобрести никаких духовных дарований, никакой истинной любви. «Не вливают... вина молодого в мехи ветхие... но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое» (Мф 9:17). Вино молодое – Духа Святого, дающего верующему вкусить, «как благ Господь» (Пс 33:9), – вливают в того, кто исполнением заповедей и покаянием приобретает смирение и очищается от страстей.

Святой Исаак Сирин, обращаясь к одному из своих младших сподвижников, пишет: «Нет способа возбудиться в душе Божественной любви... если она не препобедила страстей. Ты же сказал, что душа твоя не препобедила страстей и возлюбила любовь к Богу; и в этом нет порядка. Кто говорит, что не препобедил страстей и возлюбил любовь к Богу, о том не знаю, что он говорит. Но скажешь: не говорил я “люблю”, но “возлюбил любовь”. И это не имеет места, если душа не достигла чистоты. Если же хочешь сказать это только для слова, то не ты один говоришь, но и всякий говорит, что желает любить Бога... И слово это всякий произносит как свое собственное, однако же при произнесении таких слов движется только язык, душа же не ощущает, что говорит» ²⁴⁶.

Святитель Игнатий, изучавший в подлинниках католическую аскетическую литературу, писал: «Большая часть подвижников Западной Церкви, провозглашаемых ею за величайших святых, – по отпадении ее от Восточной Церкви и по отступлении Святого Духа от нее – молились и достигали видений, разумеется, ложных, упомянутым мною способом... В таком состоянии находился Игнатий Лойола, учредитель иезуитского ордена. У него воображение было так разгорячено и изощрено, что, как сам он утверждал, ему стоило только захотеть и употребить некое напряжение, как являлись перед его взорами,

по его желанию, ад или рай... Известно, что истинным святым Божиим видения даруются единственно по благоволению Божию и действием Божиим, а не по воле человека и не по его собственному усилию – даруются неожиданно, весьма редко»²⁴⁷. «Преждевременное стремление к развитию в себе чувства любви к Богу уже есть самообольщение... Должно достигнуть совершенства во всех добродетелях, чтобы вступить в совершенство всех совершенств, в слияние их, в любовь»²⁴⁸.

Природа истинной христианской любви, как видим, совершенно другая, по сравнению со всеми иными ее видами. Согласно Священному Писанию, она есть дар Духа Святого, а не результат собственного нервно-психического напряжения. Апостол Павел писал: «Любовь Божия излилась в сердца наши *Духом Святым*, данным нам» (Рим 5:5). То есть это любовь – духовная, она – «совокупность совершенства» (Кол 3:14) и, по выражению преподобного Исаака Сирина, есть «обитель духовного и водворяется в чистоте души»²⁴⁹. Достижение этой любви невозможно без предварительного приобретения других добродетелей и в первую очередь смирения, являющегося основанием всей лестницы добродетелей. Святой Исаак Сирин особенно предупреждает об этом. Он говорит: «Одним из святых написано: кто не почитает себя грешником, того молитва не приемлется Господом. Если же скажешь, что некоторые отцы писали о том, что такое душевная чистота, что такое здравие, что такое бесстрастие, что такое созерцание, то писали не с тем, чтобы нам с ожиданием домогаться этого прежде времени, ибо написано, что не придет Царствие Божие с соблюдением (Лк 17:20) ожидания. И в ком оказалось такое намерение, те приобрели себе гордость и падение. А мы область сердца приведем в устройство делами покаяния и житием, благоугодным Богу. Господне же придет само собою, если место в сердце будет чисто и неоскверненно. Чего же ищем с соблюдением – разумею Божии высокие дарования, – то не одобряется Церковью Божиею; приемшие это приобретали себе гордость и падение. Это не признак того, что человек любит Бога, но душевная болезнь»²⁵⁰.

Святитель Тихон Воронежский пишет: «Если высшая из добродетелей, любовь, по слову Апостола, долготерпит, не завидует, не превозносится, не раздражается, николиже отпадает, то это потому, что ее поддерживает и ей споспешествует смирение» ²⁵¹ . Потому у христианина «ветхого», не имеющего должного познания себя и опытного смирения, любовь изменчива, непостоянна, смешана с тщеславием, эгоизмом, сластолюбием и т. д., в ней дышит «душевность» и мечтательность ²⁵² .

Таким образом, любовь святых – это не обычное земное чувство, не результат целенаправленных усилий по возбуждению в себе любви к Богу, но есть дар Духа Святого, и он как таковой переживается и проявляется совершенно иначе, чем даже самые возвышенные земные чувства. Об этом особенно красноречиво свидетельствуют плоды Духа Божия, ниспосылаемые всем искренним христианам соответственно степени их ревности, духовной чистоты и смирения.

8. Плоды Духа

Священное Писание и святоотеческие творения постоянно говорят о тех совершенно особых по своей силе и по своему характеру состояниях радости, блаженства или, выражаясь обыденным человеческим языком, счастья, не сравнимых ни с какими обычными переживаниями, которые постепенно открываются у христианина, ведущего правильную духовную жизнь.

Чаще всего эти состояния передаются словами *любовь* и *радость*, поскольку высших, нежели эти, понятий нет в языке человеческом. Можно было бы без конца приводить слова Писания и отцов, литургические тексты, подтверждающие это и свидетельствующие о важнейшем, возможно, для человека факте – о том, что человек, по богозданной природе своей, по глубине доступных ему переживаний, является существом подобным Тому, Кто есть совершенная Любовь, совершенная Радость и Всеблаженство. Господь говорит Апостолам: все это «сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна» (Ин 15:11); «Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите, и получите, чтобы радость ваша была совершенна» (Ин 16:24). И ученики действительно «исполнялись радости и Духа Святого» (Деян 13:52).

Иоанн Богослов обращается к своим духовным детям: «Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими... Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему» (1Ин 3:1–2).

Апостол Павел «любовь, радость, мир» (Гал 5:22) называет в качестве первых плодов Духа. Он же восклицает: «Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч?.., я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим 8:35, 38–39). Он даже говорит, что

если христианин не приобретет этого величайшего дара, то он – «медь звенящая или кимвал звучащий», он – ничто, он живет без пользы (1Кор 13:1–3). Потому молит: «Преклоняю колени мои пред Отцом Господа нашего Иисуса Христа... да даст вам... уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею» (Еф 3:14, 16, 19).

Замечательным подтверждением истинности Писания является опыт всех святых, неисчислимого множества христиан, отраженный в их аскетических, литургических, гимнографических и других творениях. При этом важно отметить, что слезы о грехах, сокрушение сердца, покаяние, постоянно звучащие у них и производящие, на первый взгляд, впечатление какого-то уныния, печали, угнетенного состояния, в действительности имеют совершенно иную природу, иной дух. Они для христианина, искренне кающегося и понуждающего себя к жизни по Евангелию, всегда растворяются особым миром души, духовной радостью и потому оказываются дороже всех ценностей земных. В том и состоит одна из уникальных особенностей *правильной* христианской жизни, что она, чем более открывает человеку падшесть его природы, его греховность и духовную беспомощность, тем сильнее являет ему близость Бога исцеляющего, очищающего, дающего мир душе, радость и многообразные духовные утешения. Эта близость Божия, по закону духовному, обуславливается степенью приобретаемого христианином смирения, которое делает способной христианскую душу принять Духа Святого, преисполняющего ее и величайшего блага – любви.

Опытнейший наставник древнего иночества святой Исаак Сирин дал одну из самых ярких характеристик того состояния, которого достигает истинный подвижник Христов. Будучи спрошен: «Что такое сердце милующее?» – он ответил: это «возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари... А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и были помилованы... Достигших же совершенства признак таков: если десятикратно в день преданы будут на сожжение за

любовь к людям, не удовлетворятся сим, как Моисей... и как... Павел... и прочие Апостолы за любовь к жизни людей прияли смерть во всяких ее видах... И домогаются святые сего признака – уподобиться Богу совершенством любви к ближнему»²⁵³.

Иллюстрацией того, что переживает человек, стяжавший Духа Святого, может служить встреча и беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым, во время которой, по молитве преподобного, его собеседник смог ощутить и пережить начатки благих даров Духа Святого и поведать о них миру. «Когда Дух Божий приходит к человеку и осеняет его полнотою Своего наития, – говорил преподобный Серафим, – тогда душа человеческая преисполняется неизреченною радостью, ибо Дух Божий радостотворит все, к чему бы ни прикоснулся Он...»

«Господь сказал: “Царство Божие внутри вас есть”, – а под Царствием Божиим разумел Он благодать Духа Святого. Вот оно-то теперь внутри нас и находится, а благодать Духа Святого отвне осиявает и согревает нас, благоуханием многоразличным преисполняя воздух... услаждает чувства наши пренебесным наслаждением и сердца наши напояет радостью неизглаголанною...»²⁵⁴

Один из недавних наших подвижников благочестия игумен Никон (Воробьев, † 1963) писал о духовном человеке, что, являясь обителью Духа Святого («Вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас» – 1Кор 3:16), он совершенно отличен от душевного, или плотского; он новый человек, а душевный – ветхий. Что в нем нового? – Все: ум, сердце, воля, даже тело, все его состояние.

Ум нового (духовного) человека способен постигать отдаленные события, прошлое и многое будущее, постигать суть вещей, а не только явления, видеть души людей, ангелов и бесов, постигать многое из духовного мира. «Мы имеем ум Христов», – говорит Апостол Павел (1Кор 2:16).

Сердце нового человека способно переживать такие состояния, о которых кратко сказано: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что

приготовил Бог любящим Его» (1Кор 2:9). Апостол Павел пишет даже: «Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас» (Рим 8:18). А преподобный Серафим, в согласии с древними отцами, говорит, что если бы человек знал о состояниях блаженства, которые бывают уже здесь, на земле, а тем более в будущей жизни, то согласился бы прожить тысячи лет в яме, наполненной гадами, грызущими его тело, чтобы только приобрести это благо.

Таким же образом и *воля* нового человека целиком устремляется к любви и благодарности Богу, к желанию во всем творить волю Его, а не свою.

Тело духовного человека тоже изменяется, становится частично подобным телу Адама до падения, способным к «духовным ощущениям» и действиям (хождение по водам, способность долгое время оставаться без пищи, моментальный переход через большие расстояния и т. п.).

Словом, духовный человек весь обновляется, делается иным (отсюда прекрасное русское слово «инок») – и по уму, и по сердцу, и по воле, и по телу ²⁵⁵.

Это иное состояние человека названо отцами «обожением». Данный термин наиболее точно выражает существо святости. Она есть именно теснейшее единение с Богом, *стяжание* Духа Святого, о котором говорил преподобный Серафим. Она – «Царство Божие, пришедшее в силу» (Мк 9:1) в тех верующих, о которых Спаситель сказал: «Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы» (Мк 16:17–18). Эти знамения являются одним из очевидных указаний на то, что святость есть единство с Духом Господним (1Кор 6:17), Который есть «Бог, творящий чудеса» (Пс 76:15).

Сергей Хоружий. ПРАВОСЛАВНО-АСКЕТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И КРИЗИС СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Проблема человека никогда не теряла важности для религиозного и философского сознания, однако отнюдь не всегда этому сознанию удавалось найти верный подход к проблеме. Долгое время в европейской мысли господствовали установки и направления, в которых образ человека дробился, заслонялся различными общими и отвлеченными понятиями, отодвигался на задний план и часто вообще терялся из вида. Все системы знания Нового времени рассматривали человека и все происходящее с ним как область вторичных, производных явлений. Первичным, самым существенным считали исключительно большие и могущественные вещи – государства и нации, социальные институты, идеи и идеологии, законы истории и экономики... Предполагалось, что человек подчинен этим большим вещам не только внешне, но и внутренне, в самой природе, и его поведение, поступки, душевный и духовный мир, – все косвенно или прямо определяется уровнями социальной, экономической, исторической реальности. Он был также вторичным и в другом смысле – структурном: его считали сборным, разложимым на те или иные первоэлементы, субстанции, сущности. И в силу этого, при всей искушенности религиозного и научно-философского мышления, происходящее с человеком как самостоятельной, по-своему живущей и изменяющейся цельностью ускользало от разума и оставалось непонятым.

Ситуация в сфере христианской мысли не была исключением, хотя и обладала значительными отличиями. Христово Евангелие есть откровение о человеке, о его природе, судьбе и пути спасения, так что тема о человеке, казалось бы, неизбежно должна быть центральной в христианском вероучении. Однако исторически сложившийся облик вероучения не был таким: в его обширном составе учение о человеке стало всего лишь одним из второстепенных разделов,

довольно бедным по содержанию. Причиной служило то, что Благой Вести присуще, по выражению отца Иоанна Мейендорфа, «открытое воззрение на человека», не ограничивающее человека плоскостью эмпирического бытия, и главным в Евангелии были не эмпирические сведения о человеке, а весть о самом способе его бытия, его бытийном призвании. Вследствие этого в прямую форму речи об эмпирическом человеке облеклась лишь малая часть антропологического содержания христианства, тогда как наиболее существенная часть выразилась в иных формах, имплицитно. Главными из этих «крипто-антропологичес-ких» форм были догматика и аскетика. В догматическом дискурсе передаются, прежде всего, онтологические аспекты антропологии, раскрывающие бытийное существо феномена и ситуации человека, причем в тринитарном богословии утверждается христианская концепция бытия (как бытия Пресвятой Троицы и «личного бытия – общения»), а в богословии христологическом устанавливаются отношения и связь человека с бытием. В практических же формах аскетики прямо продолжается и конкретизируется антропологическое содержание христологии: здесь раскрывается, каким образом человек реализует эти отношение и связь.

В итоге восприятие христианской антропологии во всей ее полноте требовало умудренного церковного сознания, которое умело бы улавливать и прочитывать антропологию, кроющуюся под формами догматики и аскетики. Для обычного разума эти формы были недостаточно прозрачны. Притом в историческом развитии христианства периоды творческого подъема, подобные эпохе патристики, сменялись долгими, не столь плодотворными периодами, когда различные сферы христианской жизни утрачивали живое взаимное единство, а мысль становилась формально-нормативной, глухой к реальности, так что и само слово «догматический» приобрело негативное звучание. В целом, увы, с ходом истории неизвлеченность и непрочитанность, неартикулированность христианской антропологии увеличивались. В широком сознании нарастала неудовлетворенность отношением христианства к

человеку, и это вносило немалый вклад в прогрессирующие процессы отхода от Церкви и дехристианизации общества. Ситуация в России неслала эти черты в полной мере. Ровно век назад, на религиозно-философских собраниях в Петербурге, с которых началось русское религиозно-философское возрождение, произошла дискуссия, ярко высветившая эту ситуацию. Валентин Тернавцев, один из лидеров религиозных поисков тех лет, с пафосом утверждал, что ни Вселенские Соборы, ни отцы Церкви не занимались антропологией и в христианстве осталось нераскрытым, что есть человек. Ответные же реплики председателя собраний, владыки Сергия (Страгородского), будущего Патриарха, ясно показывают, что для человека церковного сознания такие мнения были странны и непонятны.

Как видно из нашего обсуждения, в обеих позициях была своя правота. Соборное учение и патристика, в Православии неразрывно связанная с аскетикой, безусловно, несли в себе глубокую антропологию; но со временем эта антропология становилась все более скрытой и зашифрованной для широкого сознания, она не воспринималась в культуре и жизни общества. Все более созревала потребность в том, чтобы эту зашифрованную речь о человеке вновь сделать явной. Потребность была насущной для всего христианства, проявляясь как в Православии, так и в инославии; и в результате для христианской мысли последних десятилетий ведущей тенденцией стала так называемая «антропологизация богословия». Она явилась непосредственной параллелью процессу активного обновления философской мысли, что проходил в Европе уже с конца XIX века, вобрав в себя идеи самых разных мыслителей – Кьеркегора и Маркса, Ницше, Фрейда, Бергсона, Вл. Соловьева. Суть этого процесса, выражаемую обычно формулой «преодоление метафизики», можно передать упрощенно как отказ от построения монистических отвлеченных систем и поиск новых конкретных оснований для философского дискурса. Как видим, здесь не было специально антропологической направленности, но тем не менее выдвигаемые альтернативы отвлеченности неизбежно

обращали философию к человеку, его деятельности и опыту. Одним из самых ярких примеров такого обращения к человеку служит экзистенциализм. Но даже течения постмодернистской и постструктуралистской мысли, декларирующие свой антиантропологизм, по сути, тоже представляют собой обращение к проблеме человека, антропологическую рефлексию, пусть эта рефлексия и приходит к негативным выводам об отсутствии в человеке начал цельности и идентичности и о «смерти человека». Такой «негативный антропологизм», берущий начало еще у Ницше, сегодня очень симптоматичен. Если прежде, как в пору Ренессанса, обращение мысли к человеку почти всегда выливалось в оптимистическую апологию человека, его возвышение, то для современной мысли, начиная уже с экзистенциализма, стало ясно, что пристальное обращение к человеку вполне может приводить к негативным выводам и оценкам. В современности происходит антропологический кризис, и в его атмосфере позиции негативного антропологизма обретают популярность и вес. Но, независимо от характера оценок, антропологический поворот мысли становится реальностью во всех областях. В крупных чертах философская и религиозная мысль движутся в общем направлении к человеку, и в этом своем движении они нередко сближаются, оказывая взаимное влияние.

В Православии антропологическая проблематика всегда имела свою особую судьбу, и общий процесс антропологического поворота здесь также развивался по-своему. Необходимость этого процесса была осознана и признана в православной мысли. Так, отец Иоанн Мейендорф писал: «Теперь уже стало общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией. Православный богослов может и даже должен принять диалог на такой базе»²⁵⁶. Однако обращение к реальности человека здесь происходит в ином контексте, чем на Западе, и следует во многом иным принципам. На Западе установки антропологизации наиболее радикально проводятся в протестантской теологии, где они, продолжая старую линию, идущую еще от Шлейермахера и Штрауса, ведут ко все

большей рационалистической редукции вероучения, к отказу от всех ключевых элементов, связанных с мистической и сакраментальной икономией Богообщения. В Православии, однако, эти установки не могут не включать в себя принципов верности как Откровению, так и Преданию Церкви. Если богословская мысль совершает поворот к человеку, то здесь такой поворот должен быть не ревизией или модернизацией, не привнесением неких сторонних начал, но напротив, возвратом к истокам: возвращением в церковное сознание той «зашифрованной антропологии», что заложена изначально в христианском учении и опыте. Отец Георгий Флоровский выразил общую установку православной мысли в концепции неопатристического синтеза, утверждающей необходимость постоянного возобновления живой связи с истоками Православия в патристике. Но патристика значит для Православия не отвлеченно-теоретическое знание, а знание опытное, укорененное в опыте Богообщения, который добывается и хранится в аскезе. Поэтому роль истока, живая связь с которым должна непрестанно возобновляться, принадлежит патристике, понятой не в узком и школьном смысле как «писания отцов Церкви», но в смысле жизненном и широком, как опыт и подход отцов, их способ мышления, просвещенный аскезой, то есть, иначе говоря, как синтез собственно патристики и аскетики. Аскетика же по своему содержанию есть методичная и высокоразвитая антропологическая практика, или, иными словами, опытная наука о человеке.

Отсюда мы получаем двоякий вывод. Во-первых, установка антропологизации, обращения к человеку не служит для православной мысли новым и особым заданием, но уже неявно присутствует в общем принципе связи с патристико-аскетическими истоками, составляя его имманентный антропологический аспект. Во-вторых, эта антропологизация должна конкретно осуществляться путем обращения к опыту православной аскезы, то есть традиции исихастского подвижничества. Здесь стоит вспомнить, что подобное обращение однажды сыграло решающую роль в жизни всего

Православия – когда в Византии XVI века творческое осмысление исихастской практики Умного Делания привело к победе над ересью Варлаама и Акиндина, созданию богословия энергий и важному углублению православной догматики. Что же касается России, то в ней сфера подвига всегда окружена была особым авторитетом. Она составляла признанное и почитаемое ядро русской духовности, но в то же время ее положение и роль в жизни нации имели одно существенное отличие от Византии. Если исихастская традиция в Византии в периоды своего подъема питала развитие богословского и философского разума, служила формирующим началом культуры, то в России этого отнюдь не было. Традиция оставалась здесь феноменом народной или, как выражаются культурологи, низовой религиозности, и неотрывное от нее богословие энергий пребывало в забвении. Тем более не происходило дальнейшего раскрытия богословского и антропологического содержания исихазма, хотя в средневековой Византии это раскрытие, разумеется, было далеким от полноты. Познание и разум питались из западных источников, оставляя в небрежении свои собственные, – и так складывался столь пагубный для русской истории разрыв между Православием и культурой. И мы получаем отсюда еще вывод: современное продумывание исихастского опыта есть путь не только к необходимому обновлению православной антропологии, но также к преодолению давних внутренних конфликтов русской культуры. Вновь, как в эпоху исихастских споров, обращение к опыту аскезы может послужить ключом к возрождению православной мысли.

* * *

Сегодня поворот к исихазму – его углубленному исследованию, признанию его стержнем православной духовности – давно уже совершен православным богословием. При всей условности дат, первой вехой этого поворота можно считать знаменитый текст 1936 года епископа Василия (Кривошеина), бывшего тогда афонским монахом: «Аскетическое и богословское учение святителя Григория Паламы» (кстати, в том же 1936 году отец Георгий Флоровский

на богословском съезде в Афинах выдвинул установку неопатристического синтеза). Здесь и в других трудах владыки Василия, помимо богатого конкретного содержания, формируется важная общая позиция: православное умозрение есть опытное познание, в структуре которого нераздельно соединяются три главные составляющие: патристика, исихазм и паламитизм. Затем в трудах В. Н. Лосского дано было глубокое современное изложение паламитского богословия энергий, с новой оценкой его роли и места в Православии. Еще позднее отец Иоанн Мейендорф представил капитальную историческую и концептуальную реконструкцию византийского исихазма и богословия Паламы на общем фоне истории Церкви и христианского умозрения. Совместно с трудами отца Георгия Флоровского, все эти разработки, ныне уже классические, сложили фундамент нового этапа православного богословия, на котором исихастская традиция прочно вошла в ряд явлений первостепенного значения. Сегодня этот этап успешно продолжен работами православных ученых Греции и других стран. Однако изучение традиции пока двигалось, в основном, в русле привычной богословской и исторической проблематики. Внимание исследователей не концентрировалось на исихастской трактовке человека, и поворот к исихазму в их трудах еще не стал антропологическим поворотом.

Как ясно из всего сказанного, дальнейшее развитие необходимо ставит задачу систематической реконструкции исихастской антропологии. Но при всей органичности такой задачи, она требует от православной мысли новых путей. В первую очередь, возникает *проблема метода*. Чтобы постичь «умное художество» исихастов, мысль должна проникнуть в область мистико-аскетического опыта, суметь проследить его строение, найти язык и понятия для его описания и раскрыть его богословский и философский смысл. Но каким методом, в каком дискурсе все это можно осуществить? Исихастский опыт – опыт возведения всего человеческого существа к Богу, свершаемого благодатью через молитвенное Богообщение. Его главная часть – внутренний духовный процесс, для которого заведомо непригодна обычная научно-философская методология

описания опыта. Эта методология, разработанная позитивизмом, соответствует внешнему регистрирующему наблюдению, какое производится в экспериментальных науках, и давно замечалось, что для такого подхода вся область религиозного опыта – сфера субъективного произвола и голословных непроверяемых заявлений. Проявления этого опыта невоспроизводимы, их интерпретация внешним наблюдателем не совпадает с самосвидетельствами носителей опыта, а суть и природу опыта попросту нельзя выразить на позитивистском языке. На другом полюсе стоит речь самой аскезы, представленная в богатой литературе исихастской традиции и, в первую очередь, в «Добротолюбии». В отличие от позитивистской речи, она адекватна природе опыта, но это – внутренняя речь Традиции, во многом очень особая. Она принципиально ограничивает себя миром Традиции и специфическими целями подвига, мыслит себя как своего рода *путевые указания* для подвизающегося и потому выражается не на языке понятий, а на рабочем языке аскезы, в ее знаках, символах и рабочих терминах. В силу этого, она, как мы говорили, – *зашифрованная* антропология, и мы видим сейчас, что для ее расшифровки нужно создание некоторой третьей позиции описания опыта, промежуточной между чисто внешней позицией экспериментальной науки и чисто внутренней позицией самих аскетических первоисточников.

Аналогичная потребность в «третьей позиции», преодолевающей бинарную оппозицию чисто внешнего и чисто внутреннего, возникала во многих темах современной мысли и, как было найдено, в самой широкой гуманитарной сфере решением задачи служит позиция *диалогического*, или, в терминах М. М. Бахтина, *участного* сознания. В нашем случае она означает, что научное сознание, сохраняя свои определяющие черты и цели, вместе с тем должно быть причастным к описываемому опыту, должно в той или иной мере его разделять и на него откликаться, меняя собственные установки в зависимости от постигаемого содержания. Эта установка диалога отнюдь не противоречит установкам самой аскезы: традиция исихазма никогда не утверждала себя

закрытым эзотерическим знанием, но стремилась быть живым свидетельством и научением миру, как это в особенности проявлялось в русском исихазме и старчестве. Далее, если диалогическая, или участная, позиция делает возможным вхождение в мир духовного опыта, то для самого описания структур исихастского сознания оказывается наиболее адекватным язык *феноменологии* : как выясняется, многие из этих структур, и, прежде всего, входящая в Умное Делание дисциплина трезвения и внимания, родственны структурам сознания в феноменологическом интенциональном акте; а в целом исихастский опыт восхождения к обожению может быть охарактеризован как очень своеобразное обобщение интенционального акта, в котором аналогом интенционального объекта является инобытийная Божественная энергия, а интенция осуществляется не одним интеллектом, а всем человеческим существом.

В результате реконструкции аскетическая наука о человеке предстает как динамическая и энергийная антропология: она рассматривает существование человека в подвиге как практику или процесс строго направленной аутотрансформации, которую человек производит над совокупностью, или конфигурацией, всех своих энергий – духовных, душевных и телесных. Она изучает, классифицирует эти конфигурации и убеждается, что данный процесс представляет собой восхождение по знаменитой лестнице подвига: выстраивание серии специальных конфигураций, которые возникают только в подвиге и образуют последовательный восходящий ряд, как бы ступени лестницы. Лестница идет от начальной ступени – покаяния до финала – обожения, лежащего уже в горизонте Божественного бытия и определяемого отцами Церкви как соединение человека с Богом по энергии, но не по сущности. Важнейшими ступенями, известными еще с древности, служат борьба со страстями (невидимая брань), бесстрастие и исихия, давшая имя всей традиции, сведение ума в сердце, чистая молитва, перестающая нуждаться в темпоральной развертке, и созерцание Нетварного Света. В строении большинства ступеней основу образует сочетание двух факторов –

непрестанной молитвы и внимания (трезвения). Непрестанная молитва – движитель всей духовной практики, возводящая энергия и сила антропологического процесса; но очень рано в аскезе было открыто, что обретаемое в молитве легко может быть утрачено и нуждается в охране, страже, которую и осуществляет внимание. Сопряжение молитвы со вниманием в нерасторжимую двоицу, диаду, есть ключ Умного Делания, открывающий путь к высшим ступеням лестницы, на коих являются уже знаки преображающего приближения к обожению.

По своему типу, чертам возникающая исихастская модель человека глубоко отличается от привычных науке антропологических концепций; но именно эти отличия сегодня делают ее ценной и актуальной. Отличие первое и главное – в динамической онтологии модели. Аскеза рассматривает существование человека как стихию свободы, в которой, наряду с обычными стратегиями, можно избрать путь подвига, являющий собой подлинную онтологическую альтернативу: здесь разворачивается бытийная динамика обожения, ведущая к онтологической трансформации, претворению самого способа бытия человека (хотя эта свободная динамика энергийного восхождения – не детерминированный процесс, и как по воле, так и без воли человека она всегда может оборваться). В главном отличии уже заложены следующие. В полном согласии с догматикой Православия, стихия Богообщения мыслится в исихазме как энергийная икономия. Поэтому исихастская антропология – *энергийна* : она не рассуждает о составе человека, его сущностях и субстанциях, а практически работает с человеческими энергиями. Человек для нее – энергийное образование, совокупность разнородных импульсов, помыслов, волений, и она переустраивает эту совокупность неким уникальным, строго целенаправленным образом. Далее, исихастская антропология – *предельная* антропология, или же антропология предельного опыта: процесс, ведущий к изменению способа бытия человека, есть не просто антропологический, но мета-антропологический процесс, и в нем человек входит в область, где начинают меняться определяющие, конститутивные свойства, предикаты

человеческого существования. Эту область естественно называть *Антропологической Границей*, а опыт, отвечающий пребыванию в ней, – граничным, или предельным, опытом. И, наконец, стоит подчеркнуть *опытную природу* этой антропологии: она строится не на отвлеченных постулатах, а на данных практики, и хотя сохраняет связь с христианским вероучением и догматикой, но их понятия, как можно видеть на примере обожения, здесь также вбираются в опыт, обретают укорененность в опыте. Данная черта служит основой достоверности утверждений модели, хотя надо также учитывать, что утверждения мистико-аскетического опыта требуют особой методики истолкования.

Эта общая характеристика позволяет заметить, что исихастская антропология несет в себе мощный потенциал развития. Поскольку она рассматривает лишь процессы духовной практики, она не составляет еще целостной антропологической модели, однако открытый в ней энергийный предельный подход к человеку может быть естественно обобщен до такой модели. Многие из ее идей и понятий в сути своей не зависят от конкретного контекста аскетической практики, но имеют универсальный, общеантропологический смысл. Выявляя этот универсальный смысл, а затем обобщая и расширяя получаемый концептуальный фонд, мы строим фундамент нового антропологического подхода – энергийной предельной антропологии. Прежде всего, можно выделить главный принцип такой антропологии. Духовная практика – стратегия человека, в которой он определяется своим Богоустремлением, отношением к Богу как Инобытию. Здесь можно видеть выражение общей логики: определить любой предмет значит описать его очертания, его границу, и аналогично в философии всякое сущее получает свое определение от иного себе, конституируется своим отношением к Иному. Применяя этот аргумент к человеку, взятому в измерении энергии, бытия – действия, мы получаем общий принцип конституирующей роли *Антропологической Границы*. Духовная практика – одна из стратегий человека, вводящих в эту область; принцип же заключается в том, что полное

собрание подобных стратегий должно быть конституирующим для человека как такового: *определением человека может служить полное собрание стратегий Антропологической Границы.*

Таков первый шаг к общей модели человека. Очевидно, что основу модели должны составлять описание и анализ всех стратегий Границы. Это – междисциплинарная задача большого масштаба, однако не столь сложно выделить главные виды таких стратегий. Чтобы описать их, надо учесть, что граничные стратегии отличаются от обычных, не выводящих к Границе, прежде всего своей энергетикой. Достижение Границы предполагает некие особые энергетические механизмы, как это ярко видно в аскезе: собственными энергиями человека нельзя достичь того, к чему устремляется подвиг, – «превосхождения естества» и обожения. В восхождении к обожению, к онтологической границе человеческого существования совершающая сила принадлежит Божественной энергии, благодати, с которой человек лишь сообразует свои тварные энергии в синергии. По отношению к горизонту бытия человека Божественная энергия является внешней энергией – такой, что действует в этом горизонте, однако имеет свой исток вне, за пределами него; и именно действием этой «энергии Внеположного Истока» осуществляется достижение Антропологической Границы. Возникает необходимый вопрос: а только ли таким способом достигается Антропологическая Граница? Существуют ли иные энергетические механизмы, также выводящие к границе горизонта человеческого существования, к предельному опыту? Вопрос этот равно умозрительный и практический. Для ответа мы обращаемся к реальной антропологической ситуации – и здесь оказываемся в области самой актуальной проблематики.

Глубокие кризисные процессы в обществе и культуре, идущие уже много десятилетий, сегодня выдвинули на первый план новое измерение кризиса – антропологическое. Мы уже упоминали об антропологическом кризисе в современном мире, и сейчас время сказать, что суть этого кризиса – в мощном всплеске определенных форм предельного опыта человека.

Темы предельного опыта, границ человеческого существования сегодня в центре внимания не только философов и ученых, но и широкого массового сознания; однако, обсуждая их, говорят вовсе не об аскезе и обожении. Опыт, который в центре сегодняшних кризисных и катастрофических процессов, есть опыт патологии и трансгрессии, экстремальных психопрактик, псевдомистических сект, засасывающего погружения в виртуальную реальность, наркомании, психиатрических извращений, криминального поведения и, наконец, также терроризма. Весь этот огромный парк антропологических девиаций прочно относят к предельному опыту человека, связывая его с границей горизонта человеческого существования, с попытками ее достижения и преступания. Несомненно, такое отнесение обоснованно; но ясно, что сама граница человеческого существования здесь понимается иначе, нежели в духовной практике, – или точнее, здесь идет речь о достижении иной границы. В понятие границы здесь не вкладывается уже онтологического смысла, ее достижение не предполагается трансформацией способа бытия человека. И отсюда выступает кардинальный антропологический факт: граница горизонта человеческого существования – не только онтологическая граница, означающая разрыв двух планов бытия и энергийно-синергийно (благодатно) преодолеваемая в подвиге. Помимо этой границы, человеческое существование окаймляют также области, где граница остается в пределах наличного (тварного) бытия, являясь тем самым границей не онтологической, а онтической, то есть разграничивающей лишь сущее, а не бытие.

Как мы заметили выше, достижение Антропологической Границы должно обеспечиваться особыми энергийными механизмами; и по этому признаку удастся идентифицировать, что же за стратегии человека образуют его онтическую границу. Опыт подвига (впрочем, в полном согласии с научной логикой) говорит, что к Антропологической Границе может выводить действие внешней энергии, энергии Внеположного Истока. Внешним в подлинном онтологическом смысле является, по определению, Инобытие, и онтологически внешней энергией

является единственно лишь Божественная энергия. Но коль скоро в составе Антропологической Границы существует и граница онтическая, то априори возможны и такие энергии, исток которых является внешним для сферы человеческого существования не онтологически, а только онтически; и как благодать выводит человека к его онтологической Границе, так эти энергии были бы способны выводить к Границе онтической. Как обнаруживают психология и психоанализ, подобные энергии существуют, а их исток, хотя и внеположный для сферы человеческого существования, но остающийся в одном с нею онтологическом горизонте («Здесьшний Внеположный Исток»), – не что иное, как бессознательное. Действуя как внеположный (хотя не инобытийный) энергетический исток, бессознательное порождает обширный спектр антропологических стратегий, динамических стереотипов, образов поведения человека, носящих характер маний, фобий, неврозов, психозов и т. п. Именно эти стратегии, питаемые энергиями бессознательного, охватывают подавляющую часть вышеописанного «парка антропологических девиаций», проявлений антропологического кризиса.

Порождаясь Внеположным Истоком и выводя к Антропологической Границе, такие стратегии обладают известным структурным сходством с духовной практикой: в обоих случаях определяющим признаком служит подчинение и сообразование собственных энергий человека с движущей к Границе энергией Внеположного Истока. С другой стороны, однако, эти стратегии являются взаимно исключаящими по отношению к духовной практике: энергии человека могут всецело подчиняться энергиям либо Инобытийного, либо Здесьшнего Внеположного Истока, но не тем и другим сразу. Налицо, таким образом, несовместимость действия двух Внеположных Истоков: если человек содействует себе полем действия Божественной энергии, достигает прозрачности для нее, в нем не могут разыгрываться процессы, питаемые из бессознательного; равно как и обратно, процессы, индуцируемые из бессознательного, исключают восхождение по духовной лестнице. И отсюда явствует, что процессы,

индуцируемые из бессознательного, суть в точности те явления, которые в аскетике именуются страстями и, по святому Исааку Сирину, представляют собой «противоестественные устроения души», делающие невозможным Богообщение ²⁵⁷. В итоге концепции исихастской антропологии приводят к определенной интерпретации современных кризисных явлений: по природе своей эти явления совпадают со страстями, издревле известными в аскезе, однако в своем конкретном обличье они несравнимо разнообразней – а часто и опасней, губительней, извращенней тех страстей, с коими сталкивались древние подвижники. И мы можем констатировать, что сегодня сфера страстей человека чудовищно разрослась и усилилась; но древнее аскетическое искусство узнания и одоления страстей, будучи надлежаше развито, могло бы обрести новую ценность в современных условиях.

Напротив, еще одна (и уже последняя) область Антропологической Границы стала предметом внимания лишь в наше время. Наряду с действием Божественной энергии и энергий бессознательного существует еще один энергийный механизм, также выводящий человеческое существование к его границе. Этот механизм уже не может обеспечиваться энергиями какого-либо Внеположного Истока, поскольку таковой исток может быть, очевидно, либо Инобытийным, либо Здешним, и третьего не дано. Однако, как говорит современный опыт, существует сфера виртуальной реальности, и образующие ее явления также должны быть отнесены к Антропологической Границе, ибо все они обладают специфическим свойством недовоплощенности, неполной сформированности, отсутствия каких-либо существенных черт обычного, полноценного эмпирического явления. Иначе говоря, здесь принципом принадлежности Границе выступает *недостаток формостроительной энергии*. В итоге всего, у нас возникает общая картина – топка Антропологической Границы. Ее образуют три области, или ареала: ареал духовной практики, отвечающий онтологической Границе, а также отвечающие Границе онтической ареал бессознательного и ареал виртуальности.

Описав строение Антропологической Границы, мы получаем достаточную исходную базу для развития энергичной предельной антропологии. В орбиту этой антропологии естественно включаются характерные явления современности: если ареал виртуальности описывает все расширяющуюся ныне виртуальную сферу, то с областью бессознательного прямо или косвенно связано подавляющее большинство сегодняшних кризисных и катастрофических процессов. И мы убеждаемся, что древний аскетический подход к человеку таит возможности осмысления современного кризиса человека. Будучи же подходом практическим, он может внести свой вклад и в преодоление кризиса.

Другой, более общий, вывод заключается в созидаемом единстве современного разума. Мы видим, что христианская мысль может не изолировать себя от всего творческого движения мировой мысли, но черпать в нем язык и средства для своих целей – и тем просвещать это движение, находя в нем потенции, созвучные Благой Вести, и содействуя им. Именно так поступала мысль отцов Церкви, всегда остающаяся для Православия живым образцом.

АСПЕКТЫ ИНДИВИДУАЛЬНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

**Священник Андрей Лоргус. ДУША И ДУХ: ПРИРОДА
И БЫТИЕ**

Природа человека

Существует представление, что человеческую жизнь можно описать в некоторых онтологических уровнях. В антропологии имеется несколько подобных описаний, некоторые приобрели статус адекватного представления действительности. Так, человек видится состоящим из тех или иных сущностных реальностей. Таких описаний или схем, как правило, две: тримерия духа, души и тела и двумерия души и тела, хотя существуют и более сложные представления.

В самом простом представлении человек состоит из души и тела. Из двух природ: одна – телесно-вещественная, сотворенная Господом из праха земного; другая – духовная, или мысленная, происходящая от вдуновения Творца. Существуют материальный уровень, физический уровень (например, тело или плоть) и уровень духовный. В бытии человека можно выделить уровень чувственный, уровень интеллектуальный, духовный, наконец, уровень умный, а в то же время – уровень телесный, материальный. Примеров такому взгляду несколько: «Человек – сложное создание; составленный из души и тела, он, сообразно существу этих составляющих, не един по природе... Вот что такое человек: разумная душа, нуждающаяся в теле, которое соединено с нею как вспомогательное орудие»²⁵⁸. Другой пример: «Человек [есть] разум, соединенный с полезной [ему] и приличествующей плотью»²⁵⁹. А также «человеком... называется он по естеству: ни душа без тела, ни, напротив, тело без души, но то, что из соединения тела и души, сложенное в один образ»²⁶⁰.

Трехчастное представление, наиболее авторитетное, восходит прежде всего к Апостолу Павлу: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1Фес 5:23). Трехчастное учение наиболее распространено в православной антропологии. Им пользуются наибольшее число отцов и учителей Церкви. Понятно, что телесный уровень в этом представлении – тот же

самый: тело, материя; душевный уровень – это уровень тварных духовных сущностей, к которым могут быть отнесены ангельская природа и природа человеческой души. Духовная сущность – это некий духовный мир, в котором обитают души и ангелы. Но они там не одни, там есть энергия божественная, нетварная энергия, есть нетварные духи, а есть и тварные сущности – ангелы и бесы. Человек проявляет себя во всех этих уровнях, он со всеми этими уровнями связан онтологически и не может быть лишен ни одного из них, не может жить только в одном из этих уровней. Значит, в этих трех уровнях можно рассматривать человека. «Совершенный человек состоит из тела, души и духа»²⁶¹. «Человек состоит из тела, души и духа»²⁶². «Из трех [частей] человек... духа, души и тела»²⁶³, «ибо человек из сих трех имеет устройство; и свидетель [тому] Павел, призывающий на ефесян... благодать тела, души и духа»²⁶⁴.

Более детальные онтологические описания представляют преподобный Максим Исповедник и Михаил Псел (мы не рассматриваем более сложные и более современные схемы, как например, А. Позова и Б. П. Вышеславцева). Преподобный Максим видит в человеке четыре уровня, и каждому уровню соответствует определенная человеческая реальность, а именно: тело, чувства, душа и ум²⁶⁵. Михаил Псел видел в человеке пять уровней. Вот эти уровни: «Ум сродствен Богу (так же, как и у Максима Исповедника. – А. Л.), уму сродна логическая душа, логической душе сродна неразумная душа, неразумной душе – природа, природе – тело, а телу – материя»²⁶⁶.

Итак, очевидно, что древнецерковная антропология стояла на представлении природы человека как сложносоставной, хотя можно было бы указать на учение о простой природе человека, но это не входит в нашу задачу сегодня. Сложность человеческой природы понимается древнецерковной антропологией как соединение духовной и вещественной природ. Однако само соединение оказывается тайной.

Перечисленные подходы к проблеме состава человеческой сущности свидетельствуют об устойчивой тенденции в антропологии видеть человека сложным существом, имеющим

сложный состав. Следует отметить, что стремление представить этот состав через ту или иную схему – модель не является склонностью к формальному подходу, а отражает общий взгляд на человека как существо иерархическое по своему внутреннему естеству.

Если придерживаться богословского подхода, то модель «снисходит» от божественной простоты к плотской раздробленности и сложности; если, наоборот, строить схему от вещества к организму и личности, то модель будет усложняться по нарастанию информации. Но в любом случае это говорит о том, что существо человека располагается в вертикали между небом и землей или, лучше сказать, охватывая и земное и, отчасти, небесное.

Но наша тема – это душа и дух. Как Церковь, в лице своих отцов и учителей, представляет бытие в человеке духа и души?

Душа

Понятие «душа» является ключевым в православной антропологии. От того, как оно определяется, зависит решение многих важных тем нашей дисциплины. Так, в зависимости от понимания сущности души строится подход к вопросу о ее происхождении, вырабатывается определенный взгляд на проблему наследования греха и многие другие проблемы.

Отрицая аналогию между православным термином «душа» и научным «психика», мы должны прежде всего указать, что эти термины лежат в разных методологических плоскостях. Если психика, с точки зрения психологии, образуется путем конструирования новой реальности из эмпирики поведения (в широком смысле) человека и реже – из внутреннего опыта, то «душа» является богооткровенным знанием, не выводимым из опыта и из наблюдения. Учение о душе человека есть исходный факт для православной антропологии, как и понятия о творении человека и бессмертии души.

В то же время понятие «душа человека» охватывает как собственно психическую реальность (близкую психологическому пониманию), так и телесно-физиологическую, а также мистическую, что для научного сознания невозможно.

Разница в методологических подходах объясняется еще и тем, что человек не только наделен душой как частью своего естества, но и «стал... душой живою» (Быт 2:7). Человек, по православному учению, имеет бессмертную душу, с одной стороны, и является душой живою, с другой. Последнее есть такое свойство его бытия, которое позволяет утверждать, строить и познавать человека как подлинное единство, несмотря на видимый дуализм. Разделение человеческого естества на душу и тело вносит в православную антропологию не учение о творении человека, т. е. жизни, подлинного бытия, причем не только земного, но и по воскресении нашем в телах, а явление смерти как отделения души от тела. Именно смерть разделила первоначальное единство на душу и тело. Подлинная антропология, по нашему мнению, должна

основываться на становлении человека «душою живою» как на целостном бытии его.

Подобный подход диктуется особым вниманием к библейской антропологии, опирающейся на первые главы Книги Бытия. Однако он не единственный. Ветхозаветная антропология имеет длинную историю и отнюдь не прямую. Это хорошо видно из широкого спектра значений понятия «душа», встречающихся в Библии. Термин «душа» имеет в Библии несколько значений. Их недостаточно перечислить. В их внутренней сути и взаимосвязи раскрывается сложное целое – библейская антропология.

Во-первых, душа – это жизнь, в смысле «живой человек». Быть живым значит иметь душу, быть душой. И наоборот, «отдать» душу, «потерять» душу значит умереть.

Быт 35:18: «выходила из нее душа, ибо она умирала».

Этот пример по смыслу пересекается с «угрозой жизни» человека – «искать души» кого-нибудь значит, в Библии, преследовать с целью убийства.

Пс 39:15: «ищущие погибели душе моей!»

Поэтический и аллегорический язык Библии передает через такое понимание «души» целостное бытие человека, как живого существа.

Очень часты вариации на тему смерти в терминах отделения души от тела:

Иов 33:22: «И душа его приближается к могиле и жизнь его – к смерти».

Обратите внимание на то, что душа как бы «умирает», приближается к смерти, к могиле. Это вовсе не отрицает бессмертия души. Это аллегория. В это понимание термина «душа» включается все земное бытие человека. Оттого и «душа» фактически значит «жить», «быть живым».

Вот еще примеры:

Пс 21:21: «Избавь от меча душу мою».

Этот же смысл мы встречаем и в Новом Завете:

Мф 2:20: «умерли искавшие души Младенца».

Лк 12:20: «в сию ночь душу твою возьмут у тебя».

Среди этих толкований встречается очень важная для Евангелия тема жертвенности, выраженная теми же словами:

Мк 8:35: «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее».

То же Ин 12:25; 13:37; 15:13. Вдумаемся в эту антитезу. Если «положить», «потерять» и «погубить» душу означает действительно утратить душу как мистическую реальность, то антитеза превращается в абсурд – «если потеряешь, то найдешь». Но в Библии нет подобной игры словами. Указанные места можно понимать именно как смерть, т. е. там, где говорится «потерять», «положить душу свою», значит «пожертвовать своей жизнью». Иными словами, если пожертвуешь своей жизнью, то приобретешь Жизнь вечную в Царствии Небесном. «Приобрести душу свою», «сберечь ее» и значит приобрести Царство Христово. И вообще, «погибель души», «убиение души» чаще всего в Библии означает телесную смерть, разрыв души с телом.

Во-вторых, душа – это синоним человека как единицы общества. Здесь не менее широкое толкование. Чаще всего этот смысл передается в количественных числительных:

Быт 46:15: «Всех душ сынов его и дочерей его – тридцать три».

Чис 31:35: «всех душ тридцать две тысячи».

Подобный смысл понятия «душа» перешел из Библии во многие христианские народы. Так случилось и в России. Людей, особенно крепостных, т. е. рабов, считали «душами». В русской литературе часты примеры исчисления богатства помещиков количеством душ, составляющих их собственность: «Деревня такая-то в 100 душ крепостных». Вспомним, как Чичиков покупал «мертвые» души. Ведь он покупал людей, которых нет, которые умерли, о которых языком прошлого столетия можно было сказать: «мертвая душа». Здесь мы сталкиваемся с извращением смысла – душа мертва быть не может. А если подразумевается под душой человек, то тогда «мертвые души» будет значить «мертвецы», «покойники», но для Чичикова это было невозможно. Поэтому он и говорит о «душах».

В-третьих, душа – это душевная жизнь, душа в ее сущностном тварном смысле. Такое понимание встречается прежде всего там, где речь идет о смерти, т. е. об отделении души от тела. А там, где речь идет о жизни, там душа может означать и жизнь, и всего человека, и личность его.

Душа как отдельная сущность познается через смерть. И это объективный опыт человека. Горький плод познания зла. Где жизнь – там душа пронизывает все бытие человеческого естества, и увидеть ее в теле, отдельно от тела, независимо – невозможно. Но когда человек умер, тогда открывается страшная картина: бездушное тело и покинувшая его, хотя и невидимая, беспокойная душа.

Втор 10:12: «от всего сердца твоего и от всей души твоей».

Иов 2:6: «Он в руке твоей, только душу его сбереги». (Эти слова можно понимать двояко: во-первых, как сохранение жизни Иова, во-вторых, как собственно душу, к которой Господь запрещает прикасаться сатане.)

К такому пониманию следует отнести весь спектр психических состояний, выраженных в терминах, описывающих состояние души:

Быт 34:3: «прилепилась душа его к Дине» (т. е. ему понравилась Дина).

Быт 42:21: «страдание души его» и т. д.

Все эти примеры указывают, что любые состояния человека, которые мы современным языком назвали бы психическими, эмоциональными, интеллектуальными и др., есть состояния души.

Таким образом, библейская антропология различает всю сферу жизни души человека (которую психология изучает как психику) и саму душу как онтологическую сущность, тварную и бессмертную (чего ни одна психология не рассматривает вовсе, да и не может рассматривать).

В-четвертых, под душою понимается вообще всякая животная жизнь. Это значение не относится к антропологии, поскольку приложимо к жизни любого животного.

Быт 1:20: «да произведет вода пресмыкающихся, душу живую».

Иов 12:10: «В Его руке душа всего живущего».

Здесь значение термина «душа» человека смыкается со значением творения жизни. Есть некое креативное родство души человека и душ прочих тварей, не потому, что они схожи, а потому, что Творец включил в душу человека нечто сродное всем тварям. И хотя это «нечто» человек в себе может сознавать и проникать умом в тварный мир, прочие твари, имея это родство, не «разумны», им не открыт мир человека. Только человек вмещает в себе логосы тварного бытия в меру откровения Божиего. Только он есть микрокосм. Но об этом – в теме образа Божиего в человеке.

Следует также отметить, что в Новом Завете понятие «душа» в таком значении не встречается.

В-пятых, душа может означать дыхание как жизненно важный признак. В библейском понимании душа связана с дыханием, что следует из родственности слов «душа», «дух», «дыхание» как в древнееврейском, греческом, так и в русском языках. Это основано на следующем стихе:

Быт 2:7: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою».

Творение души человека совершено Богом через Свое дыхание. Если принять словосочетание «дыхание Бога» как встречающийся в Библии антропоморфизм, то слово «вдунул» надо понимать как «сотворил» особым образом, т. е. не руками, не «создал», а «сотворил». В различии этих предикатов кроется особый смысл библейской речи, но для нас важно, что человек «стал душею» через вдуновение. Позже мы увидим, какое развитие получила эта тема в святоотеческом богословии.

Связь души и дыхания имеет не один только библейский смысл, но и несколько антропологических. Во-первых, дыхание – это физическая основа речи. А речь является главным и достаточным, сугубо человеческим свойством разума души, ее интеллектуальной природы. Именно речь выделяет человека из всех прочих творений. Речь связывает человека и с Богом, и с ангельским миром. Значит, речь, передаваемая дыханием, есть божественный дар Духа, переданный Богом человеку через

вдуновение. Может быть, «вдунул» и значит «вразумил», «вложил слово».

Шестое значение связано с кровью. Библейской антропологии свойственно связывать душу и кровь. Это относится и к человеку, и к животному.

Быт 9:4: «Только плоти с душею ее, с кровию ее, не ешьте».

Лев 17:11: «Потому что душа тела в крови».

Лев 17:14: «Ибо душа всякого тела *есть* кровь его, она душа его».

Отсюда запрет вкушать кровь:

Лев 17:10 и 17:12: «ни одна душа из вас не должна есть крови».

Такова библейская традиция. Мы не найдем ее в святоотеческом богословии. Более того, у святителя Григория Богослова находим:

«Душа, не естество истребительного огня, не естество воздуха, не кровавый поток, пробегающий по телу, не гармония составных частей тела» ²⁶⁷ .

Эта традиция широко распространена в различных культах, оккультных действиях, в магии, колдовстве и народном сознании. До сих пор в народном сознании живет и действует вера в магическую силу крови. Кровь используется как клятва, как «братание». В среде так называемого образованного народа (и даже, увы, крещеных людей) устойчиво практикуется подливание менструальной крови мужчинам как средство их «приворота» к женщине, чья кровь взята для этого ²⁶⁸ . Свидетельствую как пастырь, что это совершается современными молодыми женщинами.

Конечно, кровь имеет жизненно важное значение в существе человека, она переносит кислород и множество других веществ, что может быстро и резко изменить его нейрофизиологическое состояние и повлиять на его психику. Но прямая связь между кровью и душою в православной антропологии не прослеживается.

Сущность души

Душа есть сущность тварная, в отличие от тела «вдунутая» дыханием Творца. Сущность души иного рода, чем все остальное. Во всем космосе творения нет другой такой сущности, как душа. Она уникальна. «Душа, – пишет епископ Немезий Эмесский, – не тело и не свойство... она есть бестелесная сущность» ²⁶⁹. А также: «Душа есть сама по себе субстанция совершенно нематериальная» ²⁷⁰. «Душа... имеет жизнь не только как энергию, но и как сущность, ибо живет сама по себе» ²⁷¹. «Душа есть сущность мысленная [разумная], бестелесная, бессмертная...» ²⁷². «Душа есть сущность сотворенная, сущность живая, разумная» ²⁷³.

Уже в самых первых определениях сущности души утверждается ее нематериальность (Ориген). И это почти бесспорно. Однако нематериальность следует отличать от телесности или бестелесности души, но об этом чуть позже.

Сущностность души означает утверждение нескольких категорий человеческого бытия – душа живет самостоятельно, т. е. может жить независимо от тела, душа иного происхождения, чем тело, душа бессмертна по творению.

Душа также понимается и как подвижность, дыхание согласно библейскому стиху (Быт 2:7), как мы видели прежде. Теперь посмотрим развитие этой темы у святых отцов: «Душа есть Божие дыхание» ²⁷⁴. В другом месте этот отец называл душу «истечением, струей Божества» ²⁷⁵. А Тертулиан писал: «Душа – дыхание Божие» ²⁷⁶. «Сама душа не есть некая часть сущности Божией; но тем вдохновением обозначается ее природа, т. к. разумная душа есть дух» ²⁷⁷. «Душу же, которую мы называем «духом» (pneuma), – и притом чрез уста выдыхаемым воображаемым [вар.: несуществующим. – Прим. пер.] духом, – которую именуем также «дыханием» (asthma), имеет всякий человек» ²⁷⁸.

Отголосок такого же понимания встречаем у святителя Ириния Лионского : «Иное есть дыхание жизни, делающее человека психическим, и иное есть дух животворящий,

делающий человека духовным» ²⁷⁹ . И у святителя Григория Паламы: «Душа есть *струя* [курсив мой. – А. Л.] бесконечного света Божества...» ²⁸⁰

Таким образом, сравнение души с дыханием раскрывает, во-первых, происхождение, «вдуновение» и, во-вторых, ее духовную сущность, легкоподвижную и текучую, хотя между собственно духом и душой есть принципиальные различия.

О простоте души не столь много свидетельств: «Мы говорим, что душа проста, разумна [*вар.:* словесна] и бессмертна...» ²⁸¹ Простота означает несложность: «Душа, будучи простой, а не сложенной из разных частей... вследствие того нетленна и бессмертна...» – так учит преподобный Максим Исповедник ²⁸² .

Но большинство святых отцов все же придерживаются взглядов о сложности, многочастности души. И даже сам преподобный Максим при простоте естества души допускал в ее составе различные силы: «Ибо душа, говорил он (Ареопагит. – А. Л.), состоит вообще из силы разумной и силы жизненной» ²⁸³ . «Ибо, поскольку мы составлены из души и тела, не из одного только тела, но и из души, которая многочисленна...» ²⁸⁴

«Душа каждого человека является и жизнью одушевленного его тела, и, как относящаяся к другому, имеет возможность оживотворять другого, то есть именно оживотворяемое его тело. Но она имеет жизнь не только как энергию, но и как сущность, ибо живет сама по себе. Видно, что она имеет разумную и духовную жизнь, явно отличную от жизни тела...» – так пишет святитель Григорий Палама ²⁸⁵ .

Душа, стало быть, это и жизнь, сущность, имеющая бытие; это и жизнь тела, или жизнь, как таковая; это и жизнь в явлениях. Другими словами, душа есть эмпирика действий души, душевная жизнь; и душа есть сущность для себя и для Бога, объективно существующая во вселенной, в силу того, что Сам Творец ввел во вселенную подобную Себе тварную сущность, душу, равную ангелам и побеждающую демонов по своему изволению.

Как же в целом понималась душа? Во-первых, как тварная сущность, субстанция со своими свойствами; во-вторых, как

дыхание по своему происхождению; в-третьих, как сложное единство способностей, сил и даже частей.

Дух человека

Если состав человека определен из тела и души общим мнением, то вхождение в этот состав духа спорно. До сих пор обсуждается вопрос: состоит ли человек из души и тела или из духа, души и тела? И хотя этот вопрос мы считаем не самым главным, обратиться к нему придется.

Итак, является ли дух человека частью его природы или нет – спорный вопрос, но однозначно верно то, что в жизни человека дух составляет центр его духовной жизни. Однако сам термин «дух» понимается достаточно широко: «Многое зовется духами. Ибо и ангел ведь зовется духом; душа наша зовется духом, и этот веющий ветер... и великая добродетель... и порочное деяние... и сопротивник-демон зовется духом» ²⁸⁶. «Дух есть тонкое, невещественное и не имеющее образа исходящее бытие... В Писании же о духе говорится четверояким образом: Дух Святой, дух – ангел, дух – душа и дух – ветер. Иногда и ум зовется духом» ²⁸⁷. «Дух понимают многозначно: [Сам] Дух Святой разумеется [здесь], и силы Духа Святого суть духи. И ангел – дух... и демон – дух, и душа – дух. Бывает, что и ум духом зовется. И ветер – дух, и воздух – дух» ²⁸⁸.

Очевидно, что для антропологии пригодны не все перечисленные отцами значения, но только те, которые имеют отношение к человеку. Среди них, как мы увидим далее, дух – добродетель, дух – ангел, дух-демон, дух – душа, дух – сила, дух – ум.

В Ветхом Завете часто используется термин «дух», причем подразумевается «дух жизни», т. е. дух, исходящий в акте творения от Бога, который не есть дух Божий, но благодать Духа. Этот дух есть в каждом отдельном бытии, он является источником этого бытия, иными словами – дух жизни.

Быт 6:17: «всякую плоть, в которой есть дух жизни».

Чис 16:22: «Боже духов всякой плоти».

Прем 15:11: «вдохнувшего в него дух жизни».

Впрочем, чаще всего такие значения встречаются в Пятикнижии.

Собственно антропологическим понятием является дух как понятие «дух человека». Такое понятие может быть отнесено к конкретному человеку (например, «дух Илии») или к человеку вообще.

Быт 35:29: «И испустил Исаак дух и умер».

Быт 41:8: «Утром смутился дух его».

1Кор 2:11: «Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?»

Дух есть источник и совершитель в человеке многообразных духовных явлений. Часто дух отождествляется с самой психической жизнью. Так понимается дух в Библии.

Многообразны психические состояния человека. Среди них есть собственные и привнесенные, радостные и печальные, активные и пассивные, – все они именуются духами. Такова одна из традиций Священного Писания. Встречаются такие словосочетания, как «дух истины», «дух премудрости», «дух ревности» и т. д. Характерно, что в этом случае «дух» является своеобразным носителем того или иного качества души человека.

Исх 28:3: «И скажи всем мудрым сердцем, которых Я исполнил духа премудрости [имышления]».

Иез 11:19: «и дух новый вложу в них».

Дух есть единичное качество, которое можно человеку приобрести, утратить, обновить. Человек может испытывать влияние самых разных духов. Но всегда ли в этом значении под термином «дух» можно понимать некоторую сущность? Или, может быть, это метафора?

Следует обратить внимание на некоторые оттенки в этом значении. Дух, «собственный» дух человека, может претерпевать изменения, страдать, смущаться, падать и т. д. Этот оттенок можно назвать *состоянием духа*. Дух также может быть подан, т. е. прийти к человеку извне: «дух новый», «дух гнева», «дух лжи», «дух премудрости». Здесь дух есть действие внешних духовных сил. Эти духи-силы входят в душу человека, во «внутреннего человека». Вероятно, эти чувства осознавались как нечто несвойственное личности, как новое, внеличное, как действие благодати или демона.

Итак, дух-действие есть действование Духа Божия (или в противоположном смысле – дух дьявола), как это видно из следующего примера:

Ис 11:2: «и почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух света и крепости, дух ведения и благочестия».

Дух Божий проявляется в многообразных действиях, благодатных духовных дарованиях, которые есть нетварные духи, энергии.

В отличие от нетварных, есть духи тварные, т. е. души, ангелы и бесы (демоны). Эти онтологические характеристики следует иметь в виду и когда мы читаем Библию, и когда разбираем святоотеческие тексты.

В этом смысле влияние на человека духов тварных и духов нетварных отличается. Ангелы и демоны не имеют власти войти в душу человека и властвовать над ней без воли Божией. Эти тварные духовные сущности могут влиять на человека, но не властвовать над ним. Духи нетварные, т. е. духи-энергии, могут входить в душу, и человек испытывает их непосредственно как «свои» ощущения. Только условно можно понимать слова «дух лжи вошел во уста их» или «дух новый вложу в них». «Вошел» и «вложил» – не прямые предикаты психических состояний, но косвенные и потому условные. Их можно понимать как «стал» (вошел) и «сделал» (вложил).

Тварные духи, если попускает Господь им, входят в душу человека (могут войти и в тело) как получающие власть распоряжаться. Ангел или демон – существа, имеющие волю и разум и потому действующие в человеке со своей целью, исполняют волю Божию или дьявола. Оттого и действия их человек испытывает как насилие над собой.

Иез 1:20: «Куда дух хотел идти, туда шли и они».

Иез 3:14: «И дух поднял меня».

Мк 1:23: «человек, одержимый духом нечистым».

Мк 1:26: «Тогда дух нечистый... вышел из него».

Власть «нечистого духа» над человеком не всеобъемлюща, но подчинена Господу. А Господь может дать эту власть и человеку над демоном. Но демон, дух нечистый, пользуется властью либо над одной частью души или над одним членом

тела, либо над всей душой. Однако полной власти над бессмертной душой не имеет. Он может мучить человека, но участью его души не распоряжается. И только сам человек может отдать свою волю либо Богу, либо дьяволу.

Само слово и речь есть главные свидетельства духовной жизни, но как во всей жизни, так и в речи человек может оказаться бездуховен, а слово его станет ложным и лживым. Грех разорвал некогда, в первородном преступлении, живую связь человека с Богом. С тех пор дух может покидать человека, и человек становится не властен над ним.

Еккл 8:8: «Человек не властен над духом, чтобы удержать дух».

Это же читаем у преподобного Иоанна Лествичника: «Невозможно связать духа: но где Творец духа, там все покорствуется Ему» ²⁸⁹.

Конечно, следует четко отделять понятия дух человека, Дух Божий. Дух Божий животворит человека, прежде всего в смысле оживления души. Этот смысл понятен всякому, кто пережил уныние или депрессию.

Плач 1:16: «плачу я... ибо далеко от меня утешитель, который оживил бы душу мою».

Преображение души, преобразование – как новые силы, как новые желания, радость, любовь, как сила ума и сердца. Вот лишь некоторые плоды животворящего духа. Так говорит Господь:

Ин 6:63: «Дух животворит».

Так же свидетельствует Апостол Павел:

1Кор 15:45: «дух животворящий».

Дух может являться там, в душе, куда направит его Господь, – в уме, в сердце, в воле и даже в теле: «Духовная сладость, переходящая от ума на тело... тело преобразует, делая его духовным» ²⁹⁰. Но чаще всего мы замечаем веяние духа в себе как радость, легкость, как свободу.

Притч 20:27: «Светильник Господень – дух человека, испытывающий все глубины сердца».

Первые действия духа не осознаются умом, но очевидны сердцу. Именно чувства (или эмоции, хотя это разные вещи)

первыми заявляют человеческому «Я» о глубокой перемене в душе, о приходе (возврате) духа. «Осуществляется и выражается воздействие “духа” на психическую жизнь человека собственно в сфере эмоциональной, в области сердца» ²⁹¹ .

Если присутствие духа – это радость, «духовная сладость», то его отсутствие – это уныние, тоска, другие духовные болезни. Но самое страшное – это богооставленность. Причина богооставленности – конечно, грех человека, как первородный, так и личный. «Дух, себе оставленный, не мог уже быть властителем души и тела, но был увлечен и сам, завладев ими. Над человеком возобладала душевность, а через душевность – телесность, и стал он душевен и плотян. Дух хоть тот же, но без власти. Дух зазнался и засвоевольничал. За это потерял власть» ²⁹² . А также: «Как скоро люди изменились, отняли у них Дух, и они отвержены; но кающихся Он снова примет и, дав им свет, опять наречет сынами Божиими, даровав им вначале эту благодать»; «мы спасаемся, как сотелесники Слова» ²⁹³ .

Дух иначе именуется благодатью Божиею или действованием (энергией) Духа. Благодать есть духовное дарование; оно не бывает вне конкретной душевной силы или явления. Благодать познается в том виде, в котором реализуется деятельность души. Но в сверхчувственном созерцании благодать познается как свет, радость, сердечное тепло. «Свет уже во тьме светит... И в сердцах наших, и в уме нашем... Глаголет, действует, живет, животворит...» ²⁹⁴ «Святой Дух, сочувствуя нашей немощи, посещает нас, даже если мы нечисты» ²⁹⁵ . «Благодать Святого Духа сочетавает душу саму с собой божественною своею силою и животворит ее, как бы душа души, многия и разные помышления ее и пожелания сводя к единой воле Божией, в чем и состоит истинная ее жизнь» ²⁹⁶ .

Пользуясь метафорой преподобного Симеона Нового Богослова, можно сказать, что дух человека – это «как бы душа души». Думается, что это лучшее определение того, что такое дух в отличие от души.

Не только творчество внешнее, но еще более творчество внутреннее – собственно духовная жизнь. Она сосредоточена в

области духовного совершенства, возле «образа и подобия». И проявляется как ум, любовь, воля, совесть, вера.

Дух (по отношению к человеку) есть ум, сила, любовь. Ум есть дух. Сила есть дух. Любовь есть дух. Но дух есть все это в единстве, или, вернее, дух есть то (из этих трех), на что дух светит, та сила души, которой он посылается Богом. Дух преломляется в душе в тех силах, в тех свойствах, в которых он является, в которых обнаруживается энергия действия. Но главное преображающее дело духовной жизни – личность, ее формирование, зрелость, утверждение. «Дело же Святого Духа относится к человеческим личностям, обращается к каждой из них в отдельности» ²⁹⁷.

Всякое духовное действие есть энергия духа, его проявление, его воплощение. Личность человека нуждается в укреплении своей подлинности, своей самобытности. И это дает человеку дух, ибо только тот, кто достигает «внутреннее» человека, может подать ему помощь. А внутреннее человека – это душа, и знает ее только дух:

1Кор 2:11: «Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?»

Жизнь духа, конечно, многообразна, но нам она открывается чаще всего в области чувств, т. е. сердца, совести и чувств (эмоций). И это обыденное понимание духа. Должно отметить, что это только первое обнаружение духа. Дух обнаруживает себя в уме и сознании, но это происходит позже, чем в сердце и совести. Такая эмоциональная первичная реакция доказывает тот кардинальный факт, что бессловесные и неумозрительные содержания быстрее и непосредственнее проникают в душу. (Это, кстати, объясняет и то, что чувственные помыслы почти беспрепятственно проникают в сердце.) Православное же понимание действий божественной благодати, Духа Божия, раскрывается многообразнее и величественнее: это и гнозис, и совесть, и сознание (и то и другое есть плоды духа; «совесть» и «сознание» близки и по этимологии терминов: «со-весть» значит «советоваться с самим собой», или «со-ведать», т. е. «со-знавать» – «сознание»; и в греческом языке эти два понятия происходят от одного термина – σύνεσις, что

одновременно может означать и совесть, и сознание), а также любовь и творчество!

Таким представляется понятие «душа» и «дух» в Священном Писании: здесь не только основные, антропологические, значения, но и второстепенные, метафорические и переносные. Можно уверенно говорить, что святоотеческая антропология в основном и главном продолжает библейскую традицию. Однако учение о человеке становится более духовно-душевым, все основные узлы антропологии переносятся внутрь человека. Потому и учение о душе разрастается вширь и вглубь. Душе и духу уделяется гораздо более внимания. Сама душа понимается как сложное царство, как «град внутреннего человека». Если человек Пятикнижия представляет себя как «душу живую», свой внутренний мир – как сердце, то человек новозаветной эпохи говорит о силах души, о взаимодействии души и ума, о душе и духе, о совести, воле, а в последние времена – о сознании и личности. Современная антропология вынуждена работать в терминах и понятиях, которые должны быть соотнесены с научным, философским, биологическим и социальным сознанием.

«Дух» и «душа» в святоотеческом богословии

Вопрос о составе человеческого существа до сих пор не решен однозначно. Каков состав человека? Состоит ли человек из трех сущностных частей или из двух?

Первая схема (как мы это уже видели) восходит к святому Апостолу Павлу, который пишет в Первом послании к Солунянам (Фессалоникийцам):

1Фес 5:23: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока».

Эта традиция воспринята большинством православных богословов.

Вторая схема, хотя и поддерживается меньшинством, остается весьма актуальной. Человек состоит из души и тела. Это согласуется с библейской антропологией. В «шестоднев» (Быт 2:7) говорится о двух этапах творения человека: первый – «создал Господь Бог человека из праха земного», второй – «и вдунул в лице его дыхание жизни». Логика повествования подсказывает именно двухчастную схему. Более того, о «духе» как особой сущности в человеке здесь не говорится.

Итак, есть две традиции: триадологическая и диадологическая, или трихотомическая и дихотомическая. И у той, и у другой достаточно авторитетные как защитники и продолжатели, так и оппоненты. Но спора как такового никогда не было, потому что и та, и другая традиции уживались с общим взглядом на человека, а именно: человек сотворен из души и тела, но имеет также и дух. Более того, обе традиции не противоречивы, ибо исходят из разных методологических схем. Триадологическая исходит из схемы, где дух есть действующая, реальная сила. Диадологическая схема исходит из онтологии и утверждает только то, что Творец создал человека из двух природ. «Что есть человек, если не из души и тела состоящее разумное животное?»²⁹⁸ «Сотворил [Бог] человека из бессмертной души и тела»²⁹⁹. «Человеком... называется он по естеству: ни душа без тела, ни, напротив, тело без души, но то,

что из соединения тела и души сложилось в единый образ»³⁰⁰. «Так как человек из двух частей, из души и тела, то и очищение двоякое»³⁰¹. «Не натрое делит человека Божественное Писание, но говорит, что животное это состоит из души и тела». Последнее высказывание отца относится, по-видимому, скорее к книгам Ветхого Завета, в которых чаще всего говорится о двух частях природы человека. В Новом Завете, точнее, в Посланиях Апостола Павла, трехчастное учение получает первенство.

Трихотомическое учение наиболее часто встречается в трудах отцов Церкви: «Совершенный человек состоит из тела, души и духа»³⁰². «Человек состоит из тела, души и духа»³⁰³. «Человек из сих трех имеет устройство, и свидетель [тому] Павел, призывающий на ефесян благодать тела, души и духа»³⁰⁴.

Следует обратить внимание, что о двусоставности говорится и «состоит», и «сотворен», тогда как о трехсоставности – только «состоит». Это можно интерпретировать как косвенное указание на то, что о «духе человека» как о сотворенном говорить некорректно.

Однако в Священном Писании не встречается термин «сотворенный дух», но есть «образованный» в смысле «сотворенный»: «Господь, распростерший небо, основавший землю и образовавший дух человека внутри него» (Зах 12:1). В другом месте мы встречаем «рождение» духа человека, но не «творение»: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин 3:6).

Сказанное только усиливает то понимание триадологических схем, при котором понятие «дух» относится не к сотворенной природе, но к дару Божию, превосходящему природу. При этом дух оказывается совершенным по сравнению с природой (падшей) и может быть как вообще превосходящий ее, а может быть целью совершенствования человека: «Душа есть нечто среднее между немощною плотию и добрым духом»³⁰⁵. «Дух, себе оставленный, не мог уже быть властителем души и тела, но был увлечен и сам, завладев ими»³⁰⁶.

Из приведенных примеров видно, что обе точки зрения достаточно веско аргументированы и представлены весьма

авторитетно. У нас нет на сегодня ни богословской, ни иной необходимости сводить эти точки зрения к одной или, приняв одну, опровергать другую. И смешивать их нельзя. Выход, видимо, может быть в том, как уже было сказано, чтобы в онтологическом подходе различать две природы человека, сотворенные Господом, а в конкретно антропологическом – три онтологических уровня.

Это легче понять, если внимательнее рассмотреть, что понимается под «душой» и «духом» в трехчастных схемах.

В библейской антропологии душа человека часто именуется «духом». Это понятно, если помнить, что душа «стала» собою от Духа, от «дуновения». По своему предельному категориальному определению душа есть дух.

Именно в этом ключе следует понимать, по-видимому, святителя Иоанна Златоуста: «В людях же нет никакого различия между духом и душой: но эти два названия обозначают одно и то же, как тело и плоть» ³⁰⁷.

Как мы уже видели, «душа» и «дух» часто – просто синонимы. Причем это распространяется как на сущность души, так и на состояния души, которые суть психические состояния. Так, например, «уныние» как состояние души именуется «духом уныния»: «стесненная душа и унылый дух взывает к

Тебе» (Вар 3:1). Так же следует понимать и «дух разумения», «дух лжи», «дух ревности» и т. п. Таким образом, сходство понятий «душа» и «дух» можно понимать как природное сходство, а также как метафорическую синонимию.

Различия между этими двумя понятиями разнообразны и основаны, во-первых, на различии свойств, их действований, во-вторых, на владении душой и не владении духом и, в-третьих, на следствиях их действий. «Иное есть дыхание жизни, делающее человека психическим, и иное есть дух животворящий, делающий человека духовным» ³⁰⁸.

Когда совершенный человек, подвижник и молитвенник, сподобляется духовных созерцаний, тогда обычные психические движения останавливаются, тогда действует дух: «Человек видит тогда [в боговидении. – А. Л.] духом, а не умом и не

телом, каким-то сверхприродным знанием – единением – духовным чувством, умным чувством» ³⁰⁹ .

Иерархия, в которой дух есть дар высших способностей в человеке, а душа по отношению к духу – это животные и чувственные способности, устанавливается не только как нравственная категория, но и как бытийный порядок. Душа – это ум, сердце, совесть, сознание, а дух – созерцание, ведение, любовь./ Как бы ни распределялись свойства или силы души, т. е. то, что в психологии называется функциями психики, по уровням совершенства, все равно богатство и благодатность духовной жизни нельзя свести к душе и ее проявлениям. Дух свидетельствует о себе. Причем духовное в человеке всегда выше, «не свое», благодатное. Об этом свидетельствует святитель Ириней Лионский: «Душа же и дух могут быть частью человека... совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию» ³¹⁰ .

Дух может рассматриваться как часть человека, но только в бытии. Человек «получает» дух свой от «Духа Отца». Это главная мысль святоотеческого богословия.

Однако внутренняя жизнь человеческого духа сложна и таинственна. Мы учим, что дух есть причина многих движений души, многих событий в ее жизни, но наблюдать этого со стороны не можем. Как уже говорилось, дух сам о себе свидетельствует. Одно из ярких и убедительных свидетельств духа есть речь человека. «В человеке есть ум, слово и дух; и ни ум не бывает без слова, ни слово без духа, но всегда суть и друг в друге, и сами по себе. Ум говорит посредством слова, и слово проявляется посредством духа» ³¹¹ .

Основные различия понятий «душа» и «дух»

Одно из главных отличий действия духа от действий души в том и состоит, что душа неотделима от человека, от его личности ни в этой жизни, ни в загробной. Пока человек жив, душа не отделяется от тела, а дух может и покинуть человека, хотя бы на время. Бездуховность человека есть тяжкая болезнь, но тем не менее это возможно и даже часто встречается. Дух человека, таким образом, не принадлежит человеку онтологически. Человек пользуется плодами духа, но не владеет им. Дух не входит в его свободу. Чтобы пользоваться плодами духа, человек должен употребить усилия, стяжать благодать.

Мы должны констатировать наличие чрезвычайно сложной догматической проблемы. Она заключается в неоднозначности святоотеческого богословия в вопросе о душе и духе. Но попытаемся все же сформулировать нечто определенное. Вот некоторые выводы:

1. *Душа* есть суверен, субъект личного бытия. Она первенствует в человеке. *Дух* есть действие, энергия, дар, качество и не принадлежит человеку, человек не властен над духом.

2. *Душа* всегда одна и та же в человеке; она не отнимается при жизни, даруется нам после смерти. *Дух* приходит и уходит, один дух сменяет другой. Он может быть отнят, что не означает физической смерти.

3. Наконец, *душа* есть духовное тело, сущность; *дух* есть энергия, действие, качество (в отличие от духов тварных сущностей).

Александр Шишков. ВОПРОС О СОЕДИНЕНИИ ДУШИ С ТЕЛОМ В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ МЫСЛИ

Если мы зададимся целью сформулировать, говоря школьным языком, «основной вопрос» антропологии, то вслед за почти автоматически приходящим в подобном случае на ум вопросом: «Что есть человек?» – необходимо возникнет и другой – не столь очевидный, но в контексте как античной, так и средневековой мысли ничуть не менее важный: «Как человек возможен?» Отвечая на первый из поставленных вопросов, воспользуемся словами Аврелия Августина, определявшего человека как единство души и тела: «Человек не есть только тело или только душа, но состоит из души и тела» (De civ. Dei XIII, 24). Данное положение, при всей своей очевидности, с неизбежностью порождает проблему того, как возможно соединение в единое целое не просто различных, но буквально во всем противоположных друг другу начал: разумной, нетленной, простой души и самого по себе не обладающего разумом, смертного и сложного (т. е. слагаемого из всех четырех элементов) тела. Действительно, сам же Августин формулирует эту проблему со всей отчетливостью: «Тот способ, каким души соединяются с телами и становятся живыми существами, в полном смысле слова удивителен и решительно непонятен для человека: а между тем это и есть человек» (De civ. Dei XXI, 10).

Мы знаем, однако, что указанное соединение каким-то образом все-таки происходит, причем взаимоотношение в человеке духовного и телесного начал весьма сложно проиллюстрировать, используя известную аналогию с положением узника в темнице: ведь душа не просто соединяется с телом, но еще и движет им, а также получает при посредстве его органов чувств сведения об окружающем вещественном мире. «Когда спрашивается, откуда душа, – пишет Августин. – т. е. из какой своего рода материи Бог произвел дыхание, которое называется душою, не должно при

этом представлять себе ничего телесного. Ибо как Бог превосходит всю тварь, так и душа достоинством своей природы превосходит всю телесную тварь. Однако ж, она управляет телом...» (De Gen. ad lit. VII, 25). В связи со всем вышесказанным наш вопрос: «Как возможен человек?» – может быть переформулирован в следующий: «Как возможно соединение души с телом?»

Один из вариантов решения обозначенной проблемы может исходить из предположения, что душа и тело не являются противоположностями всецело и абсолютно, т. е. либо в душе существует нечто, родственное телесности, – «телесный дух», либо тело человека, не будучи однородным, распадается на составляющие, и природа одного из них родственна духовной природе, благодаря чему эта составляющая выступает как своеобразное «духовное тело». Так, профессор Парижского университета Филипп Канцлер (XIII век) утверждал, что полной противоположностью телу служит лишь разумная душа и что она способна соединяться с телом при посредстве души вегетативной и души сенситивной, поскольку те одновременно обладают свойствами как первой, так и второго: сенситивная душа, например, проста и бестелесна, подобно душе разумной, и тленна, подобно телу. Сходная концепция обнаруживается в том же веке и у спиритуала Петра Иоанна Оливи (1248/49–1298), согласно которому разумная часть души – как высшая, активная и отделимая от тела – не может быть его непосредственной формой, но соединяется с телом лишь через вегетативную и сенситивную части, оформляющие тело напрямую.

Однако уже с позднеантичных времен гораздо более популярным следует признать случай с вынужденным умножением в человеке принадлежащих ему тел. В том, что человеческая душа обладает, наряду с плотским, еще и неким «лучевидным», или «эфирным», телом, почти лишенным материальности и потому близким по природе своей бестелесности, были уверены и Гален (ок. 130–ок. 200), и Плотин (ок. 204/205–269/270), да и вообще практически все неоплатоники (Порфирий, Ямвлих, Фотий, Дамаский, Синезий и

др.). Прокл (ок. 410–485) ставит его в один ряд с пневматическим и вегетативным телами человека (Piat, *theol.* III 18, 24–19, 3). Наиболее же подробным образом учение об этом нетленном «лучезарном» теле, занимающем промежуточное положение между разумной душой и смертным материальным телом и являющимся связующим звеном между ними, было сформулировано в трудах александрийских неоплатоников: Сириана, его ученика Гермия Александрийского и, в особенности, в «Комментарии к Пифагорейским

Золотым стихам» ученика Плутарха Афинского Гиерокла Александрийского (ок. 390 – пер. пол. V века). «Разумная сущность, – указывает Гиерокл, – создана Творцом связанной с телом, так что она не есть тело, но и не существует без тела. Она бестелесна, но вся ее форма находит завершение в теле» (In Aur. Pyth. Carm. XXVI). Отталкиваясь от знаменитого образа из платоновского «Федра» (247b), Гиерокл называет это посредствующее тело «тонкой колесницей» (ὀχήρις) разумной души (выступающей, таким образом, в роли ее «возничего») и указывает, что последняя связана с материальным телом в той мере, в какой она неотделима от своего необходимого носителя – тела лучезарного.

Но описанный выше вариант решения вопроса не мог быть признан всецело удовлетворительным вследствие значительного снижения в нем остроты проблематики: как уже было отмечено, соединение души с телом происходит здесь лишь при обязательном условии ликвидации онтологической пропасти между их природами; душа и тело в данном случае фактически не противоплагаются друг другу изначально. Попытка более добросовестного рассмотрения должна предполагать не устранение указанной пропасти, но заполнение ее «чем-то третьим» (*tertium quid*), что, не являясь ни душой, ни телом, обладало бы свойствами и того, и другого, связуя тем самым две противоположности. Но чем может быть это «нечто третье»?

Обратим внимание на то, что учение Филиппа Канцлера о промежуточной роли вегетативной и сенситивной душ излагается им в контексте доктрины о *calor elementaris*,

являющейся развитием аристотелевского представления о πνεύμα (spiritus), жизненном тепле, «чья природа подобна природе звезд» (De gen. anim. II, 3, 736b, 29 ff); а также на то, что посредствующее тело неоплатоников называется ими «лучезарным», или же прямо «световым». Это не случайно. Ведь из всего сотворенного только свет способен совмещать в своей природе несовместимые вне его начала телесности и духовности: на протяжении всей античности и всего Средневековья так и не утихали споры о том, является ли он телесной субстанцией, или же он есть акцидентальная форма, лишенная собственной материи и потому подобная формам, не отягощенным материей вовсе (*formae separatae*), – участие в них с разных сторон и в разное время принимали Эмпедокл, Демокрит, Аристотель, Симпликий, Авиценна, Альгазен, Фома Аквинский и другие. Причем, результат этих споров (к которому, среди прочих, пришли Бонавентура и Бартоломей Английский) был аналогичен выводу из позднейшей дискуссии относительно совместимости корпускулярной и волновой теорий световой природы: свет одновременно принадлежит обоим мирам (вещественному и идеальному), а потому единственный способен играть роль *tertium quid*, звена, скрепляющего в человеке душу и тело.

В соответствие с этим, у современника Гиерокла Августина (353–430) именно обладающий наитончайшей природой свет (с сопутствующим ему воздухом) служит тем медиумом, посредством которого душа соединяется с телом и управляет им: душа «управляет телом... чрез посредство света и воздуха, которые, в свою очередь, суть наилучшие тела в нашем мире и отличаются более преимуществом действия, чем страдательной массой, как влага и земля, т. е. – как чрез такие [тела], которые более подобны духу. Телесный свет служит для нее в некотором отношении вестником, но она, которой он служит вестником, не то, что он: она именно – душа, которой служит он вестником, а не он, вестник» (De Gen. ad lit. VII, 25). И далее: «Некоторые материальные частицы нашего телесного неба, т. е. [частицы] света и воздуха, которые, будучи к бестелесной природе ближе, чем влага и земля, раньше поэтому воспринимают внушения

оживляющей тело души, так что под их ближайшим воздействием управляется вся масса нашего тела...» (De Gen. ad lit. VII, 26). Таким образом, душа, согласно Августину, пользуется светом как неким орудием для воздействия на грубые элементы тела в их нисходящем порядке по степени плотности: с помощью света она простирает свое действие на тепловое начало огня, затем через него – на воздух, посредством воздуха – на воду и, наконец, через воду – на землю. При этом свет является для души и орудием ощущения: «Так как самый тонкий и потому наиболее, чем другие, близкий к душе элемент в теле, т. е. свет, распространяется сперва один посредством глаз, и в зрительных нервах светит для созерцания видимых предметов, а потом – в некотором смешении, во-первых, с чистым воздухом, во-вторых, с воздухом бурным и туманным, в-третьих, с более плотной влажностью, в-четвертых, с земною массою, то с чувством зрения, в котором свет действует по преимуществу, он образует пять чувств...» (De Gen. ad lit. XII, 32).

Позднее Авиценна (ок. 930–1037) рассматривает свет, отождествляемый им с жизненным теплом («пневмой» Аристотеля), как некое *complexatio*, уравнивающее в человеческом теле противоположности образующих его элементов и делающее, тем самым, возможным их сочетание с душою. Этим же светом определяется у него и способность к зрительному восприятию (*spiritus visibilis*). На роли света в процессе познания душою чувственного мира особый акцент делается представителями Шартрской школы. Так, например, Тьерри Шартрский (ум. ок. 1155) считает, что именно посредством «эфирного света» (*lux aetherea*) душа воспринимает те данные, что доставляют ей чувства, переходя к их абстрагированию и рациональной обработке. В своем комментарии на книгу Боэция «О Троице» он пишет: «В средней части головы, в ячейке рассудка (*ratio*), есть некий чрезвычайно тонкий дух, эфирный свет. Когда душа пользуется как инструментом этим духом, она... облегчается, делаясь настолько тонкой, что отличает одно состояние от другого» [т. е. форму вне вещи от формы в вещи. – А. Ш.] (Comm. in De Trin.

II, 5, 92). Подобных воззрений придерживался и ученик Тьерри Кларембальд из Арраса (In De Trin. I, 32).

Создавая собственную, но весьма сходную с августиновской, антропологическую концепцию, Бонавентура (1221–1274) также исходит из того, что чувственно воспринимаемый свет «из всего телесного в наибольшей степени подобен свету вечному [т. е. чистой духовности. – А. Ш.] по своему качеству и активности» (II Sent., a 2 q. 2 f. 3, pag. 319 a); и более того: «Свет, собственно говоря, не есть тело, но телесная форма» (II Sent., 13, 2, 1), которая к тому же является «медиумом... между духовными и телесными формами» (II Sent. 14, 1, 3, 3). После такого истолкования световой природы неудивительно, почему, согласно Бонавентуре, не что иное, как «свет есть то, посредством чего тело соединяется с душой и душа правит телом» (II Sent., d. 15, a 1, q. 3). При этом, упоминая о «тонком световом теле», циркулирующем по нервам человека и играющем роль своеобразного нервного импульса, Бонавентура заимствует это учение из книги Алкера из Клерво (XII век) «О духе и душе» (De spiritu et anima), которую в то время считали произведением Августина. Опять же, как и у Августина, следующими после света ступенями, по которым нисходит воздействие души на тело, являются у Бонавентуры «жар», «дух» и «влага» (De reduct. art. ad theol., 22). А при описании системы чувственного восприятия он прямо ссылается на процитированные выше августиновские толкования Книги Бытия, отмечая, что «если свет, или сияние, позволяет различать телесные вещи в их существенных особенностях и в некоей чистоте, то это чувство зрения; если он смешан с воздухом, то это чувство слуха; если же он смешан с испарениями, то это обоняние; с жидкостями – вкус; если же свет смешан с грубой землей – то осязание. То, что чувствительность обладает световой природой, видно по нервам, имеющим природу ясную и светопроводящую. В этих пяти чувствах свет различается в зависимости от большей или меньшей чистоты. А так как в мире существуют пять простых тел, а именно: четыре элемента и пятая сущность, то человеку для восприятия всех телесных форм дано пять

соответствующих чувств; ведь никакое постижение невозможно, если орган восприятия и его объект не несут в себе ничего подобного и соответственного, благодаря чему чувство обладает строго определенной природой» (*De reduct. art. ad theol.*, 3). Последнее особенно важно, поскольку – в отличие от Августина – Бонавентура делает реальную попытку подвести теоретическую основу под принцип познания «подобного подобным», когда определяет свет (в том числе и тот, что наличествует в человеке) как «общую форму всех тел» (*forma communis omnibus corporibus*): «Свет, – пишет он, – есть общая природа, обнаруживаемая во всех телах, как небесных, так и земных» (*II Sent.*, 12, 2, 1, aig. 4).

Однако наиболее исчерпывающее объяснение возможности процесса ощущения при световом посредстве содержится в доктрине старшего современника Бонавентуры, основателя Оксфордской естественнонаучной школы Роберта Гроссетеста (1175–1253), для которого «свет из всех тел в наибольшей степени близок бестелесности» (*De int.*, 116, 25). Это «духовное тело, или, лучше сказать, телесный дух» (*De luce*, 55, 2–3), препятствуя прямому контакту души и тела, но связуя их в единое целое и передавая повеления души телу, является «инструментом» (*instrumentum*), посредством которого первая движет и всячески управляет вторым (*Нех.*, fol.147a, fol.203b). Что же касается основ чувственного восприятия, то Гроссетест разделяет мнение Августина и арабских оптиков о том, что зрение осуществляется благодаря истекающим из глаз световым лучам, которые являются той же природы, что и свет солнца (*lumen solare*) (*De oper. solis*, 6). Но и все другие виды ощущения также возникают при посредстве света, смешивающегося с различными средами и действующего по этой причине на разные органы чувств (*Нех.*, fol.203b-c). Ведь, согласно

Гроссетесту, не только «цвет есть свет, внедренный в прозрачное» (*De colore*, 78, 4), но и «субстанция звука есть свет, внедренный в тончайший воздух» (*Comm. in Anal. Poster.*, fol. 33va.). И если для слуха контактной средой является сухой воздух, то для запаха ею будет воздух влажный, для вкуса –

влажная земля, для осязания – сухая земля. Причем – и на это следует обратить специальное внимание – Гроссетест, в отличие от своих предшественников, имеет совершенно конкретное понимание того, в чем выражается упомянутая «внедренность». Ведь свет для него – это не что иное, как форма телесности (*forma corpore itat is*), которой причастны все без исключения тела, какими бы видовыми формами (*formae speciales*) они сверх нее ни обладали: «единый вид, который есть телесность (*corporeitatem*), или телесный свет», – говорит о ней Гроссетест (*Comm. in VIII lib. Phys.*, I, 15). Исходя из этого, восприятие человеком звука становится возможным благодаря тому, что вибрация издающего его тела передается свету, т. е. присущей этому телу форме телесности, а через нее и воздуху, также причастному этой общей для всех форме; после чего она распространяется в нем сериями пульсаций по прямым линиям и затем – опять-таки через посредство света как первой телесной формы – воспринимается органами чувств и душой человека (*Comm. in Anal. Poster.*, fol.33va).

И, наконец, последнее, о чем необходимо сказать, рассматривая интересующий нас вопрос. Поскольку человек образует собою единство души и тела, являясь, тем самым, посредником между чисто духовным и чисто телесным мирами, это придает ему особый статус в мировой иерархии. «Все творение реализовано в человеке, ибо он и мыслит разумом, и чувствует, и движется телом в пространстве» (*De div. qu.* 67), – утверждает Августин, уподобляя человеческое существо мировому целому. Следовательно, законно предположить, что не только в человеке (микрокосме) связь таких несовместимых противоположностей, как душа и тело, невозможна и противоестественна без посредства света, обладающего одновременно обеими природами; но и в масштабе всего тварного мира (макрокосма) именно свет образует среднюю, пограничную область между царствами умопостигаемого и чувственно воспринимаемого.

И действительно, Прокл, размышлявший над тем, что же делает возможным соединение идей и материи, ссылаясь на известное описание Платоном световой колонны между небом и

землей (Resp. X, 616b–617d), заключал, что между космической душой и телом космоса существует нечто, в чем они тождественны: и это нечто есть свет (In Resp. Plat. II 196, 22–197, 16). Также и в более ранней интерпретации Порфирия (ок. 233 – ок. 304) упомянутый световой столп является носителем («колесницей») космической души. Плотин же, разделяя подлунный и надлунный миры, утверждал, что существо последнего составляет тончайший огонь, предел земного огня, превратившийся в чистый свет. Об этом срединном, посредствующем между умопостигаемой и чувственной сферами бытия свете, распадающемся на различные светила, он пишет следующее: «И вот этот свет... есть тело, излучающее от себя одноименный с собой свет, который мы называем бестелесным. А этот свет доставляется тем светом, блистая из него как роскошное цветение, тот свет является в существенном смысле тоже просветленным телом» (De cael. II, 1). Среди христианских мыслителей указанную проблематику затрагивали Каппадокийские отцы и прежде всего Василий Великий (ок. 330–379), согласно которому тварный мир временных и чувственно воспринимаемых вещей ограничен небесной твердью (или «первым небом»), за которой помещается область вневременного сотворенного, простирающаяся вплоть до границы нетварного божественного бытия – «второго неба». Область между первым и вторым небом – где обитают хотя и обладающие тончайшей телесностью, но лишь умопостигаемые существа: ангелы и праведные души – есть область света, одновременно принадлежащего и к телесному и к духовному мирам. Сходную концепцию разрабатывал и младший брат Василия Григорий Нисский (ок. 335–ок. 394), а на Западе гораздо позднее аналогичные построения обнаруживаются в писаниях Тьерри Шартрского (De sep. dieb., п.6) и Бонавентуры, в космологии которого свет эмпирея располагается на границе чувственного и умопостигаемого миров (II Sent. 14, 1, 3, 3; 16, 2, 2).

**Валерий Петров. ИОАНН СКОТТ ЭРИУГЕНА О
ДУХОВНОМ ТЕЛЕ**

Введение

Концепция духовного тела, или тела воскресения, играет чрезвычайно важную роль в христианских эсхатологии и со-териологии. Христианское богословие учит, что человек есть целое души и тела (в противоположность большинству платоников, для которых человек есть преимущественно душа). Поэтому столь значимой становится проблема воскресения тела. Христианские мыслители III–V веков задавались вопросом о свойствах духовного тела воскресения: до какой степени или какой своей частью смертное тело может сделаться вечным и новым? какова будет природа нового тела? что обеспечивает его тождество или, если говорить более осторожно, преемственность по отношению к земному бренному телу? и пр. Эта тема продолжала обсуждаться и позже. В этой работе мы рассмотрим, как понимал «духовное тело» Иоанн Скотт (третья четверть IX века) – ирландский философ, который преподавал и работал на континенте, в каролингской Франкии, при дворе внука Карла Великого. Учение его примечательно не только вследствие оригинальности и яркости построений, но и в силу того, что его система причудливым образом вобрала в себя самые разнообразные влияния.

Ранние взгляды Иоанна Скотта сложились из нескольких составляющих. Идеи платоников и стоиков были известны ему как наставнику в свободных искусствах: он хорошо знал некоторые работы Цицерона, комментарий Сервия к Вергилию, компендий Марциана Капеллы. Он читал работы ярко выраженного христианского платоника Мариа Викторина. Из христианских естественнонаучных трудов Иоанн знает как минимум три шестоднева – святого Василия Великого, Амвросия Медиоланского и блаженного Августина (*О книге Бытия буквально*) и почти наверняка аналогичные ирландские работы (*De ordine creaturarum*, *De miraculibus*). Он много использует те сочинения Августина, где сильна философская составляющая, включая те, где присутствует влияние Оригена (например, *О книге Бытия*). Он хорошо знал научные труды

Беды Досточтимого (*О природе вещей, Об исчислении времен*). Наконец, ему были доступны более десяти работ Оригена в латинских переводах.

Для истории православного богословия мысль Иоанна Скотта интересна тем, что его зрелые воззрения сформировались под мощным воздействием греческой богословской мысли. Многие годы Эриугена отдал тому, чтобы открыть западное богословие влиянию греческой мысли: он перевел с греческого на латинский наиболее сложные философско-богословские тексты – весь Ареопагитский корпус, *О трудных местах у Григория Богослова к Иоанну* (*Ambigua ad Iohannem*), *Вопросоответы к Фалассию* преподобного Максима Исповедника и, что важно для антропологии, – *Об устройении человека* святого Григория Нисского. Эти переводы Иоанн обильно цитирует в своих сочинениях, а кроме них – *Гомилии на Шестоднев* святого Василия Великого, *Анкорат* святого Епифания Кипрского, сочинения Оригена и, по крайней мере, часть *Точного изложения православной веры* святого Иоанна Дамаскина. Идеи греческих отцов становятся основой и каркасом для его собственных построений.

Сразу оговоримся, антропология Иоанна Скотта наиболее погрешает против ортодоксии, хотя другие стороны его мысли, к примеру, учение о святой Троице, является вполне православным ³¹². Достаточно привести один факт, который говорит как о предпочтениях, так и о личной смелости ученого. Работая при дворе короля франков, в вопросе о *Filioque* Эриугена, тем не менее, занимает православную точку зрения («от Отца»), хотя за полвека до этого сам Карл Великий открыто пренебрег мнением папы Льва III (795–816) и своей властью предписал формулу «от Отца и от Сына», которая с тех пор была принята в каролингской церкви ³¹³. В целом же Иоанн был ярко выраженным христианским платоником, философом, который рискнул направить свою мысль в русло богословия.

На протяжении всей своей научной карьеры Иоанн Скотт обращался к вопросу о том, каковы должны быть свойства у тел, которые люди получают в будущей жизни.

Трактат «О божественном предопределении»

«Духовное тело» – это тело эфирное или воздушное. Завершая свой ранний трактат *О божественном предопределении*, Иоанн Скотт выдвинул странный и на первый взгляд не встречавшийся в работах его предшественников тезис о том, что после воскресения тела праведников станут эфирными, а тела грешников – воздушными³¹⁴. Иоанн никак не поясняет свою мысль. Положение это не получило должного объяснения до сего дня, и чтобы прояснить его подлинный смысл, нам нужно понять, что стоит за построениями Иоанна.

Рассуждая о теле воскресения, средневековые богословы Востока и Запада часто отправлялись от слов Самого Христа: «Когда из мертвых воскреснут, тогда... будут, как Ангелы на небесах» (Мк 12:25), – а также от слов Апостола Павла: «сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1Кор 15:44). Но какие свойства у тел ангелов и что такое «духовное тело»? Это не может быть просто умопостигаемая субстанция, это именно тело, но, очевидно, тонкое. В соответствии с естественнонаучными представлениями своей эпохи, Иоанн Скотт понимает подобное тонкое, «духовное» тело [spirituale corpus], которое люди получают после воскресения, как тело воздушное или эфирное. При этом «эфир» для него – это высшая, разреженная разновидность воздуха³¹⁵.

Эриугена говорит, что человеческая природа подобна воздуху [aerem] и должна превратиться в дух [spiritum]³¹⁶, и напротив, воздух, а тем более эфир именуются «духовными»³¹⁷. Соответственно, для Иоанна Скотта дух – это не бестелесная субстанция, но нечто подобное телесной пневме античной философии. Понимание духа как тонкого тела можно встретить у Иоанна Скотта на протяжении всей его научной карьеры – от раннего трактата *О предопределении* до последних страниц его главного сочинения, *Перифьюсеон*. Когда впоследствии, следуя учению Григория Богослова, он придет к выводу, что после воскресения смертные тела изменятся не просто в тела духовные, но перейдут сначала в бестелесную душу, а потом –

в «дух», ему придется сделать характерную оговорку: «не в тот дух, что именуется эфиром, но в тот, что называется умом» ³¹⁸ .

Люди соприродны ангелам. Но почему физические свойства духовного тела связаны с моральным совершенством воскрешенных? Почему грешники получают воздушные тела, а праведники – тела эфирные? Объяснить это можно только, если принять, что в основе построений Иоанна лежит еще один принцип, о котором он не говорит открыто. Хотя слова Христа о том, что люди будут «как ангелы», не означали прямого тождества людей и ангелов, для Иоанна Скотга люди и ангелы *соприродны* ³¹⁹ . Подобное отождествление не имеет аналогов в латинской христианской традиции. Очевидно, в этом проявляется влияние Оригена ³²⁰ , теории которого были известны Иоанну Скотту ³²¹ .

Верные ангелы обитают в эфире, а падшие ангелы – в воздухе. Со времен античности было распространено представление о том, что ангелы обитают в высшей части воздуха и имеют эфирные тела, а у демонов тела воздушные.

Это мнение восходит как минимум к Платону. В *Послезаконии* выделяются пять тел – огонь, вода, воздух, земля, эфир (981c). Существа, в природе которых преобладает огонь, – это боги, то есть бессмертные звезды (981de), а те, в ком преобладает земля, – это смертные люди. Три средних элемента дают начало еще трем родам существ (ср. *Тимей* 40А, где каждой из четырех стихий присущ особый род существ). Сразу под огнем находится эфир, из него мировая душа создает эфирные существа (984b) ³²² , далее она производит существа из воздуха (демонов), а потом и из воды (полубогов, нимф). Все вышеупомянутые «наполняют небо». Сам воздух неоднороден: «прозрачайшая разновидность [воздуха] зовется эфиром, а более мутная – туманом и мглой» ³²³ . В других сочинениях Платона эфир – это чистейшая область неба (*Федон* 109b), прозрачайшая разновидность воздуха (*Тимей* 58b) ³²⁴ .

Христианские философы несколько модифицировали это представление. Сказанное Апостолами в *2Петр 2:4* (*Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания*) и в *Еф 2:2* (где

говорится о князе, господствующем в воздухе) они интерпретировали в том смысле, что падшие ангелы вместе со своим князем были сброшены с высших, эфирных небес в низший, приземный слой мутного, взбаламученного воздуха, где содержатся ныне, как в темнице, ожидая Судного дня. Отголоски этой теории можно найти у Климента Александрийского, Оригена, Тертуллиана, Иеронима, Августина, Иоанна Кассиана и позднее у Беды Досточтимого ³²⁵.

Наиболее полно эти теории формулируются в работах Оригена, а точнее, в сочинениях авторитетных для средневекового читателя критиков александрийского учителя, писавших, что Ориген неправильно полагает то-то и то-то ³²⁶. На основании разных свидетельств эти взгляды можно изложить следующим образом. Тела живых существ не только коррелируют со средой обитания, но соответствуют их душевным достоинствам и качествам ³²⁷. Различия между разумными существами – ангелами, людьми и демонами – не субстанциальны: все они имеют одну природу и различаются лишь направлением воли, обращенной к добру или злу ³²⁸. Существа могут переходить с одного иерархического уровня на другой, что сопровождается переменой тел ³²⁹. Тела небесных светил и ангелов эфирны. Демонам, которые суть падшие ангелы, пришлось облачиться (вместо или поверх эфирного тела) в воздушное тело ³³⁰. Тела демонов воздушны, демоны роятся в воздухе ³³¹. Сам Ориген пишет, что природа земного человеческого тела может быть возведена Творцом до качества тончайшего и чистейшего тела ³³². Подобные тела обитают в области эфира, который составляет природу живущих там существ, являясь чистейшим состоянием, которого только может достичь телесная природа ³³³. После воскресения из мертвых тела праведников станут, как у ангелов, эфирными и световидными. Идеи Оригена были доступны Иоанну Скотту как напрямую, так и через посредство латинских источников.

Среди наиболее вероятных источников представлений Иоанна Скотта об эфирных телах у ангелов и воздушных у демонов – Августин, который в *О книге Бытия* буквально подробно пишет об этом ³³⁴. О том же говорится в ирландском

трактате *О порядке сотворенного (De ordine creaturarum)* (680–700) ³³⁵ . О воздушной обители падших ангелов не раз упоминает Беда Досточтимый (к примеру, в научном трактате *О природе вещей* ³³⁶). Иберно-латинский алфавитный гимн *Высший Сеятель (Altus prosator)* , который традиция приписывает святому Колумбе с Ионы, дает ту же картину в строфах G и H, говоря о падении диавола и его прислужников, которых ныне держат узилища темницы, так что воздух наполнен сонмами невидимых духов ³³⁷ .

Судный день. Полагали, что тела людей будут восстановлены в Судный день, когда мировой пожар поглотит весь чувственный космос, за исключением области эфира. Прямым источником такого представления для Иоанна Скотта является 20-я книга *О граде Божию* Августина, где говорится, что сей мир погибнет от огня, но сгорят только низшие небеса, которые уже некогда погибали от потопа, а небеса высшие и небесная твердь со звездами сохранятся нетронутыми ³³⁸ . Согласно Августину, святые во время мирового пожара будут находиться на эфирном небе. Огонь не будет им страшен, поскольку их новые тела будут неподвластны пламени ³³⁹ , ведь «в мировом пожаре *свойства тленных элементов* нашей субстанции уничтожатся и *изменяются* так, чтобы соответствовать телам бессмертным» ³⁴⁰ .

Схожую с Августином картину Страшного суда рисует другой авторитетный для Иоанна автор – Беда Досточтимый – в своем трактате *Об исчислении времен (De temporum ratione)*.

Он заявляет, что: (1) нынешние воздушное небо и земля погибнут от огня, тогда как эфирное небо и небесная твердь останутся; (2) место Страшного суда будет в воздухе: именно там встретят Господа святые, прочие воскресшие умершие и те, кто в то время будет жив во плоти на земле (ср. 1Фес 4:17: *восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе*) ³⁴¹ ; (3) неизвестно, поднимутся ли в воздух навстречу Судье также и отверженные, или же, хотя их тела и станут нетленными, они останутся на земле, не в силах подняться в воздух из-за отягощающих их грехов. Похоже, говорит Беда, отверженные будут дожидаться приговора, стоя на земле и

будучи охвачены пламенем; (4) вселенский пожар не повредит восхй-щенным на воздушное небо праведникам ³⁴². В другой работе Беда пишет, что два низших элемента (земля и вода) в мировом пожаре уничтожатся, а два высших (воздух и огонь) перейдут в лучшее качество ³⁴³.

Встреча Господа в воздухе изображена и в уже упоминавшемся гимне *Altus Prosator*. В строфах T and Z говорится, что в то время как нестерпимый огонь будет пожирать супостатов, праведники вознесутся навстречу Господу, чтобы встретить Его в воздухе. Характерно, что святые сделаются эфирными душами, возвращающимися обратно в заслуженные ими небесные обители. Слова *erimus in diversis ordinibus*, как кажется, означают, что люди войдут в различные ангельские чины.

Итак, сказанное в Писании и учителями Церкви о теперешних воздушных телах падших ангелов Иоанн Скотт прямо экстраполирует на посмертную судьбу людей. После воскресения все люди будут вознесены: праведники соединятся с верными ангелами, станут тождественны им, а нечестивцы пойдут к месту заточения падших духов, уподобившись последним. Тело каждого будет приспособлено к свойствам назначенного им для обитания места. Соответственно, если у верных ангелов тела состоят из эфира, а у падших ангелов – из воздуха, то такими же они будут после воскресения у праведных и нечестивых людей. Постулируя соприродность людей ангелам, Иоанн Скотт идет гораздо дальше Августина, который ставил вопрос о подобном родстве, но оговаривался: «в канонических книгах об этом нет никаких свидетельств» ³⁴⁴ (а Григорий Великий определенно пишет, что природа ангелов и людей сильно разнится ³⁴⁵).

Обвинения в оригенизме. Практически немедленно после опубликования трактат Иоанна Скотта подвергся критике современников. Наиболее обстоятельный разбор и обсуждение сомнительных с точки зрения ортодоксии положений принадлежит Пруденцию, епископу Труасскому († 861), который одно время был дружен с Иоанном Скоттом, но затем разошелся с ним.

Пруденций цитирует слова Августина о том, что демоны – это духи, живущие в воздухе, как в темнице, куда они были низвергнуты для наказания ³⁴⁶. Однако, замечает Пруденций, ни Апостолы, ни пророки не говорили, будто Создатель творил эфирные или воздушные тела. Пруденций обратил внимание на близость некоторых посылок Иоанна Скотта в *О предопределении* к учению Оригена. Собственно, общее обвинение Иоанна Скотта в оригенизме, в *amentia Origenis*, делается Пруденцием уже во введении к своей работе, а далее критика становится более конкретной.

Говоря о мнении Иоанна Скотта, что по воскресении «тела святых изменятся в эфирное качество», Пруденций замечает: «Эфир не есть плоть... Сам Господь, прославленный по воскресении, показал, что имеет плоть... Никто из правоверных никогда не признавал и не учил, что такое может быть в эфирном теле... Ты же соглашаешься с положениями Оригена, который, многообразно рассуждая о воскресении, многожды говорит о воскресении и прославлении *тел*, но [воскресение] *плоти* или вовсе отрицает, или хитро прячет ее под именем “тела”» ³⁴⁷.

Эти слова – прямая отсылка к антиоригеновской полемике Иеронима ³⁴⁸. Пруденций говорит, что для более компетентного рассмотрения нужно сначала выяснить, что такое эфир. Среди прочих Пруденций приводит мнение Григория Великого, который считает, что если он воскреснет в воздушном теле, это будет уже кто-то другой, ведь нет истинного воскресения без воскресения истинной плоти ³⁴⁹. Далее цитируется Августин, который, комментируя 1Кор 15:54, замечает, что «Апостол не говорит: “откладываю тело земное и принимаю тело воздушное, или принимаю тело эфирное”... но: “облекаю в бессмертие то же самое, *сие* и *смертное* тело”» ³⁵⁰. Таким образом, заключает Пруденций, отцы Церкви согласны в том, что при воскресении тела людей будут не эфирными и не воздушными, но плотскими ³⁵¹. Примечательно, что Рабан Мавр (784–856), один из инициаторов спора о предопределении (трактат *О предопределении* Эриугена написал в поддержку позиции Рабана), тоже критиковал как оригенизм мнение о том, что при

воскресении *тела превращаются, а не плоть воскресает* ³⁵² . Таким образом, очевидно, что в кругу Иоанна Скотта было хорошо известно, что теория превращения земных тел в воздушные и эфирные по воскресении восходит к Оригену. Впоследствии, в трактате *Перифьюсеон*, Иоанн Скотт сам процитирует соответствующий отрывок из Оригена ³⁵³ .

Значит ли все это, что Иоанн заимствовал положения своего трактата *О предопределении* непосредственно у Оригена? В тот период, все-таки, нет. Безусловно, все рассмотренные выше тезисы восходят к Оригену, и в той или иной мере это осознавалось такими современниками Иоанна Скотта, как Пру-денций и Рабан Мавр. Но об этих теориях Иоанн мог узнать и читая Августина, Иеронима, Беду Досточтимого. Представления, имевшие отличительные признаки оригенизма, были, что называется, на слуху в ту эпоху. Отчасти поэтому Иоанн не утруждает себя разъяснением (или избегает разъяснения) посылок и отправных тезисов своих теорий. Сомнительно, что он изучал сочинения Оригена уже в 850 году, когда писал трактат *О предопределении*. Не считая отдельных непроясненных моментов ³⁵⁴ , это сочинение демонстрирует очень бедный круг источников – всего несколько работ Августина, которым Иоанн близко следует. Видимо, это связано не только со спешкой, в которой писалась работа, но и с малой начитанностью автора в тот период.

Отказ от теории тонких тел. В зрелые годы Иоанн Скотт отказывается от учения о грядущем превращении земного тела в тело тонкое, но по-прежнему материальное. Эта теория играла большую роль в системе Оригена, о ней говорится в некоторых работах Августина.

Ориген вообще отрицал возможность для разумных существ существовать без тела ³⁵⁵ . В *О началах* III, 6, 3–9 он рассуждает

о духовном теле, цитируя 2Кор 5:1, и именует духовное тело тончайшим и чистейшим. Здесь в контексте рассуждения о духовных телах воскресения ясно сказано, что церковная вера не признает помимо четырех элементов земного тела – пятого элемента, то есть эфира, «тем более, что Апостол ясно

определяет, что воскресшим из мертвых не даются какие-нибудь новые тела, но они получают те самые тела, какие имели при жизни, только преобразованные из худших в лучшие» (III, 6, 6). Впрочем, в других местах Ориген говорит об эфирных телах ангелов и людей после воскресения ³⁵⁶.

В *Перифьюсеон* Эриугена пишет, что некоторые отводят для тел святых обители в высших, эфирных областях чувственного мира, которые простираются от Луны вверх – до сферы неподвижных звезд. При этом они думают, что тела сохраняют тот же облик и лишь переменяются в духовные и тончайшие, напоминающие эфирные. «Когда я читаю о подобных вещах в книгах святых отцов, – замечает Иоанн (имея в виду, скорее всего, Августина), – это потрясает и поражает меня до изумления» (986В). В *Перифьюсеон* Эриугена именует подобные мнения «ложными», хотя «их придерживались наиболее почитаемые авторитеты Церкви». Вспоминая собственные построения времен трактата *О предопределении*, Иоанн Скотт признает: «Не скрою, я, еще необразованный, некогда был обманут этими ложными рассуждениями человеческих мнений, далеких от истины, введен в заблуждение их схожестью с истиной и [своими] телесными чувствами. Но теперь, следуя за святыми отцами, отвращенный от своих ошибок и ошибок других людей... я возвращаюсь обратно... Нет хуже смерти, чем неведение истины...» ³⁵⁷

Иоанн, который пришел к выводу о том, что тело должно перейти в чистый дух (см. ниже), замечает, что, говоря о небесных светилах, великие богословы приноравливаются к пониманию простых верующих, которые не могут представить себе, что со всяким телом будет полностью покончено; и такое же соображение, видимо, было на уме у Апостола Павла в 1Кор 15:44 ³⁵⁸. Рассуждая о различии эфирных тел, продолжает Иоанн, не следует понимать 1Кор 15:40–41 так, что после воскресения все человеческие тела будут сиять в области эфира, а степень яркости каждого будет соответствовать достоинству его земной жизни ³⁵⁹. Слава праведников будет заключаться не в яркости их тел, но в благодати воскресения и

чистоте созерцаний, посредством которых они будут видеть Господа лицом к лицу (987D–988B).

Трактат «Перифьюсеон»

Тело духовное и тело добавленное. Рассуждениям о телах воскресения отведено много места в зрелом трактате Эриугены *Перифьюсеон (О природах)*, но теперь взгляды философа значительно изменяются. Иоанн гораздо меньше говорит об индивидуальном теле как о некоей отдельной физической субстанции, но предпочитает рассматривать «человеческую природу» вообще, а также ее свойства до и после грехопадения. Он продолжает находиться под влиянием мысли Оригена, но одновременно усваивает целый комплекс новых идей, почерпнутых у святого Григория Нисского, святого Григория Богослова и преподобного Максима Исповедника.

Как и все средневековые авторы, Иоанн Скотт полагает, что под упомянутыми в Писании кожаными одеждами (Быт 3:21) Ориген понимал смертные земные тела ³⁶⁰. Несмотря на современную ему антиоригеновскую критику, Иоанн Скотт безоговорочно усваивает такое толкование, запальчиво утверждая, что «почти все авторы, и латинские, и греческие, следуют Оригену в его “теории кожаных одежд”» ³⁶¹. Развивая эту идею, Эриугена строит следующее учение. В раю Создатель одновременно соделал людские души и тела, но эти исходные тела мы должны понимать как небесные и духовные, такие, какие у нас снова проявятся после воскресения ³⁶². После падения, однако, на это духовное тело было надставлено [*superadditum, superadiectum*] смертное и тленное тело, которое происходит уже не от природы, но есть следствие греха. Соответственно, Иоанн различает два тела человека: одно – духовное, второе – тленное, добавленное после греха ³⁶³. Такое понимание очень близко аллегорическому толкованию книги Бытия оригенистами, которые предпринимали попытки соединить представления мирских философов о тонком, световидном теле души с откровением, данным в Писании.

В самом деле, в *Комментарии на Книгу Бытия* Прокопий из Газы, христианский «софист» V–VI веков, критикует теории неких приверженцев аллегорической экзегезы, согласно

которым в Быт 1:26 – *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему* – речь идет о творении души, в Быт 2:7 – *И создал Господь Бог человека из праха земного* – говорится о творении тонкого световидного тела, а в Быт 3:21 – *И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их* – повествуется об облачении изгнанного из рая человека земной плотью. Прокопий пишет: «Те, кто занимается аллегориями [οἱ ἀλληγοροῦντες]... заявляют, что бытие по образу (Быт 1:27) означает душу, что сотворенные из праха (Быт 2:7) имеют тонкое [λεπτομερές] тело, достойное жизни в Раю, которое некоторые именуют световидным [αὐροειδές], и что, наконец, кожаные одежды (Быт 3:21) соответствуют написанному: Ты... кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня (Иов 10:10–11). Они говорят, что вначале душа [как колесницей] переносилась [ἐποχῆισθαι] этим световидным телом, которое позже приняло кожаные одежды» ³⁶⁴ .

Истинное тело. Помимо Оригена. сильнейшее влияние на антропологию Иоанна Скотта оказали идеи святого Григория Нисского, в частности, учение Григория о духовном теле первого человека до грехопадения, учение о разделении полов как следствии первородного греха, представление об «эйдосе» человека, то есть о некоей части духовно-телесного единства, которая неподвластна материальным изменениям и с помощью которой Григорий объясняет механизм собирания материального тела душой после воскресения.

В работе *О душе и воскресении* Григорий писал, что различия в земных телах, а также изменения в возрасте, физическом состоянии и даже телесные органы – половые, органы пищеварения, кровообращения и пр. – добавлены человеку вследствие его грехопадения. В первоначальном состоянии первый человек не имел всего этого, а приобрел же он это, обратившись к страстям ³⁶⁵ . Не согреши человек, он даже не умножился бы, умножение первочеловека есть следствие грехопадения ³⁶⁶ . Воскресение означает «восстановление нашей природы в первоначальное состояние» (Иоанн Скотт почти дословно повторяет эту фразу Григория в

Перифьюсеон) ³⁶⁷ , когда не будет различий пола, не будет земных телесных органов, хотя останется, видимо, человеческая множественность. Избавление от всех телесных приращений Григорий сравнивает со снятием кожаных одежд ³⁶⁸ . В *Об устройении человека* у Григория слышны отголоски учения платоников о пневматической оболочке или колеснице души, которая служит посредником между бестелесной душой и материальным телом. Он говорит, что у человека имеется три уровня души: природная (которая питается), чувственная (растет), разумная. Чувственная находится посередине между умной и материальной сущностью. «Тонкое и световидное» [τό λεπτόν καὶ φωτοειδές] из чувственной природы усваивает умную сущность... ³⁶⁹

Иоанн пишет, что наше истинное тело – бессмертно, нетленно, духовно, природно, невидимо, сущностно ³⁷⁰ . Это первое, нетленное тело ныне потаенно хранится в недрах человеческой природы, но в урочный час проявится, когда в него превратится [mutabitur] здешнее смертное тело ³⁷¹ . Истинное тело всегда примыкает к духу и образует с ним одно составное целое. Оно подобно или тождественно тому, каким мы будем обладать после воскресения ³⁷² .

В отношении тел воскресения Иоанн уже не говорит, что они будут из воздуха или огня. В следующей жизни наши тела станут полностью духовными и утратят все земные качества: они станут недоступны для смертных чувств, будут свободны от ограничений по месту и времени, будут лишены очертаний, форм, количеств и качеств. У такого тела нет никакой внешней индивидуальности: Иоанн Скотт настаивает на том, что духовное тело у всех одно и то же ³⁷³ , поскольку это тело природное и сущностное, а все люди имеют одну природу.

Характерно, что Иоанн, не различая, говорит и о «духовном теле», и о «духе». *Mutatio* в чистый дух не подразумевает для него уничтожения духовного тела ³⁷⁴ : несмотря на отсутствие очерчивающей формы, оно остается телом (в самом деле, замечает Эриугена, у жидких тел тоже нет формы).

Земное тело. В отличие от нетленного тела земное тело находится вне подлинной человеческой природы [extra naturam],

оно было *добавлено* [additum] к человеческой природе в наказание за грех (571AB), оно *наросло* [adolevit] на нашей природе вследствие греха (571D).

Теория добавленного тела была продумана Иоанном еще в период работы над трактатом *О предопределении*. Тогда Иоанн Скотт полагал, что прежние тела людей «изменяются» в духовные (эфирные и воздушные), но относительно воздушного тела дьявола он заметил, что после низвержения оно ему «добавлено» ³⁷⁵. Критикуя Иоанна, Пруденций Труасский немедленно обратил внимание на это положение, заявив, что поражен тем, что князю тьмы воздушное тело *присоединено* [copulatum]: ведь логично, чтобы дьявол наказывался в том теле, в котором согрешил ³⁷⁶. Против *добавления* тел нечестивым выступил и другой современный Иоанну Скотту критик – Флор Лионский (он, скорее всего, знал работу Эриугены только в изложении Пруденция). Флор пишет: «[Августин полагает, что] в воздушное качество – в наказание – были *обращены* небесные тела, которые [ангелы] имели ранее, а не другие тела были *добавлены* им из воздуха... Воздушное тело [дьяволу] не *добавлено*, как если бы он оделся в двойное тело – одно небесное или эфирное, а другое воздушное, – но само его небесное тело, если оно было, в наказание обратилось в воздушное качество, чтобы тело было уже не небесным или эфирным, но воздушным, в котором бы он мог ощущать наказание и муку огнем» ³⁷⁷.

Возможно, такая острая реакция на положение о «добавленном теле» вызвана тем, что в этой теории Пруденций и Флор увидели опасность языческой философии ³⁷⁸, гностицизма ³⁷⁹ или оригенизма ³⁸⁰.

В *Перифьюсеон* Иоанн Скотт продолжает держаться теории «добавленного» тела, настаивая: смертный человек образуется не так, что исходное первое тело *превращается* в материальное, но так, что к первому телу *добавляется* второе. Объяснение этому исключительно рациональное: первое тело, будучи духовным, не подвержено изменениям и не может *перемениться* в тленное ³⁸¹ (в другой работе Эриугена поясняет, что возможно только восходящее движение природ,

когда изменчивые материальные вещи обращаются в духовные, а те изменениям уже не подвластны ³⁸²).

Иоанн Скотт считает, что Бог творит только нетленное, а значит, смертное тело не может непосредственно происходить от Творца. После грехопадения первому человеку в наказание пришлось самому создать для себя смертную обитель, смертное тело, которое в Писании именуется смоковыми листьями и кожаными одеждами. Иоанн повторяет: убогие и тленные тела творятся «первым человеком» или нашей душой ³⁸³ . В отличие от духовного тела, тело земное создается не из ничего, но из праха земли (775D–76A). Под влиянием теории Григория Нисского о том, что материя есть совокупность бестелесных качеств ³⁸⁴ , Иоанн объясняет механизм создания земного тела так: душа творит себе тело посредством собирания бестелесных «качеств» в некий конгломерат. При этом «подлежащим», или «субстратом», для качеств служит «количество» (580AB). Впрочем, хотя материальное тело сотворено и каждодневно творится действиями человеческой души, понятно, что в конечном счете любое действие твари исходит от Творца ³⁸⁵ . В последний час мира все «добавленное» исчезнет, перейдя в то, что было сотворено в начале (571D–572A).

Иоанн подчеркивает, что учит не о двух *природных* телах человека. Имеется только одно – духовное – тело, составление которого с душой образует человека. Материальное, добавленное тело – это лишь одеяние для тела истинного и природного ³⁸⁶ .

Преодоление «телесности». Знакомство с трактатом *Об устройении человека* Григория Нисского и важным отрывком из надгробного слова Григория Богослова к брату Кесарию (процитированному у Максима Исповедника) привело Иоанна к убеждению, что все телесное должно перейти в бестелесный дух (987B). Учение Августина об изменении телесного мира в более лучший, но тоже телесный, которое восходит к Оригену, утрачивает для Иоанна Скотта свою убедительность ³⁸⁷ . Эриугена отвергает представление об изменении земных тел в тонкие после воскресения ³⁸⁸ . Теперь Иоанн заявляет, что

«согласно Амвросию, Григорию Богослову и его комментатору Максиму» происходит изменение не из земного тела в небесное, но полный переход в чистый дух ³⁸⁹. Чувственные тела и формы людей не получают воскресения: они перейдут в духовную природу, не ограниченную пространством и временем. ³⁹⁰ Меняется и понятийный аппарат Эриугены. Речь идет уже не об индивидуальных душах и телах: рассматривается человеческая природа и этапы ее возвращения в Бога.

Промежуточная «телесность». С рациональной, философской точки зрения обосновать превращение тела в бестелесное трудно. В эпоху Эриугены мыслитель должен был использовать два пути в поисках доказательств: сначала следовало обратиться к *авторитету* сказанного в Писании и у отцов Церкви, а затем подкрепить выводы, прибегнув к самостоятельному *рассуждению*. Как и положено, сначала Иоанн Скотт обращается к *авторитету*, приводя сводку мнений по проблеме. Он сразу говорит, что Августин отрицал возможность изменения тела в душу, и приводит цитату из *О книге Бытия* ³⁹¹. Боэций тоже отвергал переход телесного в бестелесное на том основании, что между ними нет промежуточной субстанции ³⁹². Но вот Григорий Богослов ³⁹³ и его толкователь Максим Исповедник ³⁹⁴ учат, что душа поглотит тело и будет с ним единым духом, умом, Богом [tradet totum in seipsam, corpus scilicet, consumptura, et futura cum ipso unus et spiritus, et animus, et Deus] ³⁹⁵. И Амвросий Медиоланский считает, что в момент воскресения нас ждет нетленный союз тела, души и духа, мы претворимся в единую субстанцию ³⁹⁶. Еще перед тем, как дать упомянутый обзор мнений, Иоанн говорит, что в своем учении о возвращении природы он будет следовать Григорию, Максиму и Амвросию ³⁹⁷.

Но, заявив о возможности для тела измениться в бестелесное, Эриугена не удовлетворяется ссылкой на авторитеты. Он пытается обосновать это положение рационально. Видимо, реагируя на мнение Боэция об отсутствии среднего между телесным и бестелесным, Иоанн вводит промежуточный термин (как он обыкновенно делал и в других случаях ³⁹⁸). Платоники в подобных случаях помещали

между душой и телом серию промежуточных квазиматериальных тел, которые служили оболочкой души, но Иоанн ставит вопрос не о частичной душе, но вообще о переходе телесного в умопостигаемое. Он постулирует существование триады «тело» – «телесность» – «бестелесное» ³⁹⁹, именуя ее *ternaria proportionalitas* [троичной пропорциональностью], а средний термин, соответственно, *proportionabilis medietas* [пропорциональной серединой] ⁴⁰⁰. Иоанн поясняет, что «тело» – это физический объект или геометрическая фигура ⁴⁰¹; «бестелесное» – это то, что не имеет пространственного протяжения (таковы жизнь, душа, причины тварного) ⁴⁰². «Телесность», не будучи ни телом, ни бестелесным, воспринимается только «в связи с телами» [*circa corpora intelliguntur* – 882C]. Это может быть некое «качество» (например, цвет, телесная форма тела), либо свет ⁴⁰³, либо первоэлементы ⁴⁰⁴ (которые, в свою очередь, образуются от сочетания четырех качеств – холода, сухости, влажности, тепла), либо «лучи зрения». «Телесное», а также эфирное и бестелесное духовное способны проникать другие тела и все, что лежит в сфере их досягаемости ⁴⁰⁵. Возможно, здесь на мысль Иоанна Скотта повлияли рассуждения Григория Нисского о том, что телесное есть продукт сочетания бестелесных качеств ⁴⁰⁶.

Иоанн дает примеры перехода от бестелесного к телу и обратно: так, умопостигаемые причины тварного нисходят в первоэлементы, а элементы, сочетаясь, складываются в тела. Возможен обратный процесс: тела разлагаются на элементы, а те переходят в умопостигаемые причины. Тем не менее, теория телесного осталась незавершенной: иногда Иоанн забывает про свою теорию «телесности» и пишет, что цвета и качества бестелесны ⁴⁰⁷. Сохраняется двойственность и в отношении небесных тел, что движутся в области эфира: они и духовны, и телесны ⁴⁰⁸.

Невозможность полностью избавиться от тела. В учении Иоанна Скотта о взаимоотношении телесного и бестелесного и, более узко, о духовном теле остаются противоречия. Он никогда полностью не отказывается от понятия «тело» ⁴⁰⁹, но

одновременно хочет преодолеть телесность. Соответственно, бестелесный дух и духовное тело становятся у него мало различимы ⁴¹⁰. Он пишет о телах, перешедших в чистый дух, но продолжает именовать их телами, подчеркивая, что подобные объекты не ограничены местом, временем и формой. Ангелы для него тоже не суть чистые духи, но состоят из ума и духовного тела ⁴¹¹. Духовные тела, лишённые всяких качеств, количеств и формы, неотличимы от чистых духов ⁴¹². То же самое можно сказать о телах людей после воскресения и о теле воскресшего Христа ⁴¹³.

Эта непоследовательность вызвана двумя причинами. С одной стороны, гигантский метафизический трактат *Перифьюсеон* остался незавершённым в том смысле, что сохраняет в себе сразу элементы и ранней, и поздней мысли Иоанна Скотта. С другой стороны, есть и более существенная причина отсутствию однозначного ответа на вопрос о том, во что же превратится после воскресения тленное тело человека. Центральная идея *Перифьюсеон* – это грядущее вселенское возвращение (*reditus*) всего творения, движущегося от Бога, как от своей Причины, к Богу, как к своей Цели и Завершению. После того, как Иоанн Скотт усвоил учение о прехождении всего телесного в бестелесное, он (под влиянием Максима Исповедника) постулирует, что возвращение происходит поэтапно, в восемь ступеней. Начальная точка возвращения тварной природы проходится, когда тленное человеческое тело распадается на четыре первоэлемента. Вторая ступень возвращения достигается при воскресении, когда из общего хранилища четырех элементов каждый вернет себе свое тело. На третьей ступени тело изменится в душу; четвертая наступает, когда душа возвращается в свои умопостигаемые, первоначальные причины; а пятая – когда дух со своими причинами окончательно поглощается Богом ⁴¹⁴. Подобная возгонка и сублимация телесного в бестелесное, какой бы заманчивой она ни казалась христианскому платоннику, противоречила догмату веры, согласно которому человек всегда состоит из души и тела ⁴¹⁵. Понятно, что при всем желании полностью избавиться от телесного, Иоанн Скотт не может и

отказаться от тела, и остаться при этом христианином. Поскольку Иоанн был глубоко убежден в тождественности истины и Христа, желанная цель – элиминация тела – оказалась для него недостижима.

Примечания

CCCM – Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (Turnhout: Brepols).

CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca (Turnhout: Brepols).

GCS – Die griechischen christlichen Schriftsteller (Leipzig: Hinrichs).

P – *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*.

PL – Patrologiae cursus completus. Series latina, ed. J.-P. Migne, tt. 1–221 (Paris, 1844–66).

PG – Patrologiae cursus completus. Series graeca, ed. J.-P. Migne, tt. 1–161 (Paris, 1957–86).

SC – Sources chretiennes (Paris).

Цитируемые источники:

В некоторые переводы мною внесены незначительные изменения, которые специально не оговариваются.

Ориген

О началах– латинск. пер. Руфина: *Origene, Traite des Principes* , Crouzel H., Simonetti M. (eds.), tt. 1–4, SC 252, 253, 268, 269 Paris.: Les Editions du Cerf, 1978–80. Рус. пер. *Ориген. О началах*. Казань, 1899 [переиздано: СПб., Амфора, 2000].

О воскресении –трактат Оригена утрачен. Его пересказ сохранился в диалоге *Мефодия Олимпийского Аглаофон, или О воскресении*, который тоже утрачен и дошел до нас полностью лишь в славянском переводе (см. ниже: *Мефодий Олимпийский*).

Commentarium in evangelium Matthaei(lib. 12–17), Klostermann E. (ed.), *Origenes Werke* , tt. 10/1–10/2. GCS 40/1–2. Leipzig, Teubner, 1935–1937. 10/1:69–304; 10/2:305–703.

Святой Григорий Нисский

Об устройении человека– латинск. пер. Эриугены: Carpuyns M., «Le “De imagine” de Gregoire de Nysse traduit par Jean Scotte Origene», *Recherches de Theotogie ancienne et medievale* 32 (1965), 205–262. Рус. пер. *Григорий Нисский. Об устройении человека*. Пер. В. М. Лурье. СПб., Аxiома, 1995.

О душе и воскресении – *Григорий Нисский. О душе и воскресении*, диалог с сестрой Макриной // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. II. Под ред. иеромонаха Илариона (Алфеева). Долгопрудный, Изд-во МФТИ, 1999. С. 200–256.

Святой Григорий Богослов

Слово 7, надгробное брату Кесарию – греч. текст: *Funebri in laudem Caesarii fratris oratio* (Oratio 7), Boulenger F. (ed.), *Gregoire de Nazianze. Discours funebres en l'honneur de son frere Cesaire et de Basile de Cesaree*. (Paris Picard, 1908). Pp. 2–56. Рус. пер.: *Св. Григорий Богослов. Собрание творений* в 2-х тт. (репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994). Т. 1. С. 159–176.

Святой Епифаний Кипрский

Ancoratus, Holi K. (ed.), *Epiphanius*, Band I. GCS, t. 25. Leipzig, Hinrichs, 1915. S. 1–149.

Panarion(= *Adversus haereses*), Holi K. (ed.), *Epiphanius* , Bande I–III. GCS 25, 31, 37. (Leipzig, Hinrichs, 1915–33, I: S. 153–161, 169–233, 238–464; II, S. 5–210, 215–523; B. III, S. 2–229, 232–414, 416–526.

Преподобный Максим Исповедник

Ambigua ad Iohannem (К Иоанну, архиепископу Кизикийскому, о трудных местах у Григория Богослова)– латинск. пер. Эриугены: *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenaе latinam interpretationem*. Jeauneau E. (ed.). Turnhout, Leuven, Brepols, University Press, 1988.

Святой Мефодий Олимпийский

Аглаофон, или О воскресении– целиком издан: Bonwetsch N. (ed.), GCS. Leipzig, 1917. S. 217–424. Часть книги (I, 20 – II, 8), цитируется по-гречески Епифанием Кипрским в *Панарионе* (ересь 64), см.: *Epiphanius. Panarion* (= *Adversus haereses*), Holi K. (ed.), Band II, §§ 12–62. GCS 31. Leipzig, Hinrichs, 1922. S. 421–499. Фрагменты по-гречески сохранились также в *Библиотеке Фотия* (кодекс 234), см.: *Photius. Bibliothecae*. Т. 5 («codices» 230–241), Henry R. (ed.), Collection des Universites de France V. Paris, Les Belles Lettres, 1967. P. 83–107. Рус. пер.: *Св. Мефодий, епископ и мученик. Полное собрание его творений. Пер. под ред. Е. Ловягина. СПб., 1877 (2-е изд. – 1905)/ С. 192–256 – из Епифания/ С. 256–271 – из Фотия [репринт: *Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. Библиотека отцов и учителей Церкви. М. Паломник, 1996*].*

Иоанн Скотт

При ссылках на работы Иоанна Скотта римской цифрой указан номер книги *Перифьюсеон* (для прочих сочинений это номер главы), арабскими цифрами – номер столбца в издании Г. Й. Флосса (PL, t. 122), буквами – положение внутри соответствующего столбца.

Перифьюсеон– латинск. текст кн. I–IV: *Iohannis Scotti seu Eriugenaе Peiphyseon*, Jeauneau E. (ed.), CCCM 161–164.

Tumhout, Brepols, 1996–2000; кн. V *Joannis Scoti ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΜΕΡΙΣΜΟΥ id est De divisione naturae*, Floss H. J. (ed.), (Paris, 1853), PL 122, 859–1022. Рус. пер. фрагментов из *Перифьюсеон*, кн. I – пер. В. В. Петрова в кн. *Философия природы в античности и в Средние века*, под ред. П. П. Гайденоко и В. В. Петрова. М., Прогресс-Традиция, 2000. С. 480–529; кн. III – пер. Н. М. Лозовской, в сб. *Средние века*. 57 и 58. М., 1994, 1995. С. 279–289; 206–222.

О божественном предопределении – De divina praedestinatione liber. Madec G. (ed.), CCCM 50. (Tumhout, Brepols, 1978).

Expositiones – Iohannis Scoti Eriugenae Expositiones in Ierarchiam Coelestem. Barbet J. (ed.), CCCM 31. Tumhout, Brepols, 1975.

Ричард Суинберн. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ДУШИ И ТЕЛА

В своей статье я изложу различные философские позиции относительно связи между умом и телом, а затем предложу защиту одной из этих позиций ⁴¹⁶.

Вначале введем некоторые философские термины. Под *сущностью* (substance – субстанция) я подразумеваю компонент мира, который каузально (то есть причинно) взаимодействует с другими компонентами мира и имеет историю во времени. Столы и стулья, звезды и галактики, нейроны и люди суть сущности. Сущности имеют *свойства*, как внутренние (например, быть квадратным или желтым, или иметь такой-то электрический потенциал), так и относительные, то есть которые соотносят одну сущность с другой (например, быть выше чего-либо или находиться между). Под *событием* я понимаю осуществление свойства в какой-то одной сущности или же в нескольких сущностях в определенное время (например, «этот галстук, являющийся сейчас зеленым», или «этот нейрон, производящий импульс в 3 часа дня», или «Новгород, находящийся между Москвой и Петербургом в прошлом столетии»). История мира – это просто последовательность всех событий, которые имеют место. Если вы знаете все произошедшие события (то есть какие свойства осуществились, в каких сущностях и когда), значит, вы знаете все, что произошло.

Свойства и события могут быть физическими или ментальными (относящимися к сфере ума). Под *физическим свойством* я буду понимать такое свойство, о котором каждый может узнать, осуществилось оно или нет, с тем же успехом, как и любой другой. Иначе говоря, физические свойства общедоступны. Физические события – это то, что заключается в осуществлении физических свойств. Этот галстук, будучи сейчас зеленым, является физическим событием, потому что не только я, но и любой другой, если захочет, равным образом может определить цвет моего галстука. Подобным образом Иван, будучи выше Николая, или этот нейрон, подающий импульс в 3

часа дня, являются физическими событиями. Ментальное свойство – это такое свойство, познать которое один человек может с большим успехом, чем любой другой. Ментальные события – это такие события, которые заключаются в осуществлении ментальных свойств. Сущности могут быть материальными и нематериальными. Под *материальной сущностью* я понимаю такую сущность, которая занимает некоторое пространство, а под *нематериальной* – такую, которая не занимает пространства. В истории мысли существовали четыре точки зрения на проблему соотношения ума и тела – проблему связи между ментальной жизнью человека, его мышления и ощущения, с одной стороны, и физическими событиями, происходящими внутри и около тела, с другой.

Согласно первой точке зрения, которую я назову *крайним материализмом*, не существует никаких сущностей, кроме материальных, и личности (включая человеческие) являются такими сущностями. Человек – то же самое, что его тело (и его мозг – то же самое, что его ум). Все события являются физическими событиями, то есть такими, которые заключаются в осуществлении физических свойств в материальных объектах. Не бывает ментальных событий в том смысле, в каком я определил этот термин, так как не происходит событий, отличных от физических, к которым кто-то имеет привилегированный доступ. Крайний материализм утверждает, что переживание мною боли или созерцание некоего образа могут казаться ментальными событиями, однако в действительности они не таковы. Крайние материалисты не могут прийти к согласию относительно того, какими физическими событиями на самом деле являются эти кажущиеся ментальные события. Одна группа считает, что это события в мозге, так что мое переживание боли – это просто некий импульс, передающийся в мозговой ткани, а верование, которого я придерживаюсь, – это не что иное, как цепочка нервных реакций, происходящих в моем мозгу. С недавнего времени эта доктрина известна как «теория идентичности мозга и ума».

Другая группа крайних материалистов считает, что говорить о ментальных событиях значит говорить об актуальном или гипотетическом внешнем поведении человека, о том, что он делает и что он сделал бы в различных обстоятельствах. Для меня испытывать зубную боль – значит хвататься за челюсть, раздражаться, записываться к зубному врачу и т. д., то есть делать все это, когда мой зуб разрушился; а когда меня спросят, говорить, что у меня зуб болит; и если я попаду этим зубом на что-нибудь твердое, закричать. Мое переживание ментального события – это просто определенное внешнее поведение, которое обыкновенно считается его причиной. Конечно же, это то, что называется бихевиоризмом.

Мне кажется, очевидно, что крайний материализм – ложная доктрина. Действительно, существуют события, которые человек переживает и, следовательно, которые он может познать лучше, чем кто-либо другой, изучающий его поведение или исследующий его мозг. Например, мои ощущения – восприятие красного образа или аромата ростбифа – таковы, что у меня есть дополнительный способ их познания по сравнению с тем, которым располагает самый лучший исследователь моего поведения или деятельности моего мозга, – я сам их испытываю. Значит, их надо отличать от событий, происходящих в мозгу, и от любых других телесных событий. Нейрофизиолог не может наблюдать качество цвета в поле моего зрения или остроту аромата ростбифа, который я ощущаю. Прилетевший на Землю марсианин, который стал бы исследовать мозг человека и смог бы обнаружить, что же в нем происходит, все же захотел бы узнать, почувствует ли что-нибудь этот человек, если наступить ему на ногу. Иначе говоря, помимо физических событий должны быть и ментальные события.

Вторую точку зрения на проблему соотношения ума и тела я назову *средним материализмом*. Средний материализм согласен с крайним материализмом в том, что не существует сущностей кроме материальных объектов, но он утверждает, что некоторые из них (то есть люди) обладают ментальными свойствами, которые отличны от физических свойств. События,

происходящие в мозгу, несомненно, являются причиной ментальных событий, и наоборот. Следствием неких импульсов, которые производят нейроны, является то, что я созерцаю красный образ. С другой стороны, моя попытка произвести движение рукой вызывает определенные события в мозгу, которые, в свою очередь, приводят в движение мою руку. Это каузальные отношения между различными событиями, так же как воспламенение пороха – событие, отличное от взрыва, причиной которого оно было.

Однако основная проблема как среднего, так и крайнего материализма состоит в том, что, судя по всему, мир не исчерпывается тем, о чем говорят эти доктрины. Крайний материализм утверждает, что вы можете объяснить мир, если знаете, какие существуют материальные объекты и какими свойствами они обладают. Но, как мы видели, необходимо также ответить на вопрос об осуществлении ментальных свойств. Средний материализм утверждает, что вы можете объяснить мир, если знаете, какие существуют материальные объекты и какими свойствами – ментальными и физическими – они обладают. Однако подобное знание все еще оставляет вас в неведении относительно того, существует ли какой-то человек или нет. Знание о том, что происходит с телами и их частями, еще не дает достоверного знания о том, что происходит с людьми. Позвольте мне пояснить это примером с трансплантацией мозга. Как известно, мозг состоит из двух полушарий и мозгового ствола. Есть основание полагать, что человек может жить и вести себя как сознательное существо, даже если утрачена большая часть одного из полушарий. И вот предположим, что мой мозг разделили на две части и каждую половину пересадили в черепа двух людей (тел), откуда только что изъяли мозг; и что каждому добавили из другого мозга – скажем, моего близнеца – те части (например, мозговой ствол), которые необходимы для того, чтобы пересадка была удачной и чтобы существовали два сознательных, живых человека. Я прекрасно понимаю, что столь сложная операция в настоящее время практически невозможна, однако не существует непреодолимых теоретических проблем, препятствующих

совершению такой операции. Поэтому мы можем задать вопрос: если бы такая операция была сделана и в результате мы имели бы двух живых людей, то кто из них был бы мной? Скорее всего, в какой-то степени поведение обоих было бы подобно моему поведению, и оба сохраняли бы воспоминания, связанные с моей памятью, ибо поведение, память и речь, во всяком случае в очень большой степени, зависят от состояний мозга и имеет место значительное совпадение «информации», содержащейся в двух полушариях. Однако невозможно, что я являюсь обоими из двух людей, которым пересадили часть моего мозга, в то же самое время. Ибо если они оба были бы тождественны мне, то они были бы тождественны друг другу (если *а* – то же самое, что *б*, а *б* – то же самое что *в*, значит, *а* – то же самое, что *в*). Однако это не так. Они теперь имеют разный опыт и ведут разные жизни. Таким образом, остаются три возможности: человек с правым полушарием моего мозга является мной; человек с левым полушарием моего мозга является мной; или ни один из них мной не является. Однако мы не можем определенно сказать, какая возможность соответствует действительности. Из этого следует, что знания о происходящем с телами недостаточно для того, чтобы знать, что происходит с людьми.

Некоторые авторы, в частности, оксфордский профессор Дерек Парфит ⁴¹⁷, реагируя на этот мыслительный эксперимент, говорят, что хотя два человека с половинами моего мозга, строго говоря, не будут мной, они все же будут моими преемниками, частично будут мной, моими позднейшими «я». Так, можно собрать два автомобиля из частей одного старого автомобиля и новых запчастей, и в этом случае каждый из двух новых автомобилей будет отчасти тем же самым, что и один старый; не то же ли самое произошло бы и в примере с людьми? Итак, Парфит предлагает четвертую возможность и утверждает, что именно таким был бы действительный результат поставленного эксперимента. Однако довольно трудно говорить о частичном выживании, когда мы имеем дело не с неодушевленными вещами, а с сознательными деятелями. Если бы я отчасти стал каждым из двух других людей, то, надо

полагать, я бы отчасти переживал то, что переживает каждый из них; но как это возможно, когда ни один человек одновременно не испытывал бы то, что эти два человека испытывают в это время.

Мы склонны утверждать, что в данном случае мы имеем дело с произвольным выбором одной из четырех возможностей в качестве правильной (или из трех, если мы исключим четвертую как внутренне противоречивую). Но нам не следует соглашаться с таким выводом. Речь идет о весьма важном фактическом положении дел, и мы можем это показать, если несколько изменим сам эксперимент. Допустим, что меня похитил сумасшедший хирург. Он говорит, что собирается произвести операцию с моим мозгом, так что в результате появятся два живых человека, и у одного будет правое полушарие моего мозга, а у другого – левое. Затем он даст одному из этих людей десять миллионов долларов, а другого будет пытаться. Он предоставляет мне возможность выбрать, кто из них получит доллары, а кто подвергнется пыткам, то есть станет ли богатым человек с моим правым полушарием, тогда как человек с левым полушарием пострадает, или же наоборот. Какой выбор я должен сделать, чтобы стать богатым? Очевидно, что это вопрос фактов – выживу ли я после операции и если да, то в какой ситуации окажусь, – счастливой или несчастной. (Отрицать это будет лишь тот, кто находится во власти мощной философской догмы.) И все же, ожидая операции и в точности зная, что произойдет с моим мозгом, я сильно рискую, осуществляя предложенный мне выбор. Если я говорю, что награду должен получить человек с моим левым мозговым полушарием, я не знаю, будет ли он мной; и я также не знаю, будет ли мной человек с моим правым полушарием, если я скажу, что деньги должен получить он.

И даже после операции никто в точности не будет знать, выжил ли я или кто из тех двух людей является мной. И даже если один из этих двух будет больше походить на меня характером и данными памяти, чем другой, этот человек может не быть мной. Может быть, я выжил после операции, но в то же время изменился в характере и утратил часть памяти, а

поэтому другой из двух людей больше походит на прежнего меня своим поведением, чем я сам. И даже если четвертый ответ – что оба этих человека в какой-то степени являются мною – правилен (несмотря на его очевидную противоречивость), ни научные эксперименты, ни философские доводы не могут этого удостоверить, потому что любые доказательства, которые мы могли бы добыть, будут совместимы и с тремя другими ответами.

Размышление над этим мысленным экспериментом приводит к следующему выводу. Как бы много мы не знали о том, что происходит с моим мозгом (и другими частями моего тела), и как бы много мы не знали о том, какое ментальное свойство осуществилось в каком из двух последующих людей, мы в точности не знаем, что же случилось со мной. Мы не знаем, какие сущности эти люди суть. Но поскольку мы знаем, что случилось с каждым атомом моего тела, я должен отличаться от своего тела. Я должен иметь еще одну существенную нематериальную часть, продолжающееся существование которой делает мой мозг (а также тело), с которым она связана, моим мозгом (а тело – моим телом), и эту часть я именую традиционным термином «душа». Я – это моя душа плюс какой-то мозг (и тело), который с ней связан. Обычно моя душа сопутствует моему мозгу, однако в необычных обстоятельствах (например, если мой мозг разделен) неясно, где же моя душа.

Реагируя на это, можно допустить, что я – больше, чем мое тело, но в то же время утверждать, что в любом случае некоторая часть моего мозга должна выжить, если я выживу; даже если должно выжить и что-то еще. Но я не соглашусь с таким выводом. Чтобы защитить более сильную позицию, я обращусь к строго философской аргументации, которую мы находим у Декарта. Аргументы современной нейрофизиологии, я надеюсь, заранее подготовили вас к тому, чтобы с симпатией отнестись к точке зрения Декарта. Она утверждает логическую возможность того, что я – как сознательное существо – могу продолжать существовать, даже если все мое тело будет внезапно уничтожено. Говоря о «логической возможности»

продолжения моего существования без тела, я имею в виду, что в этом утверждении нет внутреннего противоречия (как, например, в утверждении, что рост какого-то человека одновременно больше шести футов и меньше пяти футов). И, конечно, нужно признать, что религиозный человек, верующий, который утверждает, что он будет жить после разрушения его тела, не противоречит самому себе. Атеист понимает это утверждение верующего, потому что оно не содержит внутреннего противоречия, хотя, конечно, он считает, что оно ложно. Далее, мы утверждаем, что если нечто (то есть какая-то сущность) продолжает существовать во времени, по крайней мере, какая-то его часть должна продолжать существовать. И это относится ко всему. Мой стол не может продолжать существовать, если все его части будут разрушены, и т. д. Поэтому – в завершение этого рассуждения – если логически возможно, что я буду жить, когда все мое тело будет разрушено, значит, уже сейчас должна существовать другая часть меня (нематериальная часть), выживание которой обеспечивает мое выживание. Эту часть я называю душой.

Таким образом, мы отвергли средний материализм на том основании, что в мире помимо материальных объектов должны существовать и другие сущности. У каждого человека есть нематериальная душа. Невозможно избежать дуализма сущностей. Но есть два типа такого дуализма. Первый, который я называю *крайним дуализмом*, утверждает, что душа необходимо бессмертна. Если отделить душу от тела, то она, с этой точки зрения, будет существовать «своими силами», она неразрушима. Я не вижу причин поддерживать подобный взгляд; мне представляется, что доводы Платона и многих позднейших философов в пользу этого взгляда просто ошибочны. Этот тип дуализма также утверждает, что для человека было бы благом не иметь тела. Но я так не думаю. Многие из наших желаний – это желания что-то сделать вместе с телом, «в теле». Мы хотим есть, пить, танцевать, обниматься, целоваться. Чтобы делать все это, нам нужно иметь тело, но не обязательно наше нынешнее тело. Для нас было бы лучше иметь преображенное тело, у которого было бы больше

способностей. Поэтому я предлагаю другой тип дуализма, который я называю *средним дуализмом*. Согласно этому взгляду, душа не может существовать без тела, «своими силами». Душа не обладает естественным бессмертием и для полного выражения нуждается в теле.

Приведенные мной доводы показали, что душа – это сущность, отличная от тела, а поэтому в момент смерти, когда душа отделяется от тела, возможно, что она будет продолжать существовать. С помощью чисто философских аргументов нельзя показать, что будет с душой после смерти, – для этого мы должны обратиться к Библии и учению Церкви. Но эти аргументы могут показать, что существует душа, с которой что-то произойдет после смерти. Если бы был прав материализм, средний или крайний, тогда даже Бог не смог бы воскресить человека, тело которого в огне превратилось в пепел, который, в свою очередь, с течением времени трансформировался в энергию, – потому что не было бы уже ничего, что можно воскресить. Кванты энергии не отличаются друг от друга. Не было бы никакой существенной разницы между квантом энергии, в который превратилось тело одного человека, и квантом энергии, в который превратилось тело другого человека, так что воскресение одного ничем бы не отличалось от воскресения другого. Однако надеюсь, что я сумел показать в этой статье, что существенной частью человеческого существа является его душа, а потому Бог, если изволит, может воскресить человека, даже если его прежнее тело утрачено. Чтобы человек выжил, необходимо только одно – чтобы была жива его душа. Как православные, так и католики верят, что после смерти люди пребывают в промежуточном бестелесном состоянии. Но мы также верим, что это состояние временное и не к нему мы стремимся. Доводы, которые я привел, показывают: если Бог соединит душу человека с телом, это тело станет его телом потому, что оно связано с существенной частью этого человека, – с его душой. Бог может соединить душу с телом, воссозданным из костей, лежащих в могиле, или с телом, созданным из нового материала. Все христиане верят, что произойдет такое воскресение, когда все умершие обретут

тела, необходимые для полного выражения их индивидуального бытия. А то, что именно такое будущее уготовил нам Бог, показал нам Сам Христос, когда совершил телесное воскресение из мертвых, соединив Свою душу с тем телом, которое покоилось в гробнице.

Федор Василюк. МОЛИТВА И ПЕРЕЖИВАНИЕ

Страдание, переживание, утешение

По роду работы мне как психологу и психотерапевту постоянно приходится встречаться с человеком, переживающим кризис, пребывающим в тупике, на изломе жизни. Поэтому тематика, которую я хотел бы предложить для обсуждения, – это христианско-антропологическое осмысление трагических аспектов человеческого существования, осмысление бытия человека страдающего. «Загадка о человеке, – писал архимандрит Киприан (Керн), – ...не смеет быть пастырем ограничена одними только нравственными категориями добра и зла, святости и греха, но она переходит очень часто в области страдания и трагедий, конфликтов и антиномий»⁴¹⁸.

Страдание всегда есть вызов нашему уму, сердцу, вере. Церковь отвечает на этот вызов в разных плоскостях: в богословской – это православная теодицея, в аскетической – подвиг несения креста, претерпевания скорбей, в плоскости душепопечения – утешение страждущих. Опыт утешения в скорбях и есть главный предмет наших размышлений. Легко понять интерес к этому предмету у православного психотерапевта. Он как практик занимает по отношению к страдающему человеку не познавательную, а участную позицию, поэтому из всего корпуса источников христианского антропологического знания для него важнее всего вдуматься в церковный опыт помощи скорбящим, утешения в страданиях.

Коррелятом философской категории страдания на психологическом уровне выступает понятие переживания. Переживание в современной психологии мыслится не только как нечто испытываемое, непосредственная данность сознанию его содержаний и состояний, но и как внутренняя работа, душевный труд. Горе нельзя просто испытать как мы испытываем досаду, удивление или испуг, его нужно *пережить*, проделать долгий и мучительный душевный труд по восстановлению пошатнувшегося или утраченного смысла жизни, совершить работу печали. Не случайно и в самом слове

«страдание» корень «страда» означает «тяжелую ломовую работу, нутужные труды» (см. словарь В. Даля).

В одном апокрифическом тексте сказано: научись страдать, и ты сможешь не страдать. С этой точки зрения утешать скорбящего – это не стараться отменить, упразднить его страдание, а помогать ему в его душевном труде переживания скорби. Парадоксально, но так: утешать – это помогать страдать.

Типы утешения

Прежде чем обратиться к анализу опыта утешения, стоит осознать вопросы, с которыми мы подойдем к этому опыту.

Если для данного контекста отождествить понятия психотерапии и душепопечения, рассматривая то и другое широко: психотерапию – не как особую, но как всякую душевную поддержку, а душепопечение – не как особое пастырское служение, а как общую христианскую обязанность сострадательности, милосердия, заботы о душе ближнего, – то можно сказать, что каждый христианин нередко оказывается по отношению к ближнему в психотерапевтической позиции, или позиции душепопечения. Почему? М. М. Бахтин писал о трех типах этических реакций на беду другого – содействии, совете и сочувствии. Есть ситуации, где мы не можем помочь делом: не в наших силах вернуть здоровье, отменить приговор, воскресить умершего. Не можем мы обычно полагаться и на свой совет в сложной, затянутой в узел ситуации, – откуда, собственно, у нас мудрость? Значит, чаще всего нам остается лишь одна возможность – сочувствия, сострадания человеку в беде. Но как нашему сочувствию избежать опасности остаться просто сентиментальным рефлексом, просто выражением собственной эмоциональной задетости страданием другого? Как нашему состраданию не соскользнуть в жалостливость, которая может духовно расслабить и оскорбить достоинство человека, и как, оттолкнувшись от жалостливости, не потерять сердечности и не угодить в холодную назидательность? Как в деле сострадания оставаться христианами, так, чтобы наше утешение в самом деле было душепопечением, заботой о душе страдающего человека?

Обратимся к примерам.

Один мой пациент поведал мне как-то свою историю поиска помощи во время острого семейного кризиса. Однажды недобрый вечер он узнал о неверности жены. После мучительной бессонной ночи он отправился на работу, но работать не смог, не находил себе места, вся его жизнь,

казалось ему, рухнула, все потеряло смысл, физически ощущаемая душевная боль не давала ни на чем сосредоточиться. Он вышел из здания и почти безотчетно отправился в храм, будучи при этом человеком неверующим. Выслушав сбивчивый рассказ, священник спросил:

- Ваш брак венчаный?
- Нет.
- Вы сами крещены?
- Нет.
- А жена?
- Тоже нет.
- А в Бога веруете?
- Я бы желал поверить, но нет... Кажется, нет.
- Ну что же вы хотите, какой же может быть брак без Бога, без Церкви?.. Читайте Евангелие, пробуйте молиться, – напутствовал батюшка.

Мой пациент вышел, чувствуя свою вину и безысходность. Несмотря на холодный, как ему показалось, формальный тон, он вспоминает, что ощутил за словами священника какую-то правду, но – ни тени сочувствия.

В своих душевных метаниях он снова вернулся на работу и неожиданно для себя рассказал обо всем сослуживцу, хотя не был с ним особенно близок. Тот взялся за дело с энтузиазмом: «Да все они такие, она тебя не стоит, ты ей отомсти, ну хочешь, я тебя познакомлю, да за такого парня...» – и прочее в том же духе. Он вылил на моего пациента весь набор типовых пошлостей, и тот, понимая им цену, тем не менее почувствовал некоторое душевное облегчение.

Мы видим, как противоположны эти два утешения. В первом не было душевного сочувствия, милости, но была духовная правда; во втором был живой душевный отклик, но не было правды. Не выявляют ли эти полярности наличия в подобных случаях принципиально неустранимого противоречия между духовным и душевным? Без лекарства духовного обличения не обойтись, но оно слишком горькое, и отторгается, не приемлется душевным организмом, а сладкая душевная пиллюля на минуту отвлекает от боли, но дает ложное

успокоение. Могут ли вообще в утешении «милость и истина» встретиться (Пс 84:11)?

В известном эпизоде из «Братьев Карамазовых» к старцу Зосиме приходит молодая женщина, горящая по умершем трехлетнем «сыночке». Она уже третий месяц ходит по монастырям: дом ее опустел, возвращаться туда бессмысленно. Сначала старец пытается утешить ее рассказом о древнем великом святом, говорившем такой же горящей матери, неужели она не знает, что умершим младенцам немедленно даруется ангельский чин, и потому следует радоваться, а не плакать.

Женщина потупилась, вздохнула: «Тем самым меня и Никитушка утешал, слово в слово...» Что произошло? Почему духовное лекарство не подействовало на душу? Почему она не услышала в этих словах утешения? Да потому, что сама душа не была услышана, сама стихия переживаний, душевной муки отвергнута как неблагочестивая, духовно неправомерная – нужно, мол, радоваться, а не плакать. И старец оставляет попытки оторвать ее взор от горя и перевести его в небо, туда, где «младенец наверно теперь предстоит перед престолом Господним, и радуется, и веселится», потому что почувствовал, что такой духовный подъем не доступен сейчас для материнского сердца. И вместо того, чтобы поднимать ее душу вверх, отрывать от скорби, старец, наоборот, сам сострадательно спускается вглубь безутешного горя, принимая безутешность как подлинную реальность: «И не утешайся, и не надо тебе утешаться, не утешайся и плачь», – говорит старец. Так нельзя сказать со стороны, извне. Чтобы так сказать, нужно и в свою душу впустить это переживание во всей его безнадежности, безысходности и беспросветности. И только после такого сошествия во ад страдающей души становится возможным там, внутри этой тьмы, затеплить лампадку духовного утешения: «Плачь, – говорит старец, – только каждый раз, когда плачешь, вспоминай неуклонно, что сыночек твой есть единый от ангелов Божиих, оттуда на тебя смотрит и видит тебя и на твои слезы радуется и на них Господу Богу указывает.

И надолго еще тебе сего материнского плача будет, но он обратится под конец тебе в тихую радость...»

Всмотримся в эту искусную духовную психотерапию. Душе позволено плакать и чуть ли не предписывается безутешность («не утешайся и плачь»), но к этому душевному древу страдания прививается маленький духовный молитвенный черенок («каждый раз, когда плачешь, вспоминай, что сыночек... единый от ангелов...»), так, чтобы соки переживания и энергии молитвы соединились в едином кровотоке душевного организма. Но и это не все: если я, горящая мать, буду оставаться в своей безутешности и из нее в дальней перспективе видеть младенца-ангела, то постоянно будет оживляться мучительное неисполнимое желание встречи с ним здесь («Только услышать бы мне, как он по комнате своими ножками пройдет разик, всего бы только разик ножками своими тук-тук, да так часто-часто...»). Поэтому духовное утешение старца дает горящей совсем другую, обратную перспективу, характерную для благоговейного молитвенного предстояния перед Богом, когда не я вглядываюсь в Него, а наоборот, предстою перед Его взглядом в душевной открытости. Каким же образом старец Зосима это делает? «Сыночек твой оттуда на тебя смотрит и на твои слезы радуется, и на них Господу Богу указывает». Как просто и какой радикальный переворот: слезы только что были выражением *моей скорби*, а сейчас стали предметом *его растроганного любования*, поводом радости младенца-ангела. Душе дается возможность хоть на минуту взглянуть на себя оттуда и в этой обратной перспективе прикоснуться к духовной радости. Одно дело – духовная радость, нормативно предписываемая моей душе вместо слез; другое дело – духовная радость его, любимого, по поводу моих слез, радость, к которой и я делаюсь причастна, и именно моими слезами. Создаваемая для переживания горя молитвенная перспектива пытается не вытеснить душевное духовным, а расширить душевное, не отменить скорбь, но дать «пространство в скорбях», пространство, в котором можно дышать.

И последнее: старец не думает, что одним разовым актом утешения душа исцелена. Он с благоговейным уважением относится к реальности душевного процесса переживания: «И надолго тебе еще сего материнского плача будет». Это отношение терпеливого, заботливого садовника, знающего, что дереву нужно время, чтобы принести плод.

Суммируем основные черты этого духовного утешения, выделив в нем несколько фаз.

Фаза «душевного сопереживания». Душевное переживание принимается безусловно и безоценочно в его эмпирической данности как подлинное и имеющее право на существование. Оно принимается не со стороны, а как бы изнутри, с душевным сочувствием, со-болезнованием, со-страданием.

Фаза «духовной прививки». Духовные картины, образы, молитвенные указания не остаются висеть в воздухе, а прививаются прямо к телу переживания («каждый раз, когда будешь плакать, вспоминай...»).

Фаза «вознесения». Старец воздвигает духовную вертикаль, дает возможность не только из душевного смотреть на духовное, но и возможность обратной перспективы – взгляда на переживание, на слезы *оттуда*. И так показывается доступная в этой духовной вертикали радость.

Фаза «пути». Вертикалью дело не ограничивается, утешение позаботилось и о горизонтالي земного пути. Было бы нереалистично в деле духовного исцеления рассчитывать на разовую акцию. Старец готовит горящую к долгому пути материнского плача и рисует его душевный итог – «тихую радость»⁴¹⁹.

Суммарный образ этой духовной психотерапии – молитвенная лестница переживания. Старческое утешение прямо не учит здесь молитве, но оно выстраивает духовную лестницу, нижней ступенькой которой становится скорбь, безутешность, а верхней – духовная радость. Душевное переживание не отвергается и даже не усекается, оно бережно принимается все без остатка, но вводится в духовную вертикаль как ее элемент, так что само естественное движение

переживания начинает совершать духовную преобразующую работу.

Если оглянуться теперь на приводившиеся ранее примеры, то перед нами три типа утешения.

Одно, назовем его условно «духовно-безучастное», – это утешение без утешения, в нем нет человеческого тепла. Оно проходит мимо человеческого переживания. Его бытовой прототип: «Ушиб коленку? Сам виноват».

Второе – «душевно-соблазнительное» утешение. В нем есть душевный отклик, оно может ненадолго согреть, но действует оно, замещая одну страсть другой (боль ревности – страстью мести, например). И нет в нем ни духовной правды, ни, если вдуматься, настоящего сострадания. Оно тоже игнорирует человеческое переживание. Его расхожий лозунг: «Да брось ты, не переживай».

Наконец, третье – «духовно-участливое» утешение – сострадательно погружается в воды душевного переживания скорбящего, затем воздвигает духовную лестницу, движением по которой человеческое переживание может претворяться в молитву и тем преобразаться.

Это утешение заслуживает именования духовной психотерапии. Если формула психоаналитической психотерапии – «на место Оно должно стать Я», то формула духовной психотерапии такова: «на место переживания должна прийти молитва». Не *вместо* переживания, а *в месте* переживания должна быть затеплена лампада молитвы, она должна гореть *вместе* с переживанием. Само переживание при этом переплавляется, перерождается в молитву, как масло, поднимаясь по фитильку, становится огнем.

В связи с этим выводом необходимо специально продумать соотношения переживания и молитвы.

Переживание и молитва

Практика духовного попечения создает особый подход к важнейшей для христианской антропологии и психологии теме эмоций и переживаний. Отношение к этой теме традиционно складывалось под доминирующим влиянием аскетического дискурса борьбы со страстями. Душепопечительный и аскетический дискурс, совпадая в сфере конечных целей, существенно отличаются по методам и стилистике. В частности, в аскетическом контексте чаще доминирует метафорика войны, брани, а в душепопечительном – метафорика врачебная.

Как врач смотрит на болезнь не только как на зло, но и как на попытку здоровых сил организма справиться с вредными воздействиями, так и практика христианского душепопечения должна исследовать процессы человеческого переживания и в их негативных тенденциях превращения в страсти, и в их позитивных тенденциях духовного возрастания.

Наметим некоторые вопросы исследования переживания под таким углом зрения, в парадигме душепопечения.

(а) Во-первых, это вопрос о тех характеристиках процесса переживания, которые делают возможным его благотворное соединение с молитвой.

(б) Второй вопрос – о типах соединения переживания и молитвы.

(в) Третий – о влиянии молитвы на переживание.

Некоторые особенности процесса переживания, важные для дискурса душепопечения

Психологический анализ переживания выделяет в нем три структурные элемента (переживаемые обстоятельства, процесс переживания, личность) и три плана протекания (план выражения, план чувствования и план осмысления).

Остановимся на двух существенных характеристиках переживания, относящихся к плану выражения. Речь идет об открытости переживания и его адресованности.

Открытость переживания. Динамика переживания рассматривается современной светской психотерапией чаще всего в проекции на ось «сдерживание – выражение». При этом к сдерживанию чувств психотерапевты, как правило, относятся с психогигиеническим подозрением как к пережитку репрессивной викторианской морали и потому всячески стимулируют выражения чувств. Выражение же не всегда, но слишком часто сводится к идее аффективной разрядки. Это могут быть примитивные тумаки резиновым кукам, изображающим начальников на проходной японской фабрики; это могут быть изощренные способы работы с воображением, когда обиженной пациентке (привожу пример из одной статьи) предлагается излить накопившуюся злость, совершив воображаемый «полет Маргариты» над Москвой к окнам соперницы, которые, разумеется, нужно с наслаждением разбить. Суть дела от этого не меняется, ибо она – не в методе, а в подспудной антропологии и аксиологии: будешь сдерживаться – повредишь своему здоровью, будешь реально бить стекла – повредишь своему социальному статусу. Что же делать? Есть идеальное решение – отреагировать, ни в чем себя не ограничивая, но не в социальном поведении, а в душе, в воображении. Телесное здоровье – ценность, социальное положение – ценность, а душа – душа все стерпит. Антропология, которой неведома идея преображения, должна удовлетворяться идеей канализации аффектов. Самое печальное состоит в том, что это не просто идея среди идей, но

сформированная и широко распространенная культура душевной жизни.

Молитва дает возможность вырваться из ложной дилеммы «вытеснение – отреагирование», создавая дополнительное измерение высоты и глубины переживания. В этом измерении возможно и благодатное сдерживание (вовсе не совпадающее с вытеснением, создающее не бессознательное, а сокровенное переживание), и благодатное преображающее выражение переживания. Чтобы переживание полноценно выразилось в молитве, человек должен *посметь* его открыть и *суметь* его открыть. «Суметь» – значит решить поэтическую по смыслу задачу: попытаться в искреннем слове выразить правду своего сердца.

«Посметь» – значит решить задачу «предстояния»: найти в себе достаточно мужества и доверия, чтобы положить перед Богом свои чувства без прикрас и оправданий, как есть. Открытость своего переживания в молитве начинается с искусства и мужества быть ⁴²⁰, доверять и уповать, а венчается мужеством и искусством меняться.

Адресованность переживания. Наблюдения в области детской психологии, психопатологии, психотерапии убедительно показывают, что всякое человеческое переживание имеет имманентного адресата. Вспомним классическое наблюдение К. Чуковского:

- Ну, Нюра, довольно, не плачь!
- Я плачу не тебе, а тете Симе.

Переживание может заблудиться, перепутать адрес, и это ведет к болезненным искажениям и самих чувств, и человеческих отношений. Достаточно вспомнить феномены переноса в психотерапии или экзальтированного «мироношничества» в приходской жизни.

От того, кому адресовано переживание и является ли сама адресованность явной или скрытой, определенной или неопределенной, существенно зависит процесс переживания, его характер и жанр.

Первоклассник разбил в кровь коленку, ему очень больно, но в присутствии жалостливой бабушки он будет *переживать*

эту боль совсем не так, как в присутствии старшего брата, приехавшего в отпуск из армии.

Молитвенная адресация чувства сразу же начинает менять процесс его переживания. Из одиночества и брошенности произносит человек «Отче...» и добавляет «наш...» – слова, отменяющие одиночество и брошенность; из беззащитности он взывает «Царице моя, преблагая», из безнадежности – «надеждо моя, Богородице», и сами эти молитвенные обращения начинают уже и на психологическом уровне целительную работу. На вершине же этого молитвенного выражения переживания, если человеку в полноте удастся адресовать переживание к Богу или святым, с переживанием случается метаморфоза, меняющая всю его внутреннюю логику: «логика удовлетворения» сменяется «логикой восполнения в бытии».

Согласно «логике удовлетворения» события могли развиваться так: я лишился чего-то важного в моей жизни, старался своими силами вернуть утраченное, убедился, что это невозможно, пытался как-то пережить ситуацию, но пришлось смириться с тем, что и это невозможно, что сам я ничего не могу сделать, и тогда я стал в молитве взывать о помощи в безнадежной надежде, что каким-то чудом все устроится и я получу утешение и снова стану собой, заживу своей жизнью, ибо без утраченного я – сам не свой и жизнь моя – не жизнь. Ни о чем другом я помыслить не могу. И вдруг... Все меняется. Откуда мне, готовому к смерти, было знать, что тут же, сразу по ту сторону моего молитвенного отчаянного крика, на меня дохнет такое благодатное, такое животворящее дыхание, что в одно мгновение изменится сама глубинная логика моих чувств и мыслей, более того – сама основа моего существования. Уже ясно ощутимо, что только здесь, только с этим дыханием я, собственно, и существую в подлинном смысле слова, только в нем и вместе с ним я и обретаю полноту бытия, полноту жизни и полноту смысла. И тогда-то начинает открываться, что опасность, от которой я бежал и просил убежища, жажда, в которой я просил воды, обида, в которой просил справедливости, ссора, в которой просил мира, что все это – и

вода, и убежище, и справедливость, и мир, при всей их неотменимой существенности, – лишь предвестники, лишь поводы, лишь глашатаи *Встречи*. Все это и с избытком будет дано мне, но это все частные проявления того главного, что меня ожидает, – *восполнения в бытии*.

Это-то восполнение в бытии и является главным преобразованием переживания при его молитвенной адресации.

Типы соединения переживания и молитвы

И переживание, и молитва являются сложными деятельностями, которые могут находиться в многообразных отношениях между собой. Попробуем наметить некоторые типы сочетаний между переживанием и молитвой.

«Поземка». Героиня одного художественного фильма, крепкая деревенская баба, стоит вечером на коленях перед иконами и горячо молится о взрослой дочке: «Смотри – хорошие мужики кто разъехался, а кто женился, остались одни пьяницы. И что ж ей одной теперь пропадать? Нехорошо это, неправильно», – усовещивает она Бога. Молитву прерывает спящая на печи старуха. Она отдергивает ситцевый полог и выговаривает дочери: «Что ты с Богом, как с бригадиром, разговариваешь?! Ты молись, молиться надо!» Молитвенница спохватывается, осеняет себя крестным знамением и привычной скороговоркой начинает читать «Достойно есть...», как бы отодвинув в сторону свое «неблагодарное» волнение.

Молитву, которая вызвала порицание старухи, можно условно назвать «поземкой», так как сочетание переживания и молитвы здесь такое, что молитва как бы стелется по земле. Хотя эта молитва очаровывает зрителя непосредственностью, живым горячим чувством заботы о несчастной судьбе близкого человека, но в данном случае переживание порабощает молитву, подчиняет ее своей логике, ритму и задачам. Старуха, оборвавшая молитву дочери, не смогла оценить то драгоценное, что в ней было, – личный, непосредственный характер отношений с Богом, но доля истины в замечании матери была. Такое сочетание молитвы и переживания приводит к тому, что молитва слишком смотрит себе под ноги и, в конце концов, может редуцироваться вплоть до речевых или даже двигательных автоматизмов, до мимолетных вкраплений в обычное переживание (вздохи «О Господи!», возведение глаз вверх и т. п.), ничего существенно не меняющих в процессе переживания.

Хотя и в этом случае нельзя отрицать полностью значения подобной редуцированной молитвы, ибо даже такая, бессознательная, произвольная и бескрылая, молитва все же остается призыванием Бога и потому в порядке духовной объективности может существенно повлиять на переживание и на жизнь ⁴²¹.

«Параллель». После замечания старухи сочетание молитвы и переживания приобретает форму, которую можно назвать «параллелью». Одно дело – твоя низменная, обыденная, греховная жизнь и связанные с ней переживания, и совсем другое – святая молитва. Она должна быть чиста от всех этих обыденных, житейских мелочей, от всего душевного, земного и потому грязного. Этому отношению к молитве не откажешь в благочестивости и своеобразном смирении и аскетизме. Но такая молитва, как священник из притчи о добром самаритянине, постарается пройти мимо израненной, скверного вида жизни, боясь и самой испачкаться, оскверниться, и в своей фарисейской чистоте она постоянно предает жизнь, бросает ее, оставляет на произвол судьбы.

Нельзя, впрочем, полностью осудить такую молитву, потому что в ней есть пусть и духовно ложный, но все же порыв к Богу, к чистоте, к праведности, к благочестию, и такая молитва может иногда принести свой плод. Но велика ее опасность, ибо, успокаивая совесть благочестивостью, она оставляет переживание беспомощным и подталкивает его к тому, чтобы стыдиться самого себя, самого факта своего существования, к тому, чтобы уйти с глаз долой, скрыться в бессознательном или проявляться то в болезни, то в пьянстве, то в неожиданных взрывах страстей.

«Конфликт». Зародившаяся в ходе переживания молитва может вступить с переживанием в напряженное противоборство, в котором молитва и переживание будут бороться друг с другом за право определять весь душевный процесс. Они будут спорить о том, как понять смысл ситуации, каким именем ее назвать, открыть или закрыть душу перед другими, на что уповать, чего желать и т. д. Несмотря на драматизм таких отношений и их опасность, а может быть и благодаря этому

драматизму, в таком соединении переживания и молитвы много плодотворных духовных возможностей – возможностей того, что действительно живое, искреннее человеческое чувство, не расплескав ни капли душевной энергии, преобразится, внутренне переплавится в духовное движение, подобно тому, как яростный гонитель Савл преобразился в пламенного Апостола.

Гораздо опаснее в этом смысле такой конфликт между переживанием и молитвой, который напоминает затяжную ссору, когда они отвернулись друг от друга, между ними воцарилось тягостное напряженное молчание, в атмосфере которого и переживание, и молитва застыли и окаменели. Тогда нужно попытаться «разморозить» ситуацию, пусть даже ценой ее обострения.

Несколько лет назад в мой психотерапевтический кабинет вошел человек, у которого вместо носа был прикреплен кусочек пластмассы. Когда-то он был влюблен, любовь оказалась неразделенной, он связал это со своей внешностью, сделал пластическую операцию, операция прошла неудачно, ее пришлось повторить, потом еще и еще раз, он издержал все свои средства и в результате остался вовсе без носа, без возлюбленной, без денег, без работы и без друзей. Единственная не оборвавшаяся связь с миром была сестра, которая, впрочем, уже едва сносила его. По ее настоянию он и пришел, никакого собственного запроса на психотерапию у него не было. Это было даже не отсутствие запроса, а заготовленный протест против всяких попыток помочь и поддержать.

– Почему на меня обрушилось столько несчастий, – начал он с вызовом. – Только не пытайтесь меня успокаивать, – поморщившись, перебил он мой вздох. – Я прочитал множество духовных книг, несколько раз перечитал всю Библию. Говорят, Бог не дает испытаний больших, чем человек может вынести. Но мне – дал. Значит, Его нет. А если и есть, Он не милосерден. Он дает испытания выше сил. Я не герой, не апостол, не святой. Я слабый и больной человек. За что на меня сыплется одна беда за другой? Это безжалостно и несправедливо.

Он замолчал. Я не знал, что мне делать. В тот момент я понял, как чувствовали себя друзья Иова. С безысходностью и жизненными тупиками психотерапевту приходится сталкиваться часто – такова профессия. Но обычно человек приходит с готовностью получить помощь, что-то изменить, хотя часто и без веры в то, что это возможно. Мой же пациент занимал позицию воинствующей безутешности. Он пришел не за помощью, он пришел побеждать. Пришел отстаивать свое человеческое достоинство тем, чтобы в очередной раз доказать, что не родился еще человек, который смог бы его утешить. Между тем, он молчал и ждал ответа.

Ответа у меня не было. Более того, я ясно почувствовал, что любой мой ответ будет ложью ⁴²². Но почему? И тут я понял. Его чувства, его жалоба, его протест были внутренне адресованы вовсе не мне как психотерапевту. Он принес сюда свой вызов Богу. К Нему были обращены эти чувства, но от Него же, как источника обиды, в страдании отвернулась душа. Если так, то мне никак нельзя было отвечать от себя, нельзя становиться между ним и Богом. Нужно было отойти в тень и попытаться просто «перевести стрелку» так, чтобы его болезненное переживание могло вернуться к своему реальному адресату и реальному жанру – молитвенному воплю к Богу. Я сказал:

– Я понял, что бед и мучений на вашу долю выпало больше, чем можно выдержать. Это нестерпимо. Но, если кто-то принимается вас жалеть, вас это только злит. Вы стали искать ответ в Писании и не нашли. Теперь вы будто бы стоите перед Богом и бросаете Ему вызов: «Ты дал мне испытания выше сил. Это немилосердно. От этого у меня в душе сомнение, что Ты есть. Вера моя поколебалась. Я не герой, Ты же видишь, я не герой. У меня больше нет сил». Вот, что, мне показалось, вы Ему говорите.

– Да, – сказал Николай. И воинственности больше не было в его голосе. Как будто бы ему ничего не надо было больше доказывать. – Да. А Он молчит. А жизнь проходит. Мне страшно.

Эти слова были уже обращены ко мне. В них была та же боль, то же одиночество и та же оставленность, но было и что-

то новое – разрешение на сопереживание. До того, как он услышал из чужих уст свою собственную молитву, он не считал ее молитвой, и его страдание окаменело в воинственной позе, не позволяя подойти к себе ни человеку, ни Богу. Теперь, кажется, оно стало оттаивать. Я думал: «Блаженны плачущие», – но боялся сказать это вслух.

«Организм». Последний тип отношений между молитвой и переживанием условно можно назвать «организмом». Переживание может перерасти в молитву и органически соединиться с нею; в таком духовно-душевном организме происходит переплавление, преобразование душевного в духовное, причем без ухода в спиритуальность, с просветлением самой ткани душевной жизни или хотя бы отдельных ее клеточек.

Переживание опосредствуется молитвой, и как всякое средство молитва преобразует форму и строй процесса переживания изнутри. Переживание при этом становится «культурным» процессом, т. е. процессом возделываемым и выращиваемым молитвой. Весь культ накопленный опыт молитвы входит в материю душевной жизни и открывает в ней самой, а не привносит извне, таинство Царства («Царствие Божие внутрь вас есть» – Лк 17:21). Но не только соединение спонтанно-природного и «культурного» осуществляется в таком организме переживания-молитвы, но и соединение индивидуального, личного и соборного. Переживание в молитве перестает быть моим частным, одиноким делом, а становится актом соборным, имеющим не только локально-субъективное, но в пределе и космическое значение ⁴²³.

Влияние молитвы на переживание

Последний из заданных выше вопросов – каково влияние молитвы на переживание?

Эти влияния разнообразны, но суть их можно выразить категорией сублимации. Сублимацию здесь мы понимаем не во фрейдовском значении термина, не как процесс выражения запрещенного цензурой импульса в культурно, социально и сознательно приемлемых формах. При таком понимании сублимация есть лишь способ изощренного обмана и самообмана, когда низшее, нелегальное все же протаскивается в легальное социальное пространство под прикрытием пышных облачений, помады, грима и духов. Сублимация в точном значении термина есть возгонка, т. е. отделение высшего от низшего. Молитва как раз и совершает эту работу сублимации переживания, отделяя внутри истинное от ложного, высшее от низшего, и, удерживая это различие, подставляет душу под лучи благодати, надеясь на то, что ни одна клеточка бытия, ни один росток смысла, ни одно движение души, какими бы грязными или несправедливыми они ни казались фарисею и законнику, не будут оставлены, отброшены, усечены, но будут выращены силою благодати в самих себя, осуществят изначальный замысел о себе, воплотятся в совершенстве. Сублимация переживания – не изощренная контрабанда низшего, а создание условий для усмотрения в нем истины, правды, высшего и постепенного преображения его.

* * *

Настоящий сборник посвящен учению Церкви о человеке. Представляется, что одной из важнейших потребностей церковной жизни является переосмысление всего поля христианского душепопечения, со всеми его традиционными и вновь возникающими формами.

Для христианской антропологии душепопечение – не только тема, но и подход, угол зрения, парадигма мысли. Одно дело осмыслить с позиций православной антропологии, например, грех пьянства, и совсем другое – рождающиеся сейчас

церковные формы и методы помощи в преодолении этого греха. Одно дело – антропологическое осмысление, например, таинства брака, и совсем другое – антропологическое осмысление опыта пастырского душепопечения и духовного окормления сложных, конфликтных, так называемых дисфункциональных семей. Сама многосложная, драматическая практика христианского душепопечения должна быть понята не только как нечто прикладное, лишь реализующее в практике церковной жизни богословское учение, но как продуктивный метод христианского антропологического познания, относящийся, по формулировке С. С. Хоружего, к «участному органону». Плодом этого метода может быть построение не абстрактно-академической концепции, а «участной православной антропологии».

В такой антропологии душепопечение нисколько не отделяется от тайносовершения, от богослужебной жизни. Напротив, в ней в полной мере раскроется антропологическое и душепопечительное измерение церковных таинств.

Анализируя на примере чина погребения отношения между аффектом и культом, отец Павел Флоренский писал: «Назначение культа – именно претворять естественное рыдание, естественный крик... естественный плач и сожаление в священную песнь, в священное слово, в священный жест. Не запрещать естественные движения, не стеснять их, не урезывать богатство внутренней жизни, а напротив – утверждать это богатство в его полноте, закреплять, возвращать.

Случайное возводится культом в должное, субъективное просветляется в объективное. Культ претворяет естественную данность в идеальное. Можно было бы постараться подавить аффект. Но... – продолжает он, – вступить в борьбу с аффектами значит одно из двух: если она неуспешна – отравить человечество «загнанными внутрь страстями», если же удачна – оскотить и умертвить человечество, лишив жизненности, силы и наконец – и жизни самой.

Култ действует иначе; он утверждает всю человеческую природу, со всеми аффектами; он доводит каждый аффект до его наибольшего возможного размаха – открывая ему

беспредельный простор выхода; он приводит его к благодетельному кризису, очищая и целя тем τραύματα τῆς ψυχῆς [душевные раны]. Он не только позволяет выйти аффекту всецело, но и требует наибольшего его напряжения, вытягивает его, обостряет, как бы подсказывает, подстрекает на аффект. И, давая ему полное признание, утверждая аффект в правде его, культ преображает его...

Гнев ли, ярость ли, скука ли... – все берет на себя культ и все преобразует и до конца удовлетворяет: до дна в культе испиваем мы самую эссенцию своего волнения, всецело насыщаемся, без малейшего оставшегося неудовлетворенного желания, – ибо культ дает всегда более, чем мы просим, и даже больше, чем мы можем хотеть...»⁴²⁴

Священник Владимир Шмалий. ПРОБЛЕМАТИКА ПОЛА В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ (БЫТ 1:27)

Данная статья не претендует на анализ всего многообразия вопросов, связанных с проблематикой пола. В ней будет предпринята попытка рассмотреть *значение* существования человека в виде двух полов, выяснить *смысл* половой дуальности в свете основных положений христианской антропологии.

Важнейшим постулатом православного богословия является богооткровенное утверждение парадоксальной двойственности человека. С одной стороны, человек – творение наряду с иными творениями, хотя и занимающее среди них особое, царственное положение ⁴²⁵. С другой стороны, суть человека заключается не в том, что его роднит с миром, а в том, что его от мира отличает, то есть в его сотворенности «по образу» Божию ⁴²⁶ и призвании стать богом по благодати ⁴²⁷. При этом образ Божий, с одной стороны, трансцендентен человеческой природе, поскольку это образ *Бога*, никоим образом непричастного тварности, с другой же стороны, образ имманентен человеку – *в человеке* отражается Бог.

Именно в свете указанной антиномичности человека и приходится решать вопрос о месте половой дуальности в человеческом естестве.

Существовали и существуют попытки уйти от указанного парадокса человеческого бытия – либо «трансцендировав» суть человека посредством выделения в нем «нетварного» элемента, либо «имманентизировав» Бога творению, размыв грань между тварным и нетварным.

Так иногда утверждают, что в вопросе о поле характерным представителем первой из крайних позиций, дуалистической, является святой Григорий Нисский, якобы отождествивший ум с образом Божиим в человеке и тем самым придавший ему «божественный» статус и противопоставивший его всей остальной природе человека ⁴²⁸. При этом пол оказывается

знаком сходства человека с животными, данного человеку в предвидении греха, и, соответственно, не может иметь отношения к образу Божию ⁴²⁹. Такая позиция нисского святителя связывается с влияниями платонической традиции, с характерными для нее дуалистическими мотивами в сфере антропологии.

Критик святого Григория в вопросе о поле, С. Н. Булгаков (впоследствии протоиерей), отстаивая идею о половом характере образа Божия ⁴³⁰, фактически примыкает ко второй из вышеизложенных крайностей, пантеистической, стирающей границу между Богом и человеком. Его позиция может основываться только на предпосылке об особом, сверхприродном статусе пола ⁴³¹.

Святоотеческая антропология избегает неправомыслия как дуализма, так и пантеизма, сохраняя во всей силе парадоксальность Откровения и не предпринимая попыток рационалистического разрешения антиномий в доктринальной сфере. Она одновременно утверждает тварную данность человеческой природы и сверхтварную заданность человеческого бытия, трансцендентность образа Божия природе человека ⁴³² и нечуждость человеку божественного образа существования.

Трансцендентность образа Божия человеческой природе подразумевает, что образ Божий не может являться «частью» природы или «элементом» природного состава. В. Н. Лосский в своем труде «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», резюмируя рассуждения святых отцов об образе Божиим в человеке, приходит к выводу о том, что сотворенность человека по образу Божию выявляет в нем особое и притом фундаментальное для него бытийное измерение – личность. Основанием для этого является отождествление несводимости образа Божия к природному бытию человека и невыводимости личностного начала из человеческой природы. Так, по поводу последнего он пишет: «Когда мы хотим определить, “охарактеризовать” какую-нибудь личность, мы подбираем индивидуальные свойства, “черты характера”, которые встречаются и у прочих индивидов и никогда не могут быть

совершенно “личными”, так как они принадлежат общей природе. И мы, в конце концов, понимаем: то, что является для нас самым дорогим в человеке, то, что делает его “им самим”, – неопределимо, потому что в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности, всегда единственной, несравнимой и “бесподобной”»⁴³³.

Таким образом, вопрос об отношении пола к сути человека должен разрешаться в плоскости личностного бытия. В явном виде учение о личности святыми отцами сформулировано не было, но поскольку для восточной христианской традиции характерно то, что основополагающими для антропологии являются триадология и христология, то и учение о личности строится на основании учения Церкви о Пресвятой Троице и Лице Господа нашего Иисуса Христа.

Единство и различие в Троице выражено онтологически равноценными категориями. Святые отцы намеренно используют практически синонимичные понятия ипостаси и сущности, что позволяет одновременно подчеркнуть не только их тождество, но и их инаковость, взаимную несводимость. Инаковость и несводимость ипостаси к сущности имеет совершенно такой же бытийный статус, как и тождество ипостасей по сущности.

Эта инаковость, очевидно, не может быть какой-то «иной сущностью» (иначе Бог был бы композицией нескольких сущностей), каким-то иным «что» Бога. Она может быть выражена лишь в «Кто», а значит и в «как».

Категориальное отождествление Ипостаси и Лица стало важным результатом исторического генезиса догмата о Пресвятой Троице, что, с одной стороны, закрепило онтологический статус категории лица, а с другой, привело к персоналистическому переосмыслению категории ипостаси и троичного догмата в целом.

Дальнейшее развитие учения о личности происходило в контексте борьбы с христологическими ересями. Опровергнув ересь Аполлинария, отцы ясно показали, что человеческая личность не является природным элементом – в противном случае этот «личный» элемент природы неизбежно должен быть

исключен из воспринимаемой в воплощении Богом-Словом человеческой природы. Было также показано, что Бог-Слово в воплощении принял человеческую природу в ее полноте и при этом не воспринял никакого человеческого «я», ибо, в противном случае, это привело бы к двойству личности во Христе, то есть к несторианской ереси. По св. Кириллу Александрийскому, свидетельствовавшему о вере Церкви в борьбе с несторианством, субъектом рождения и смерти Христа является Божественное Лицо (Сын, Бог-Слово), но не божественная природа. Если бы Вторая Ипостась Пресвятой Троицы не была бы несводимой к божественной сущности, то тогда следовало бы говорить о том, что воплотилась вся Троица, а если бы человеческая личность не была бы несводимой к человеческой природе, то пришлось бы согласиться также и с тем, что во Христе нет единства лица и Бог-Слово воплощается в одного конкретного человека, спасает лишь одну определенную человеческую личность. Халкидонский собор применяет триадологическую терминологию к христологии. Несводимость лица к природе позволяет выразить одновременное единство субъекта во Христе и двойство природ – Божественной и человеческой, соединенных неслитно, нераздельно, неразлучно и неизменно в единой ипостаси Христа.

Важнейшим выводом из приведенных выше рассуждений является то, что человеческая личность, отождествляемая в указанном выше смысле с образом Божиим в человеке, несводима к человеческой природе. При этом, как утверждает В. Н. Лосский, «сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не “нечто несводимое” или “нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым”, потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об “иной природе”, но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы» ⁴³⁴ . Человеческая личность несводима к своей природе. Тело чье? – Мое, но не я. Душа чья? – Моя, но не я. Пол чей? – Мой, но не я. Все перечисленное – мое, но не «я», не личность. То есть

личность несводима ни к природе, ни какому-либо из ее аспектов, элементов или проявлений.

Проблема, поставленная вначале, предполагает, таким образом, ответ на вопрос: «Имеет ли половая дифференциация отношение к человеческой личности как таковой, в ее несводимости к природе?» И на основании проведенных выше рассуждений мы, как представляется, вынуждены сказать: нет, не имеет. Личность выше природы, она несводима к ней, а значит и к полу ⁴³⁵.

Но если человеческая личность, тождественная образу Божию, высшее начало человека, несводима к его природе, и притом эта человеческая личность призвана к обожению, то не становится ли ясным отсюда, что идеалом для человека является побег из темницы природной обусловленности, а значит и преодоление пола, избавление от пола, то есть бесполость как духовное, «личностное» скопчество? Половая же любовь при таком рассмотрении не окажется ли атавизмом падшей тварности, оковами для личности, устремленной к высшим целям? И если вышесказанное верно, то не окажемся ли мы в таком случае единомышленниками Платона с его бесполой и гомосексуальной любовью и пафосом развоплощения? Не является ли этот вывод необходимым следствием утверждения об инаковости человеческой личности и природы?

Эти рассуждения являются следствием рационализации парадокса человеческого бытия, дуалистического разрешения антиномии природы и личности. При этом забывается, что личность хотя и несводима к природе, однако же от природы не отделима, вне природы не существует и реализуется лишь в природной конкретности.

Соответственно и вопрос половой дуальности в его отношении к человеческому бытию необходимо решать не только в плоскости инаковости личности по отношению к природе, но и в плане личностного бытия, осуществляющегося природно.

«Бесприродные» личности были бы разделены пропастью абсолютной, радикальной инаковости друг по отношению ко

другу, были бы взаимно несообщимы. Но человеческая личность не есть нечто изолированное и самодостаточное. Она реализует себя в своем природном бытии в общении с иными личностями.

Парадигмой личностного бытия является Пресвятая Троица. Категория сущности в троичном догмате оказывается не только средством для выражения единства Бога, но и путем для выражения *общности* жизни в неизреченном общении Трех Лиц в единой сущности, возводимой к Личности Отца ⁴³⁶. То есть личность не может рассматриваться уединенно. «Я» всегда подразумевает «ты», «он», «мы» ⁴³⁷. Личность, для того чтобы быть личностью, должна находиться в общении.

Бог *есть* общение Трех Лиц. Отец рождает Сына не потому, что вынужден, в силу какого-то слепого безличного природного процесса, но лишь по любви. Само бытие Бога как Трех Лиц и *есть* любовь. Само это *есть* Бога, понимаемое как сущность, общность Трех, на самом деле есть общение в любви, такое общение, которое исключает какую-либо само-замкнутость или самодостаточность, но есть всецелая отдача Себя Другому, то есть экстатическое пребывание в Другом, без самонаименования утраты Своей идентичности. В некотором роде отражением этой любви является творение Божие. Бог творит не потому, что вынуждается к этому Своей природой, но по любви. Бог творит мир не из Самого Себя, а из ничего, творит Своими действиями. И здесь также присутствует, хотя и в иной бытийной плоскости, элемент экстатический: божественные энергии инаковы Божественной природе, но, в то же время, Бог всецело присутствует в них, то есть весь «в Себе» и одновременно весь «вне Себя» ⁴³⁸. Присутствуя в Своих энергиях, Бог как бы исходит «из Себя» «вовне» Себя, к творению, к радикальной инаковости – объекту Своей творческой и одновременно жертвенной и крестной любви. Творение же, в свою очередь, и прежде всего человек как его венец и средоточие, призвано к ответной любви. Оно «не обязано» любить Бога, но самое его существование возможно лишь как отражение божественного бытия, то есть в меру свободного ответа на призывающую и взыскующую его божественную любовь. Существование человека и творения в целом – это творческая встреча двух

энергий – тварной и нетварной, синергия нисходящей любви Божией и восходящей, устремленной к Богу любви человека. В своем восхождении к Богу человек так же экстатичен, ибо он стремится к Тому, Кто за пределами его собственной тварной ограниченности, он стремится за пределы самого себя. Его природа динамична, энергийна и экстатична, ибо она реализуется не в статической самозамкнутости, но в общении с Богом. В понятии человеческой природы также присутствует аспект открытости другому, аспект общения.

Половая дуальность рассматривается святым Григорием Нисским как символ того, что роднит человека с животным миром, то есть, фактически, как космичность человека ⁴³⁹. При этом человек не выводим из животности и к ней не сводим, а животность – точнее жизненность, священный дар жизни – является тварным динамическим отражением жизни Божественной. Но, с другой стороны, половая дуальность оказывается не только знаком общности человека и иных живых существ, но и принципом инаковости в отношении образа Божия в человеке и как таковая оказывается, по святому Григорию Нисскому, характеристикой изменчивости, динамичности твари ⁴⁴⁰. В корне своей половая дуальность, *двойственность*, оказывается глубинным метафизическим маркером тварности, несамобытности, неполноты. Но эта неполнота не безысходна, она не должна и не может пониматься отрицательно. В отличие от античной мысли, полагавшей, что возникновение чего-либо ставит на него неизбежное клеймо дурной изменчивости и, соответственно, делает его неспособным приблизиться к Абсолюту и Благу, христианская мысль оптимистически утверждает, что тварность, а значит и возникшестъ – не худая, а благая, ибо содержит в себе возможность динамического богоуподобления именно в силу того, что человек сотворен по образу Божию. При этом актуальная бесконечность Божества задает потенциальную бесконечность пути к Богу, на котором все достигнутое оказывается бесконечно меньше того, чего еще надо достичь ⁴⁴¹.

Человек по своей природе есть устремление к полноте, «двоица, стремящаяся к Троице». Пол есть символ актуальной

неполноты и разделения и в этом смысле может иметь отрицательное значение. Положительным же содержанием пола является стремление к Жизни, к Благу, выраженное как стремление к своей «половине», к «другому». Но это и есть обретение самого себя как тождества иного в себе и себя в ином. Таким образом, пол – разделяюще-соединяющая реальность.

В Еве Адам усматривает самого себя, он осознает себя в соотнесении с новой личностью, разделяющей с ним общение в его природе настолько, что они – две личности («два») – суть *природно одно*, «одна плоть» (Быт 2:23–24). Женственность не есть нечто новое по отношению к Адаму и вместе не разделение Адама как изначального Андрогина на мужчину и женщину. Если бы женственное было бы чуждо мужчине, то он не был бы в состоянии понимать и ценить женщину; и наоборот, если бы мужественность была бы совершенно чужда и несообщима женщине, то она попросту и не усматривала бы ее в мужчине. Общение мужчины и женщины возможно в меру общности и в силу привлекательности «другого» в его инаковости. Привлекательность инаковости и общение в ней возможно лишь в случае хоть какого-то момента тождества этой инаковости как в мужчине, так и в женщине ⁴⁴². Эта инаковость, взятая в ее тождественности, и есть пол как таковой (без муже-женской спецификации), данный как неполнота и взыскание полноты, как стремление к общению. Природно же эта инаковость дана как дуальность мужского и женского, хотя ее источник заключается не в самом факте двойственности полов, а в Адаме, в его тварности.

Известный лозунг «равенства полов» имеет христианские корни в смысле утверждения универсального единства человеческой природы. Но, в то же время, «равенство полов» подразумевает иерархию и порядок, который задается тем, что Ева происходит от Адама, а не наоборот. Это не значит, что Ева – лишь неполноценный Адам. Ева обладает такой же полнотой человечества, как и Адам, но полнота человечества реализуется лишь в их живом единстве. Подобно тому, как единоначалие Отца в Пресвятой Троице не умаляет единосушия Сына и

Святого Духа, так и единоначалие мужчины не умаляет достоинство женщины. Но сколь безумным было бы предположить стремление Сына получить «полномочия» Отца, столь же странно требовать и женщине стать *во всем* «равной мужчине». Различия в служениях мужчины и женщины в Церкви связаны как раз с этой иерархией, которая отражает инаковость полов.

Но если пол, при условии, что человек исполняет заповедь Божию, как и сама заповедь, оказывается славным поприщем богоуподобления, то не оказывается ли он бременем неудобноносимым после грехопадения, фактически являясь неизбежным проводником и источником греха?

Здесь уместно рассмотреть мнение святого Григория Нисского об установлении полового различия «в предведении греха»⁴⁴³. Слова о «предведении греха» нельзя понимать в смысле августиновского предопределения. Собственно вопрос о предведении греха методически тот же, что и вопрос о том, совершилось ли бы воплощение, если бы прародители не согрешили. Любой ответ в таких предпосылках – и то, что Он все равно бы воплотился, и то, что Он не воплотился бы – будет неверным потому, что все это случаи нереальные. Адам согрешил – и это факт, который Бог знал, творя его, при этом не предопределяя этого согрешения. Также совершенно неуместен вопрос: для чего человеку был бы нужен пол, если бы он не согрешил? Бог, творя человека, не ставит эксперимент «согрешит – не согрешит». Присутствующее в этих построениях недопустимое, гипотетическое *если* и есть корень безрассудного пустословия. Здесь наличествует принципиально непреодолимая разумом апория соседства всеведения Божия и человеческой свободы. Предведение Божие не нарушает человеческой свободы – это утверждение не может быть верифицировано рационально, это непреодолимый парадокс веры. Но он может быть отчасти усвоен с позиций динамического понимания человека как личности. Промысел не следует понимать лишь как попытки незадачливого конструктора «склеить» и наладить неудачную модель. В нем следует видеть божественную педагогику. Нет ничего дурного

самого по себе и в себе; зло – это неадекватное употребление свободы и своей природы. Даже самая смерть – благо, именно она дает надежду на жизнь, и смерть оказывается врачевством ⁴⁴⁴. Также и человеческое размножение, схожее по образу с бессловесными животными, не есть одно лишь зло, но и благо, ибо позволяет сохранить преемство жизни ⁴⁴⁵.

В результате грехопадения человек стал страстным существом. Страстность в самом общем смысле понимается отцами как страдательность, аффицируемость, то есть как то, что действует в человеке, но вне его личного контроля, вне контроля со стороны ума. Страстным человек оказывается тогда, когда он оказывается пассивным в отношении происходящих в нем природных процессов, которые берут тем самым над ним власть ⁴⁴⁶.

Человек по природе существо иерархическое. Весь его сложный состав должен быть «словесным», логосным, находиться под контролем ума ⁴⁴⁷, управляющего волей и деятельностью. Хотя в структуре человеческой природы есть фундаментальное сходство со всем космосом, в частности, с животными, ибо человек увенчивает и, одновременно, резюмирует космос (он есть «всеживотное», по отцу Сергию Булгакову ⁴⁴⁸), в отличие от животных в человеке изначально нет страстности, то есть страдательности (в смысле пассивного залога), поскольку все, что он делает, он делает в соответствии с разумным изволением. И это и есть естественное состояние человека. Для человека естественно стремиться к Богу – бесконечному благу, исполняя Его заповеди, творчески взаимодействуя с миром и управляя им. Грехопадение заключается в «ошибке ума», обратившегося от того, что является благом, к призраку блага ⁴⁴⁹. В результате этого нарушается весь состав человека, обращается иерархия его природного состава. Ум, который у отцов хотя и не отождествляется с личностью, но в наибольшей степени ее выражает, является в некотором роде ее природным носителем, оборачивается от Бога к ничтожеству твари, утрачивает (хотя и не вполне) роль «владычественного» начала в человеке и оказывается, в меру утраты своих изначальных полномочий,

пассивным, страстным – страдательным ⁴⁵⁰ . Человек, обратившийся от высшего к низшему, тем самым становится подлинно скотоподобен, ибо, подобно животным, оказывается ведомым бессловесными, то есть иррациональными, природными импульсами. Изначально благое жизненное начало в человеке, общее у человека со всеми живыми существами, в результате повреждения иерархического устройства его природы выходит из подчинения логосного начала и начинает доминировать в нем. Но то, что естественно для животных в силу их устройства, становится противоестественным и греховным для человека ⁴⁵¹ . Человек в значительной мере утрачивает и свою царственную роль в космосе, из мудрого правителя становясь его тираном и насильником.

В жизни человека после грехопадения проявляется трагическая двойственность: природа человека, изначально благая, при неверном употреблении ее оказывается в поврежденном, греховном состоянии. То же самое можно сказать и о двойственности полового начала в человеке.

Повреждения касаются всех аспектов человеческого бытия, в частности и пола. Грех приводит к повреждению не столько человеческой природы как таковой, ибо она изначально блага, сколько ее структуры, иерархии и экзистенциальных основ, того, как природно реализует себя личность. Коммуникативное, коллегиальное, творческое начало в человеке искажено, обращена иерархия ценностей, в результате чего общество, государство, культура, цивилизация оказываются пронизанными отчуждением. Единственной очевидной, воспроизводимой и универсальной формой межличностного общения являются внешние брачные отношения, которые, несмотря на доминирование в них индивидуализма и внешних предписаний, сохраняют значительный потенциал любви, гуманности, самоотверженности. Бытие человека становится двусмысленным и трагическим. Богоустановленное для человеческого естества продолжение рода оказывается поврежденным на уровне строя, т. е. места и роли в человеческом естестве, оно сопровождается иррациональностью, аффектами, страданиями.

И все же даже в поврежденном состоянии человек способен любить. Брак как институализация и спецификация любовного потенциала мужчины и женщины, несмотря на множество искажений, на протяжении всей человеческой истории, последовавшей за грехопадением, является установлением, сохранявшим и воспроизводившим человеческую жизнь, неизменно дававшим опыт и счастье любви, радость рождения детей; при этом он оказывается связью поколений, каналом передачи основных нравственных и религиозных ценностей.

Смысл человеческой истории после грехопадения, с человеческой точки зрения, заключается в ожидании спасения, а в плане божественной педагогики – в возвращении и очищении «остатка», который будет способен принять Бога. Вектор истории в этой перспективе – от Евы ветхой к новой Еве, Пречистой Деве, Матери Божией. И эта историческая линия проходит через череду избраний и отпадений, связываемую рядом благословенных браков, выстраивающуюся в преемство поколений (родословие Иисуса Христа).

В Израиле, избранном и возлюбленном народе Божиим, брак становится выражением Божественного обетования и как таковой является святым. Святость брака в Израиле подчеркивается в перспективе Завета, который заключил Бог со Своим народом. Этот завет (ср. Ос 2; Мал 2:14) рассматривается в форме брачных отношений Ягве и Израиля. Он олицетворяет верность Господа, Его готовность сохранять союз даже вопреки человеческой неверности. Отпадение от Бога, поклонение чуждым богам и идолам сравнивается с прелюбодеянием (ср. Иер 3:6 и сл.; 5:7 и сл.; 13:25 и сл.; Иез 16; Ос 2:4 и сл. и др.). Как пишет Хр. Яннарас, «отношение Бога со Своим народом, с каждым из его членов, представляет собой таинство брака, таинство любви: в этом единственное объяснение (по крайней мере, для церковной экзегезы) того факта, что откровенно эротическая поэма, «Песнь песней», была включена в состав книг Ветхого Завета. Однако «эротические» отношения Бога с Израилем – всего лишь прообраз того единения

Бога с человечеством, которое было достигнуто в лице Христа и в Его Теле – то есть в Церкви. «Тайна сия велика», – пишет апостол Павел в Послании к Ефессянам (Еф 5:32). На эту тайну указывают евангельские притчи образами, связанными с брачной символикой. В Новом Завете Христос называется женихом Церкви и каждой человеческой души. Для Бога каждая человеческая личность – возлюбленная. В частности, в Евангелии от Иоанна «жизнь вечная», даруемая нам Христом, сопровождается предикатом «знать», «познать», что соответствует еврейскому слову, обозначающему брачные отношения между мужчиной и женщиной: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17:3)»⁴⁵².

Апостол Павел говорит о деле Христовом как о творении нового человечества (2Кор 5:17), в которое христиане облачаются (Гал 3:27, Еф 4:22–24), со-умирая и со-воскресая со Христом в таинстве Крещения (Рим 6:3–11; Кол 2:12). Восстановление Христом человечества означает восстановление человека в его целостности, во всех аспектах его общения: с Богом, людьми и космосом.

Но не являются ли пол, брак, половая любовь – в перспективе обновления, принесенного Христом – атрибутами падшего человечества, ветхозаветным атавизмом? Не означает ли продолжение жизни пола во вновь родившемся во Христе предательства по отношению к своему Спасителю, а брак не оказывается ли греховной уступкой «ветхости»? Мы, христиане, знаем, что истинное рождение есть рождение в Церкви, зачем же нам, духовным, возвращаться к плотскому? Кроме того, не должен ли в Церкви эгоистичный, разрушительный и неуправляемый в своей избирательности эрос совершенно уступить место агапе? Разве есть что-либо общее между страстной и забывающей обо всем, кроме друг друга, любовью влюбленной пары и богозаповеданной христианам сострадательной любовью-милосердием ко всем страждущим? Какая может быть связь между безумием страсти и ответственной и сознательной любовью милосердного Самарянина? Христос воспринял полноту человеческой

природы во всех ее истинных и естественных проявлениях, кроме греха (за исключением «естественных и беспорочных страстей», как-то: голод, жажда, утомление, боязнь) ⁴⁵³. Но при этом Господь, рожденный Девой, не был женат и проводил Свою земную жизнь в девственности, то есть Он не актуализировал или, скорее, даже не воспринял сексуальности. Разве не явил Он тем самым всем Своим ученикам превосходство девства, ясно показав на своем примере, что обновленному человечеству чужды и похоть, и брак, и деторождение? О каком совершенствовании в духовной жизни и избавлении от страстей у христиан, состоящих в браке, может идти речь, если они «законно», на регулярной основе, практикуют и культивируют проявление одной из самых сильных человеческих страстей? Кроме того, коль скоро в пакибытии прекратится рождение, то не означает ли это, что оно, как проявление родовой жизни пола и неотъемлемый атрибут брака, не имеет никакого отношения к реальности Царства Божия, а значит и к Церкви?

В поставленных вопросах недопустимо резко противопоставляются актуальная неполнота и греховность «мира сего» и всех его проявлений, в частности, пола, с одной стороны, и идеальность «грядущего», с другой. Во имя Царства ригористически полностью отрицается все содержание нашего мира, то есть мир и все, что в нем, рассматриваются как не просто ветхое и падшее, но и не подлежащее восстановлению. Отношение же Церкви к миру в свете являемого ею Царства иное. С одной стороны, она свидетельствует о радикальном искажении образа существования изначально благого творения, приведшем к отпадению от Бога и превращению его в «мир сей», но, с другой стороны, она возвещает искупление, спасение и преображение мира во Христе.

Церковь – богочеловеческий организм, неслитное, нераздельное, неразлучное, неизменное соединение и преискреннее общение Божества и человечества. Непостижимое и неизъяснимое соединение полноты двух природ подразумевает, что в Церкви вечное, неизменное выражается во временном и изменяющемся. Церковь – одновременно Царство

и путь к этому Царству, высшая святость и путеводитель к святости, обожение и школа его достижения. Это означает, что Церковь в этом мире есть по преимуществу таинство и знамение Царства, эсхатологическая реальность, данная в реальности мира сего, начаток *преображения*, путь к преображению и сам преобразенный космос в его единстве с Творцом и Спасителем. Церковь живет в Царстве и Царством. Будучи в «мире сем», Церковь живет опытом «мира грядущего». Бытие Церкви в мире сем предельно парадоксально: оно проходит, как часто говорят, в эсхатологическом напряжении между «уже» и «еще не». Церковь Христова уже есть, по слову апостола, «Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф 1:23). Но, одновременно, она *еще не* достигла полноты и в своих членах находится ныне на этапе возрастания «в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф 4:13). Соответственно, все христиане призваны возрасть «в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф 4:15–16). Но при этом, чтобы «исполниться всею полнотою Божиею» (Еф 3:19), необходимо «утвердиться Духом Его во внутреннем человеке» (Еф 3:16).

Христианский опыт жизни дает восприятие этого мира в свете Царства, что, в свою очередь, предполагает бытие «в мире», но «не от мира сего», критическое взаимодействие с миром. Эта задача исторически решалась не всегда легко. С самого начала исторического бытия Церкви, а с IV века особенно, стала проявляться тенденция к компромиссу с «миром сим». Реакцией на такое ослабление эсхатологического видения стал уход в пустыню, возникновение и быстрый рост монашества. Монашеский идеал не был чем-то особым по отношению к идеалу общехристианскому. Он проявляется как бескомпромиссное взыскание Царства Божия. Монашество вдохновляется стремлением еще «в мире сем» вкусить состояния «мира грядущего», что в свою очередь требует полного отказа от реалий «века сего», дабы быть свободными

от его условий, а значит быть в состоянии существовать по законам «мира грядущего», пребывать в благодатном инобытии. Этот путь подразумевает радикальный разрыв социальных связей, в том числе отказ от брака, освобождение от привязанности ко всем, даже самым насущным, вещам, включая пищу, одежду; причем не просто формальный отказ, но изменение самого модуса отношения ко всему в мире, что возможно лишь в результате тяжелой борьбы со страстями, отказа от всякого самостоятельного пожелания, от «самости». При этом монашеское отречение от мира, постоянная борьба нацелены не против мира как такового, но против сил тьмы, разлучивших творение с Творцом.

И все-таки почему же не только пол, но и его актуализация в браке не просто терпимы в Церкви, но и являются таинством, то есть напрямую связаны и укоренены в реальности будущего века, в реальности Царства, при том, что именно брак оказывается «переносчиком» первородного греха? Как может Церковь позволить, чтобы ее чада, избавившиеся от первородного греха, становились его источниками по отношению к своим детям? Если родители заражены болезнью, которая может передаваться по наследству, то эта болезнь будет передана и их детям. Если же родители смогут исцелиться, то и дети, рожденные после их выздоровления, будут также здоровыми. Казалось бы, если родители были исцелены от болезни первородного греха, то дети должны были бы наследовать очищенную природу родителей. Церковь в своем Символе веры утверждает единственность и неизгладимость Крещения «во оставление грехов». Никакой, даже самый страшный, грех не может быть основанием для повторения Крещения, ибо нет такого греха, который не мог бы быть, по бесконечному милосердию Божию, исцелен покаянием. Это значит, что ни что, совершенное христианами, не может уже быть источником первородного греха в отношении них самих. И лишь один только брак становится источником первородного греха. Независимо от того, являются ли родители христианами или нехристианами, дети, рожденные в браке, оказываются повреждены заразой первородного греха и нуждаются в

таинстве Крещения. Но что объединяет христианский и нехристианский браки в отношении рождения детей? – Брачное совокупление, половая жизнь и ее корень – сладострастие, то есть, собственно, сексуальность. Итак, по логике проведенного выше рассуждения, получается, что именно половая жизнь, а точнее сладострастие и человеческая сексуальность в целом, оказываются средоточием и корнем первородного греха, каналом для его передачи потомкам ⁴⁵⁴ .

Ранее уже было сказано о том, как понимает человеческую страстность восточно-христианская мысль. Действительно, святые отцы говорят о «страстности» человеческого рождения как источнике его страстного бытия, безусловно нуждающегося в исцеления Христом в крещальной купели. Но речь идет о страстности в экзистенциальном смысле, несводимой к одному лишь частному аффекту, сопровождающему половой акт и зачатие. Сладострастие рассматривается скорее как характерный знак человеческой страстности ⁴⁵⁵ . Человек рождается «страстно», «страдательно» в том смысле, что рождение опосредовано инстинктивными природными процессами, так что рождающаяся личность не приемлет его свободно ⁴⁵⁶ . Как в зачатии, чревоношении, рождении новая личность является не субъектом, а объектом, так и во всей жизни она всегда обречена быть объектом внеположных «я» природных импульсов. Этот образ зачатия и рождения воспроизводит в последующих поколениях ту бытийную катастрофу, которая произошла с прародителями. Первородный грех – это не столько «что», а «как»; это трагическое искажение модуса человеческой экзистенции, искажение того личностного бытия, к которому изначально был призван человек, искажение, передающееся от Адама к его потомкам.

В таинстве Крещения воистину происходит новое рождение, приобщение не только новой человеческой природе, но и новому модусу существования, свободному от онтологической необходимости. В таком новом рождении личность, «я», предшествует обретаемой ею в таинстве Крещения обновленной природе.

Христос, Новый Адам, являет подлинное единство человеческого рода. Можно было бы сказать, что и в падшем состоянии человечество едино в Адаме, но это единство не личное, а природное. После грехопадения сам Адам хотя и не утратил свободы нравственного выбора, но не имел уже возможности свободно самоопределяться по отношению к своей природе. У нас нет «личных отношений» с Адамом – они природно опосредованы, и в этом смысле то, что мы сообща причастны образу Божию и личностному бытию, есть дело природы. Поэтому ветхое человечество едино не в личности Адама, а в его природе, которая – безлична и стихийна и в отношении всех людей (и прародителей, и их потомков) – выступает как принцип онтологической несвободы и, тем самым, страстности, отчуждения, разделения и смерти. В падшем, ветхом Адаме пол вместо интегративной и коммуникативной функции выполняет функцию дезинтегративную. В падшем состоянии пол объединяет через посредство природы на уровне «скотоподобия» и разделяет на уровне личности; мужчины и женщины становятся отчуждены и непрозрачны друг для друга.

Во Христе же мы едины не так, что принципом единства оказывается пусть обновленная, но все же безличная природа. Во Христе мы обретаем подлинно личностное существование, ибо его источник и принцип единства – в Личности Христа, подобно тому, как Три божественных Лица едины не в абстрактном единстве природы, но в Личности Отца⁴⁵⁷.

Христос являет правду о человеке именно потому, что Он есть Бог – Второе Лицо Пресвятой Троицы, Логос воплотившийся. Он в человечестве бытийствует по образу Пресвятой Троицы. Его человечество является новым не потому, что оно принесено с небес или чуждо нашему, но потому, что оно существует личностно. Христос действует по отношению к Своему человечеству совершенно свободно, не будучи принуждаем необходимостью природы. Рождению Бога-Слова по человечеству онтологически предшествует Он Сам как субъект Своего рождения. В Его рождении нет никакой инстинктивности, иррациональности, страстности. Безмужное зачатие Христа необходимо не для того, чтобы быть

избавленным от узко понимаемого «сладострастия», но прежде всего для того, чтобы явить свободу от природной необходимости страстного бытия поврежденного грехом человечества. Бог-Слово свободно приемлет и ипостазиирует Свою природу, свободно страдает и умирает за нас. Но именно эта свобода Логоса по отношению к Своему человечеству позволяет Ему быть совершенно открытым всем: Христос свободно отождествляет Себя со страданиями мира, с каждым человеком; Он открыт всем, всех объемлет, всех приемлет, ко всем нисходит. Если бы Иисус был обычной тварной человеческой ипостасью, тогда Он был бы изолирован ото всех, подобно падшему человечеству отделен от всех людей природно определяемыми рамками и нормами существования (пространством, временем, культурой, общественным статусом, полом). То есть в этом случае Он мог бы стать для нас лишь замечательным, быть может, наивысшим в истории примером нравственности, силы духа и самопожертвования, но не источником новой жизни.

Человечество воипостазировано Логосом так, что оно обладает рядом характерных индивидуальных особенностей, в частности, полом. Но при этом во Христе – *полнота* человечества, поскольку в Нем достигнуто предназначение человечества: быть в единстве с Богом и с другими людьми; и в этом смысле пол в Нем преображен. Во Христе исчезает страстная противоположность полов, утверждается полнота их общения. Люди не становятся андрогинами в смысле подчинения «общей мужеженской природе» или бесполовыми существами в смысле утраты своей личностной идентичности, но они совместно участвуют в единстве и полноте общения человеческой природы. Мужественность и женственность становятся общностью всех личностей, участвующих в человечестве Христовом.

В личности Христа мы существуем как самостоятельные, сохраняющие свою идентичность личности. Мы не только сохраняем свою личность, но и реализуем ее в общении с иными личностями и, в первую очередь, с личностью Христа. Поэтому понимание Церкви как Тела Христова дополняется

образом Невесты Христовой, находящейся в особом личном отношении единства и одновременно сохранения идентичности – отношении брака. Метафора брака исключительно важна именно потому, что человечество Христа – это не закрытое «что», в нем нет эксклюзивистского отношения Христа с Его и только Его собственным человечеством. Нет, Его человечество – это открытая общность «кто», множество человеческих личностей, обретших в Нем свое полноценное существование.

Здесь мы и находим, наконец, ответ на главный вопрос, заданный в начале настоящего выступления: о смысле и сути половой дуальности человека. Пол, как мы уже говорили выше, является архетипическим маркером тварности человека, инаковости человечества по отношению к Богу, противоположности Бога и человека, радикальной несхожести и несообщимости Творца и творения, человеческой неполноты и «незавершенности». И вот, мы видим, что этот разрыв между Творцом и тварью, Богом и человеком, «Небом и землей», преодолевается, причем преодолевается не умозрительно и отвлеченно-теоретически, но жизненно-конкретно, лично, открытым для участия каждого образом – в браке Невесты и Агнца, в единстве Христа и Его Церкви. Но при этом суть человека и всех тварных вещей не в том, чем они были, что они есть, а в том, чем им *надлежит стать*. Суть не в «архе», а в «телосе». Если в своем архе, основании, «начале» пол является принципом инаковости, принципом отличия и синонимом неполноты, то в своем телосе, в своем исполнении он оказывается принципом единства, целостности и полноты, принципом всепревосходящей любви; причем такого единства и такой любви, о которых невозможно и помыслить, – единства и любви Бога и человека, а значит и всякого подлинного единства и всякой подлинной любви.

Наше архе – сотворенность по образу Слова, при этом сотворенность как мужчины и женщины; наш телос – бытие по образу Слова, ставшего плотью, примирившего непримиримое, соединившего несоединимое – жизнь во Христе, Альфе и Омеге нашего бытия. Поскольку полнота во Христе описывается как брак с Церковью, то в таком случае суть пола, его «телос» как

исполнение образа, должны быть рассматриваемы именно в перспективе этого брака Христа с Церковью, а значит и со всеми ее членами.

Итак, таинство брака вводит нас в таинство единства Христа и Его Церкви ⁴⁵⁸, то есть в таинство существования по образу Троицы обновленного человечества во Христе. Но в таком случае в браке нет и не должно быть никакого эксклюзивизма. Он по своей внутренней сути является не только открытым для «другого», для ближнего, но и его необходимо предполагает. Прежде всего этим «Другим», «Ближним» является Сам Христос, а также и все объединенное в Нем человечество.

Таинством брака вводится ряд отношений – отождествлений: любить жену, как свое тело; муж и жена – плоть едина; любить ближнего, как самого себя. Устанавливается такая мера общности, которая возможна лишь природно, то есть в отношении *своей* природы (в библейском словоупотреблении – тела). Нужно любить другого, как самого себя, поскольку иной – это и есть моя природа. Образец: во Христе Тело – Его, но не Он Сам; при этом отношения со *Своим* Телом у Него теснейшие. Поэтому образ брака, с одной стороны, показывает специфичность отношений Христа с Его Телом – Церковью, а с другой стороны, факт их совершенного единства возводит прообразуемое им единство в браке до высшей возможной меры. В этом смысле можно говорить о некоем тождестве рождения христианина в Церкви и брака. Брак есть рождение, и рождение есть брак. Единство моего «я» и вновь обретаемой природы может быть обозначено как брачное таинство: мое тело, моя природа, обретенные во Христе, – это не «я», но «другой», которого я призван любить, и я не просто *должен* его любить, но любить его для меня должно быть «естественно», поскольку он – мое тело и моя же природа. Полнота Христова обретается нами в таинстве и в процессе преображения.

Институт брака в Ветхом Завете есть прежде всего внешнее средство сохранения жизни; любовь является «функцией брака», а не его сутью; отношения между личностями природно

опосредованы и искажены, хотя при этом и не утрачивают свою экзистенциальную суть (прежде всего потому, что брак является символом любви и единства Ягве и Израиля, то есть прообразованием единства Христа и Церкви). Брак в Ветхом Завете есть *естественное* таинство всечеловеческой солидарности и природного общения, ибо все мы, люди, едины в праотце нашем Адаме и праматери Еве. Жизнь же во Христе, в Церкви есть *вышнее* таинство солидарности и общения во Христе. Брак не дробит Церковь на заинтересованные только друг другом «пары», которые безразличны друг ко другу; в христианском браке уже нет эгоистического обладания: «ты – моя», или «ты – мой». Брачное «мы» исполняется в Христовом «Я» как преодоление природной неполноты и индивидуалистической замкнутости каждого «я». Это означает, что супруги озабочены не только друг другом, но Христом, а значит, всеми, что единство супругов приобщает их к полноте Христовой и дает им тем самым таинственную и благодатную силу для понимания и служения другим. Брак не подавляет личности, но раскрывает ее полноту в ее открытости и самоотдаче другому.

Церковный брак не эгоистичен и не самодостаточен именно потому, что в нем не просто «двойство», а *полнота и единство из двух*. Таким образом брак и есть символ и реальное присутствие полноты и единства, данного Церкви. Структура брака, христианской семьи кафолична, соборна, то есть она отражает или во всяком случае призвана отражать образ бытия Пресвятой Троицы. С одной стороны, любая семья – не более чем «часть» Церкви, но, с другой стороны, в этой части существенно присутствует целое. Семья – эта малая церковь, в то время как Церковь для всех нас – большая семья ⁴⁵⁹.

Брак, как и всякое таинство, не является разовым действием – он исполняется на протяжении земной жизни супругов. Как члены Христового Тела мы уже едины друг с другом и пребываем в кафолическом общении и единстве. К сожалению, в «реальной» жизни мы далеко не всегда зримо выявляем то, что является сутью Таинства. Но наше единство, наша кафоличность все же не оказываются лишь теоретической

и отвлеченной истиной. Мы можем вполне реально приобщаться той реальности, которую мы постигаем лишь верой. Это возможно в Евхаристии – Таинстве католического исполнения, Таинстве Церкви. Именно Евхаристия дает нам силы благодатно превосходить человеческие немощи и реально воспринимать нашу со-принадлежность друг другу, нашу взаимность и богозаповеданную любовь. Вот почему Таинство брака так тесно связано с Таинством Евхаристии (в прежние времена оно было связано не только богословски, но и литургически). Евхаристия – средство соотнесения опыта «малой церкви», коей является семья, с опытом «большой семьи» – Церкви, средство осознания себя членами этой большой семьи, в которой мы взываем Духом: «Авва, Отче!» (Рим 8:15).

В свете понимания Церкви как семьи и семьи как Церкви разрешается вопрос о соотношении в браке страстной любви двух и жертвенной любви-заботы к ближнему. Отношения в семье между мужем и женой находятся в непосредственной связи с более широкими родственными отношениями – с родителями, братьями, сестрами и детьми. Причем сыновние-дочерние отношения приобретают особый смысл в свете родительских отношений семейной пары. Опыт семьи – это опыт по крайней мере трех поколений, это соприсутствие любви детей к родителям, любви мужа и жены и любви к детям. Все эти «типы» любви, строго говоря, имеют одну основу, отличаясь лишь модально. Семья на уровне трех поколений – это опыт общности жизни, заботы и любви.

Опыт семьи-церкви – это опыт восприятия «другого» в свете любви ко Христу и опыта любви не только друг к другу, но и к родителям и детям. Плодом эротической любви супругов оказывается жертвенная любовь-забота к детям, в свете которой, в опыте которой по-новому воспринимается и любовь к родителям, друг к другу и ко всему миру. В каком-то смысле весь космос оказывается объектом любви и заботы, в рожденном ребенке – микрокосмосе. Но все эти линии общения и образцы любви в семье-церкви и Церкви-семье объединены во Христе, то есть они не являются чем-то иным друг по

отношению к другу, любовь во всех этих линиях общения одна и та же – любовь Христова.

Первозданная чета была и семьей, и обществом, и церковью. Грехопадение привело к разрушению и того, и другого, и третьего. Произведенное грехом отчуждение между людьми расцветает в социальном отчуждении и насилии. Общество враждебно личности, оно подавляет ее, рассматривает в качестве инструмента. Но именно в Церкви происходит преображение социального бытия человека. Церковь и есть восстановленный образ общественного бытия, в котором личное и общее уже не противопоставлены, но органически примирены в соборном единстве жизни.

В браке как Таинстве, как и в благодатной жизни в Церкви в целом, осуществляется свобода от прежней модели отношений с миром. Свобода от природной обусловленности, по мнению святых отцов, в наивысшей степени открывается в страданиях за Христа, когда мученик своим подвигом являет обретенную во Христе свободу от природного детерминизма, а значит и победу над смертью (см., например, «Слово о воплощении Бога-Слова» святого Афанасия Великого). Мученики уже увенчаны венцами Царства. Подобно им брачующиеся также увенчаны венцами – это также венцы Царства, знак горней свободы, свидетельство того, что они, будучи в мире, свободны от мира, что они могут жить хотя и в мире, но не по законам мира, что они могут и должны преображать естественные законы, что они должны быть образцом христианской нравственности и любви. В христианской жизни нет автоматизма бессознательного преображения. Реализация Таинства зависит в немалой степени от усилий самого человека. Благодать Таинства всегда предполагает синергию человека и Бога. Путь от онтологической необходимости к свободе по отношению к природе, к подлинно личностному бытию в Церкви есть путь обретения этой свободы, то есть путь аскезы.

Церковный брак как Таинство, будучи по своей сути эсхатологичным, в повседневной жизни проявляется как школа нравственности. Брачная любовь подразумевает заботу друг о друге, внимание, жертвенность, деликатность, готовность жить

не только «с», но и «для». В этом смысле преобразование брака заключается в его подлинном очеловечивании, в его нравственном преобразении, не исходя из каких-то внешних, иррациональных предписаний, а из самого опыта любви и требований совести, опыта взаимного самопожертвования, опыта совместной жизни друг для друга.

В свете аскетического понимания брака следует рассмотреть вопрос об иерархии задач, стоящих перед семейной парой в браке.

Первые главы книги Бытия повествуют о двух взаимосвязанных целях брака (2:18–24 и 1:27–28) ⁴⁶⁰. Обычно их принято описывать как «униативную» и «прокреативную». Быт 2:18–24 в качестве цели брака указывает реализацию потребности в общении, единстве жизни и любви, а в Быт 1:27–28 повествование о сотворении человека как мужчины и женщины продолжается благословением на продолжение рода и на хозяйственное освоение всего окружающего мира. Вопрос об отношении между этими аспектами брака стал одной из излюбленных тем в богословских исследованиях по проблемам пола ⁴⁶¹. В его решении условно можно было бы выделить две крайние точки зрения. Одна из них утверждает, что важнейшей и *естественной* (то есть в соответствии с природой) целью брака является деторождение и воспитание рожденных в браке детей, а все иные задачи соответственно имеют подчиненное значение и являются *следствием* первой. Другая точка зрения, критикуя первую, видит в ней недопустимое подчинение личного начала социальному, любви и единства – биологическому процессу деторождения, и, в свою очередь, утверждает, что суть брака заключается в любви двух личностей и в силу этого она не может и не должна быть обусловлена ни социальным измерением человеческого бытия, ни тем более его биологическим функционированием. Первая точка зрения может быть связана с учением о браке блаженного Августина ⁴⁶², в более или менее артикулированном виде сохранившемся в магистерии Римско-католической Церкви, а также в ее каноническом праве в период до II Ватиканского Собора ⁴⁶³.

Ярким представителем противоположной точки зрения выступает Н. А. Бердяев ⁴⁶⁴.

Необходимо отметить, что католическая богословская мысль признает тот факт, что после II Ватиканского Собора (в свете принятой на нем папской конституции «О Церкви в современном мире») произошли изменения в современном католическом понимании таинства брака. Смысл этих изменений в том, что суть брака усматривается теперь не в сфере биологии и юриспруденции, а в сфере «межличностных отношений, духовности и экзистенциального измерения» ⁴⁶⁵. Впрочем, это характерно скорее для направления богословских исследований, но не для магистериума и не для официальных документов РКЦ ⁴⁶⁶. То, что действительно произошло в католическом вероучении, – это изменение «субординации целей брака». Не изменилась апелляция к «естественному закону» ⁴⁶⁷, в силу которого неотъемлемой целью брака является деторождение. Наряду с этим теперь уже равноценной целью брака признается укрепление и выражение взаимной любви супругов. Такая апелляция проводится уже в явно апологетическом ключе с учетом возражений, касающихся самых основ учения, при этом содержательная и целевая аподиктичность смягчается на уровне стиля и корректного, «экуменически-инклюзивного» по отношению к различным богословским традициям подбора выражений.

Вообще говоря, такая апелляция к «естественности», к природе представляется бесперспективной. В конечном итоге католическому магистериуму придется либо отказаться от этого принципа, признав его амбивалентность (что маловероятно), либо признать цивилизационную опосредованность своего учения о природе, полностью доверив формулировку понятия природы «современной науке» (или же придав видимость «современной научности» богословию, что, строго говоря, одно и то же).

Одно из возможных направлений неизбежной модификации антропологического дискурса может быть связано в дальнейшем (и уже отчасти проявляется в ряде исследований ⁴⁶⁸) с изменением представлений о человеческой природе (или,

точнее, о «естественности») не как раз и навсегда данной, но становящейся в истории, творчески «самосозидающейся», то есть с признанием в ней наряду с биологическим и социальным также и цивилизационного аспекта. Строго говоря, поскольку вся цивилизация в широком смысле «неестественна», то признание цивилизационного измерения человеческой природы даст право говорить о естественности неестественного (а может быть, даже и противоестественного) ⁴⁶⁹.

Примером сбалансированного пасторологического подхода к униативному и прокреативному аспектам брака является X глава «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви». Ее авторам удалось, хотя и без применения систематической богословской аргументации, показать равноценность задач «целостного единения (мужчины и женщины) в любви» и «продолжения и умножения человеческого рода». Нигде в документе не говорится об исключительности и самодостаточности про-креативной задачи брака и при этом четко артикулированы его духовные и персоналистические основы.

Исходя из рассматривавшихся выше общих христианских антропологических предпосылок и цели христианского брака необходимо утверждать, что униативный и прокреативный аспекты брака взаимосвязаны. Нельзя редуцировать униативное к прокреативному, и наоборот; но и нельзя их совершенно противопоставлять. Нельзя, подобно традиционному католическому магистериуму, сводить суть брака к деторождению, но и нельзя, подобно Бердяеву, совершенно противопоставлять брак и деторождение (как межличностную любовь и «скотоводство»).

Отменяется ли что-то в Новом Израиле в смысле регламентации сексуальной жизни? – Нет. Но теперь жизнь христиан проходит уже не под знаком *ожидания* спасения, а в свете жизни во Христе, участия в Его деле, устремления к усвоению спасения, преображению. Таким образом, биологическое – не просто *неизбежная данность* искаженного грехом мира, но и *задание*, и призыв к преображению. Теперь все возможно для духовного творчества последователей

Христовых – даже дерзание жить в этом мире не от мира сего. Чадородие теперь – не самоцель. Цель – единство и любовь в Боге. Регламентация брачной жизни – также предмет духовного творчества и аскезы в семье (см. указание Апостола Павла: «Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе» – 1Кор 7:5). То есть брачное общение по его психофизиологической фактичности остается тем же, но меняется его место, смысл и даже перспектива. Оно теперь – не самоцель, но лишь одно (пусть и весьма важное) средство единства, выражения любви, плодом которой является новая жизнь – дети. Сохраняя ветхозаветную и «общебиологическую» компоненту прокреации, а также социальную значимость брака как ячейки общества, христианский брак не сводится к ним, не детерминируется ими. Ибо в Церкви снимаются оковы биологического и социального детерминизма.

Сексуальность в узком смысле слова, как детородный потенциал и собственно половой акт, не необходима для человека ⁴⁷⁰ в том смысле, что человек, хранящий девственность или же просто вольно или невольно не имевший сексуального опыта и не имеющий детей, не может считаться «неполноценным» или «ущербным». Деторождение вторично и инструментально по отношению к высшим экзистенциальным и духовным задачам брака – к любви супругов и их взаимной жизни в Боге. В церковном браке происходит транспозиция, но не десакрализация деторождения. В христианстве брак уже не является абсолютной нормой, как это было в Ветхом Завете, он выводится из сферы ритуально окрашенного биологического и социально регламентированного в сферу этического, интериоризированного, интерперсонального и экзистенциального.

Неверно, с одной стороны, видеть в супружеской любви лишь некое идеальное, бестелесное устремление и, с другой стороны, сводить ее к обольщению телом, к похоти. В любви присутствует и телесный, и душевный, и экзистенциальный компоненты. Эротическая любовь неразрывно связана со страстностью, но отсюда не следует, что любовь плоха сама по

себе. Искривлен ее модус, ее проявления, но суть, основа – блага. И здесь существует опасность впасть в крайности: либо отрицать телесные проявления любви, редуцируя ее к интеллектуально-душевному проявлениям, требуя ее, так сказать, сублимации, либо полностью принять половую любовь в ее нынешнем состоянии. Даже в браке, освященном Церковью, сексуальные отношения могут оказаться несоответствующими их сути. Эгоистическое плотское вожделение даже в браке не перестает немедленно быть вожделением. В браке происходит не ликвидация аффекта, но исправление и очищение. Это преобразование аффекта также является элементом брачной аскезы, когда каждое действие супругов должно быть под судом совести и совместной нравственной оценки, честного и ясного понимания того, какова цель их совместной жизни. Очищенная от себялюбия сексуальность оказывается в браке инструментом межличностного взаимодействия, взаимообогащения и любви.

В связи с этим должен быть поставлен вопрос о статусе в христианском браке сексуальности как таковой, то есть в ее целевой и функциональной специфичности и отличии от деторождения.

Не является ли удовольствие, получаемое от интимного общения супругов, если не греховным, то духовно неполноценным в силу того, что оно связано со сладострастием? Если это так, тогда нужно было бы честно, ясно и откровенно говорить состоящим в браке людям, что самое главное в их брачных отношениях – деторождение, а интимный контакт как таковой в глазах Церкви в лучшем случае ценности не имеет, в худшем же случае – греховен. Если мы будем настаивать на последнем, то тогда нужно будет ясно сказать всем христианским супругам и о том, что идеал брака – воздержание от близости. Нужно было бы сказать еще и о том, что принципиальная ценность интимных отношений укоренена в «естественности», то есть в сходстве с миром животных, единственная цель половых контактов которых – зачатие и рождение потомства, и что исполнение супругами «семейного долга» роднит их с обезьянами, собаками и мышами.

Стремление к получению сексуального удовлетворения в церковном браке не рассматривается Церковью как порочное, ибо будь оно таковым, это было бы отражено в канонах. Нравственная ценность полового акта в контексте освященного Церковью брака не может рассматриваться как единственно направленная к продолжению рода. Очевидно, что сексуальное удовлетворение де-факто не может быть редуцировано к прокреации, не может быть обосновано ей и де-юре является (по крайней мере при условии непрепятствования возможности зачатия) законной и одной из важнейших ценностей и целей брака. Сексуальное удовлетворение в браке – законно как элемент разумного, открытого, честного, нравственного построения брачных отношений и совершенствования любви. Но законно оно не само по себе, а лишь тогда, когда оно является не целью, а средством к упрочению и развитию любви. В этой перспективе ответственное, а не стихийно животное отношение к деторождению не должно рассматриваться как явление греховное. Такое отношение вполне отражает творческий и свободный характер человека, а не подчиняет его стихийным функциям его организма. Ссылки на то, что дети «от Бога», то есть что непредсказуемость их появления укоренена в Божественном провидении, должны быть сопоставлены с критическими замечаниями святых отцов о стихийности и животности деторождения именно в смысле случайности, стихийности и нелогосности такого деторождения.

Важнейшим требованием католического магистериума является «открытость каждого полового акта к прокреации». Но является ли это требование столь же безусловно разделяемым православным богословием и официально выраженной позицией Православной Церкви? Следует признать, что фактически не является ⁴⁷¹. В принятых Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2000 года «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» позиция католического магистериума не разделяется ⁴⁷². Но, вместе с тем, говорить о том, что данный вопрос окончательно разрешен, представляется преждевременным.

Одним словом, это серьезная проблема, и она требует тщательного изучения богословской наукой.

В разрешении вопроса о природе человеческой сексуальности задачей богословия является избегать крайностей: лицемерного призыва к скопчеству, с одной стороны, и признания сексуальности в том виде, в котором она поверхностно и извращенно представлена в современной потребительской культуре, с другой. Задача богословия – показать, что человеческая сексуальность как таковая есть фундаментальная реальность, охватывающая все аспекты существования человека, связывающая его со всем живым миром, тайной его происхождения и целью его бытия, что она не редуцируема до вульгарно понимаемой техники достижения максимального удовольствия от «занятий сексом» в рамках «законного брака». При этом богословие, в особенности нравственное и пастырское, должно ясно показывать, что собственно сексуальная сторона отношений мужчины и женщины имеет самое непосредственное отношение к глубинной метафизической, экзистенциальной сути и призванию человека. Поэтому то, что в обыденном словоупотреблении называется «сексом», – не эстетизированный зоологический довесок к жизни пары, а, быть может, важнейшая сфера для надлежащего проявления и выстраивания их отношений, сфера особой ответственности и внимания. С одной стороны, сфера собственно сексуального должна быть очищена от обвинений в неизбежной грязи и внутренней греховности, а с другой стороны, именно в силу ее радикальной значимости она должна восприниматься как сфера священнодействия – священнодействия любви и зарождения новой жизни как плода такой любви.

Православным супругам необходимо ясно осознавать, что брак – это не средство для эгоистического самоутверждения и удовлетворения, но прежде всего ответственность. Ответственность перед Богом, перед друг другом, перед рождающимися в браке детьми. Ведь хотя зачатие и рождение и осуществляется схожим с иными живыми существами способом, рождается в результате не животное, а личность. Родители

должны относиться к рождению ребенка с исключительным благоговением – как к таинству со-участия в творческом акте Божиим, таинству жизни, таинству появления существа, которое призвано стать богом по благодати. При этом рождение детей – не только аскетическое упражнение, не только бремя, возложенное на плечи христианских супругов, но и вольное избрание судьбы отца и матери, приобщение к фундаментальному для человека счастью и благословению Божию иметь детей. Деторождение – необходимый компонент в процессе христианского возрастания семьи. При этом главное – это не столько физическое рождение, сколько христианское воспитание рожденных в браке детей. Семья должна быть местом воспитания христианских душ – не только детей, но и родителей. Все здесь ученики и все – в процессе ученичества, то есть приема, усвоения и передачи христианской веры, опыта и жизни.

Протоиерей Николай Балашов. АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЭТИКИ ПОЛА В СВЕТЕ «ОСНОВ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»

Я хотел бы поделиться некоторыми соображениями, касающимися православного воззрения на вопросы пола, принимая при этом за отправную точку фундаментальный общецерковный документ, принятый Юбилейным Архиерейским Собором 2000 года, «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви».

Не думаю, что следует подробно представлять или пересказывать «Основы». Документ достаточно широко известен, переведен на английский, немецкий и итальянский языки, стал предметом изучения и довольно оживленной дискуссии как в церковных, так и в более широких общественных кругах, вызвал определенную заинтересованность и у наших инославных братьев и сестер. Напомню, что ключевые положения «Основ», тогда еще находившихся в процессе разработки, были представлены председателем Синодальной рабочей группы по подготовке документа митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом на Богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» в феврале 2000 года; состоялось обсуждение, результаты которого были учтены при окончательном редактировании текста.

Замечательно, что наша Церковь смогла выступить с такой полезной инициативой и отчетливо сформулировать христианскую, православную норму социального действия в новых условиях секулярного общества, непохожих на те, в которых Православная Церковь жила подолгу и уже накопила определенный опыт. Я имею в виду опыт существования Православия в качестве государственной религии (в Византийской, затем в Российской империи), а также существования в условиях гонений и господства тоталитарной

атеистической идеологии. Вместе с тем ясно, что это только начало. Невозможно сразу высказаться подробно и обо всем. «Основы социальной концепции» – это действительно еще только основы, контуры дальнейшего развития творческой церковной мысли, которые, надо надеяться, трудами пастырей и богословов, самой практикой повседневной жизни Церкви будут обогащаться и наполняться все более ярким содержанием. Многие интересные темы, обсуждавшиеся в ходе заседаний рабочей группы, не получили развития в итоговом документе. Потому что для них не существует еще достаточного обоснования в учении и практике Церкви, нет разработанной богословской базы. И это – задача для православного богословия.

Церковное учение всегда формулировалось в ответ на некие вызовы, которые либо приходили извне, либо рождались внутри Церкви. Догматические учения, как правило, формировались в ответ на ереси. Церковь распознавала их как лжеучения, неправильно выражающие суть ее отношения к Богу, к миру, к человеку, и формулировала в ответ на них православные догматы. Если обратиться к теме нашего разговора, стоило бы отметить некоторые, если можно так выразиться, «антропологические ереси», распространенные в наше время. Действительно, еретическим может быть не только отношение к Богу, но и отношение к человеку, унижительное для богоподобного человеческого достоинства.

В области общественной роли мужчины и женщины таким еретическим отношением является, с одной стороны, радикальный секулярный феминизм с его тенденцией к механическому нивелированию различий между мужчинами и женщинами, с другой же – слепая идеализация и абсолютизация древнего патриархального общества, склонная к недооценке дарований женщины.

В оценке отношений между мужчиной и женщиной – это, с одной стороны, либертинистское представление, что в человеке, как он есть (то есть ветхом, падшем человеке), все прекрасно, в том числе и его животные инстинкты, которым предлагается дать полную свободу – то есть освободить их от

контроля духа. И тогда человек нравственно деградирует и становится хуже животного. Недаром Ж. Бернанос однажды сказал такую парадоксальную фразу: «Потерять веру в реальность первородного греха опаснее, чем потерять веру в Бога». С другой стороны, есть совершенно противоположная крайность, когда вся человеческая телесность, особенно же человеческая сексуальность, признается каким-то изначально злым вместилищем греха. Но ведь человеческое тело не только вместилище греха – оно может быть и вместилищем святости. И, как учит Церковь, достижение святости вполне осуществимо и в брачных отношениях.

В «Основах» отмечено, что «мужчина и женщина являют собой два различных образа существования в едином человечестве» (X. 1). Они равночестны, в том смысле, что они в равной степени являются носителями образа Божия и достоинства человеческой личности. Но они при этом разные – и, конечно, не только в смысле физиологических особенностей. Они по-разному воспринимают мир. У каждого из них свое, особое призвание, свои, особые дарования. И, будучи разными, они нуждаются друг в друге, они дополняют друг друга, именно вместе, в общении, обретая полноту бытия.

На этом и основывается тот ответ, который дан в «Основах» на вызов современного светского феминизма: «Фундаментальное равенство достоинства полов не упраздняет их естественного различия и не означает тождества их призваний как в семье, так и в обществе» (X. 5). В документе сказано также, что Церковь «усматривает назначение женщины не в простом подражании мужчине и не в соревновании с ним, а в развитии всех дарованных ей от Господа способностей, в том числе присущих только ее естеству... Стремление уничтожить или свести к минимуму естественные разделения в общественной сфере не свойственно церковному разуму». Ясно, что только в сновидениях безудержных поклонниц феминизма мамы с папами могут вынашивать и рожать детей по очереди или по очереди выкармливать их молоком. Бог предусмотрел иначе, и нам, мужчинам, такого не дано. Значит, участие женщин в экономике, политике, общественной

активности должно строиться с учетом их жизненно важной, неотъемлемой роли в качестве жен и матерей. Производственные и политические заботы не должны восприниматься как что-то безусловно более важное, чем служение женщины в семье.

С другой стороны, ересь «патриархального абсолютизма» тоже встретила отпор в соборном документе. Здесь сказано, что Церковь «высоко оценивает общественную роль женщин и приветствует их политическое, культурное и социальное равноправие с мужчинами». Справедливо отмечено, что именно «Церковь Христова во всей полноте раскрыла достоинство и призвание женщины, дав им глубокое религиозное обоснование, вершиной которого является почитание Пресвятой Богородицы... В Ее лице освящается материнство и утверждается важность женского начала». Указано и на почитание евангельских жен-мироносиц и других святых жен, на то, что «с самого начала бытия церковной общины женщина деятельно участвует в ее устройении, в литургической жизни, в трудах миссии, проповедничества, воспитания, благодетельности».

Из всего этого делается вывод, что, «не делая акцент лишь на системе распределения общественных функций, христианская антропология отводит женщине гораздо более высокое место, чем современные безрелигиозные представления».

Слова хорошие и правильные. Однако функция богословия состоит не только в отображении идеальной нормы церковной жизни, но и в критическом сопоставлении с этой нормой эмпирической церковной реальности. И тут, надо признать, не все обстоит благополучно. Оставим в стороне то высокомерное пренебрежение по отношению к женщинам, которое иногда – весьма нередко, к сожалению! – проявляют на, так сказать, церковно-бытовом уровне многие священнослужители, да и миряне, принадлежащие к «гендерному меньшинству» (ибо ни для кого не секрет, что женщин в нашей святой Церкви намного больше). Это все можно объяснить человеческой греховностью, ограниченностью, дурным воспитанием, наконец. Но

недостаточное признание особых даров женщины и их значения для Церкви, недооценка равночестности полов проявляется также и на уровне дисциплинарной и литургической практики Церкви. В связи с этим возникают вопросы, едва ли поддающиеся немедленному разрешению, но составляющие предмет для раздумий православных богословов XXI века.

Не время и не место обсуждать здесь вопрос о женском священстве. Не в Православной Церкви он возник, и энтузиасты этого движения, как представляется, преимущественно руководствуются мотивами «по стихиям мира, а не по Христу» (Кол 2:8). Хотя и тут надо отметить, что некоторые серьезные православные богословы, не страдающие, кажется, протестантскими наклонностями и не поддерживающие феминистскую риторику, не без основания говорят, что собственно богословская база противников женского священства выглядит слабовато. Так, епископ Диоклийский Каллист несколько лет назад писал: «В 1978 году я считал рукоположение женщин [в сан священника. – *Н. Б.*] невозможным. Теперь я в этом не уверен. Меня далеко не убеждают доводы современных сторонников женского священства, но в то же время возражения противников кажутся мне сейчас куда менее убедительными, чем тогда. И я прошу считать этот вопрос открытым. ... Православные христиане должны... уяснить со всей строгостью и смирением, что мы еще не представили глубокого обоснования существующей ныне практики»⁴⁷³. Нечто подобное говорил и митрополит Сурожский Антоний.

Обычно в качестве основного аргумента закономерно представляется совершенное отсутствие женского священства в церковной традиции. Но в ней, несомненно, присутствовало служение женщин в качестве диаконисс. Фактически близкое по содержанию служение и в настоящее время осуществляется в Церкви женщинами-мирянками. Без их помощи давно остановилась бы всякая церковная деятельность, особенно в приходах. Но Церковь не готова воздать должное их труду и призвать благодать Божию на их служение путем поставления хотя бы некоторых из них в чин диаконисс. В России до

революции 1917 года – до всяких разговоров о женском священстве в протестантской среде – возобновление чина диаконисс с совершением епископского посвящения считали своевременным и нужным преподобный Макарий Глухарев и священномученик Владимир Киевский, преподобномученица великая княгиня Елисавета Феодоровна, протоиерей Митрофан Сребрянский (впоследствии преподобномученик архимандрит Сергей), Леснинская игумения Екатерина (Ефимовская) и многие другие; соответствующий проект получил одобрение в Предсоборном Присутствии (1906) и в Отделе о церковной дисциплине Поместного Собора (1918) ⁴⁷⁴. В 1988 году на Родосе межправославный симпозиум о роли женщин в Церкви принял рекомендацию: «Следует возродить апостольский чин диаконисс, который никогда не отвергался Православной Церковью, хотя и пришел в некоторое забвение». Аналогичные предложения ранее получили одобрение на межправославных консультациях в Агапии (Румыния, 1976) и Нью-Йорке (1980) ⁴⁷⁵.

Если перейти от слов к практике, то надо напомнить, что в 1911 году святой Нектарий Эгинский рукоположил монахиню в чин диакониссы. Через несколько лет такое же посвящение нескольких монахинь повторил архиепископ Афинский Хризостом. В 1986 году митрополит Димитриадский Христодул, нынешний блаженнейший архиепископ Афинский и всея Эллады, также совершил посвящение диакониссы ⁴⁷⁶. Есть сведения о поставлении диаконисс в Албанской Православной Церкви по благословению блаженнейшего Анастасия. Во всех упомянутых случаях предусматривалось ношение ораря, причащение в алтаре, определенные литургические функции, включая причащение больных монахинь запасными Дарами в отсутствие священника.

Весьма любопытно, что в сирийском памятнике III века *Didascalia apostolorum* говорится: «Диакон стоит на месте Христа... а в лице диакониссы мы почитаем Святого Духа». Подобные пассажи есть и в *Апостольских постановлениях*. Существуют ранние не только сирийские, но и греческие тексты, в которых Святой Дух именуется Матерью – задолго, как мы

видим, до экуменических эксцессов XX века с употреблением так называемого инклюзивного языка... В связи с этим епископ Каллист отмечает: «Если бы чин диаконисс возродился в Православии, многие женщины, несомненно, стали бы духовными матерями. ... Мы должны уделять больше внимания воспитанию духовного материнства» ⁴⁷⁷ . В этом тоже нет никакого разрыва с православной традицией – вспомним переведенный святителем Феофаном *Митерикон*, собрание изречений святых *амм*, то есть духовных матерей, занимавших видное место в древнем женском монашестве.

В связи с этим надо упомянуть о тех неудовольствиях, которые высказывались влиятельной американской организацией мирян «Orthodox Christian Laity»: почему *всегда* за богослужением говорят *Молитвами святых отец наших...* – ведь были же и святые матери, и равноапостольные жены? И действительно, почему? Если святых матерей в святцах все же весьма мало в сравнении со святыми отцами, то уж среди простых членов Церкви, живых и усопших, женщин точно не менее мужчин. Однако мы неизменно молимся о здравии и упокоении *отец и братья наших* , разве изредка кто-нибудь «самочинно» добавит и *сестер*. Понятно, почему исторически так получилось: наши богослужебные последования в значительной части являются продуктом творчества мужских монастырей. Но наша длительная нечувствительность к этим вопросам – не свидетельствует ли она все же о некотором перекосе в сторону маскулинизма в православном церковном сознании? Упражнять в смирении наших сестер и матерей, утверждая, что они, в общем-то, не заслуживают гласного упоминания, – это, может быть, и полезное дело для последних, но едва ли душеспасительное для мужского меньшинства наших церковных общин.

Еще сто лет назад В. В. Розанов выразил свою обиду на Церковь: «Почему о путешествующих, воинствующих [добавим – священствующих и монашествующих, учащих и учащихся. – Н. Б.] есть в ектении прошения, а когда наши жены рожают и мучатся, и боятся смерти, и ищут помощи – нет о них простого умильного слова в ектении? ... Наши всемирные и

прекрасные ектении о всем помнят, а такой центральный факт, как рождение, – забыли и обошли молчанием. Мне это обидно; как семьянину – мне это больно» ⁴⁷⁸ . Можно, конечно, тут припомнить все перегибы «нового религиозного сознания», Мережковского с Гиппиус, но неужели все же в этих простых словах нет ни доли правды? Интересно, что в свое время пропустивший в печать статью Розанова духовный цензор, архимандрит Мефодий (Великанов), счел нужным сделать следующее примечание: «Мысль о молитве за “плодоносящих” и “рождающих” матерей... согласна с богооткровенным учением» ⁴⁷⁹ . Так что не только в секулярном постиндустриальном обществе, вне Церкви, но и в ее стенах можно встретить недооценку материнства.

Есть еще болезненный вопрос о ритуальной нечистоте, почему-то относящейся только к женщинам. Конечно, нам далеко до детальнейшей регламентации определения *весета* и состояния *нида*, которая так детально, на многих страницах, разработана в практике талмудического благочестия ⁴⁸⁰ . Но и православное законничество в этой области немало отравляет жизнь православным женщинам и утверждает в них некий комплекс неполноценности. Трудно понять, почему так выборочно применяются предписания Книги Левит, казалось бы, отмененные в новозаветной Церкви (Деян 15:7–29 и мн. др.). В *Didascalia apostolorum* прямо отвергаются все эти запреты. Не берусь оспаривать правила Дионисия и Тимофея Александрийских, запрещающие женщинам причащаться во время менструаций, поскольку упомянутые каноны были подтверждены 2-м правилом Трулльского Собора. Но откуда взялись все эти регулярные напоминания на общих исповедях о таком страшном грехе: «Дерзали в нечистоте входить в храм Божий и вся-кия святыни прикасаться»? Неужели эти наши святыни святее, чем Сам Христос, Который ободрил прикоснувшуюся к Нему кровоточивую женщину и даровал ей исцеление (Мк 5:25–34 и паралл.)?

Еще до революции 1917 года многие авторы обращали внимание на несоответствие между молитвами жено-родильнице и молитвами брачного венчания. Так, отмечалось:

«Священник должен просить Бога... простить “рабе Твоей, днесь родившей”, всем *прикоснувшимся* к ней, даже дому, где “родился отроча”. Как больно прежде всего чувствовать проникающий всю молитву дух осуждения акта рождения, столь чуждый нашей вере!»⁴⁸¹ «Станным кажется то, что, несмотря на соизволение и благословение Божие на рождение детей, родители все-таки являются “осужденными” за акт рождения ими младенца. Они подвергаются вине и должны просить “прощения”. Такой взгляд на брак и деторождение прямо противоположен Священному Писанию и противен учению святой Церкви. Это – манихейство, т. е. ересь, осужденная Вселенскими Соборами»⁴⁸².

Возможно, последнее высказывание представляется чересчур резким. Но в латентной форме болезнетворные вирусы еретических настроений способны подолгу таиться в теле церковном. Не случайно Священный Синод Русской Православной Церкви вынужден был сравнительно недавно напомнить о «недопустимости негативного или высокомерного отношения к браку» в Определении от 28 декабря 1998 года, посвященном извращениям духовнической практики. Вот далеко не единичный, к сожалению, пример именно такого отношения: по храмам стала распространяться листовка с текстом проповеди, которую приписывают одному из архипастырей. Там есть такие слова: «Время свадеб кончилось, сейчас время покаяния». Для пастырей, особенно молодых и желающих как-нибудь «прославиться», проповедь мнимого аскетизма становится прикрытием богословского невежества и недостатка любви к людям. Нередко в этом виновата и паства, склонная принимать ригоризм за признак истовой набожности.

Между тем, 51-е Апостольское правило угрожает священникам лишением сана, а мирянам – отлучением от Церкви, если кто из них «удаляется от брака... по причине гнушения, забыв... что Бог, созидая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом, хуля, клеветает на создание».

Подробнее эту мысль развивают 1-е, 9-е и 10-е правила Гангрского Собора (IV век):

«Если кто порицает брак и гнушается женою верною и благочестивою, с мужем своим совокупляющеюся, или порицает оную, как не могущую войти в Царствие [Божие], да будет под клятвою.

Если кто девствует или воздерживается, удаляясь от брака, как гнушающийся им, а не ради самой красоты и святости девства, да будет под клятвою.

Если кто из девствующих ради Господа будет превозноситься над сочетавшимися браком, да будет под клятвою».

Думается, что некий дальний отголосок манихейского гнушения плотью проявился и в характере, который приняла у нас в России церковно-общественная кампания против полового воспитания. Она была спровоцирована действительно неприемлемыми для верующего человека программами, которые стали насаждаться в общеобразовательных школах, – порой при финансовой поддержке, заставляющей подозревать не слишком чистые мотивы организаторов. По этому поводу в «Основах» сказано: «Подросткам зачастую внушают такое представление о половых отношениях, которое крайне унижительно для человеческого достоинства, поскольку в нем нет места для понятий целомудрия, супружеской верности и самоотверженной любви. Интимные отношения мужчины и женщины... представляются как акт чисто телесного удовлетворения, не связанного с глубокой внутренней общностью и какими-либо нравственными обязательствами» (Х. 6).

Но проблема заключается в том, что потоку «секспросвета» и порнографии мы часто ничего не можем противопоставить, кроме стыдливого умолчания о вопросах пола. Полемика, по существу, сводится к спорам, нужно ли вообще говорить детям «про это». И судя по многим публикациям в церковной прессе, большинство православных (во всяком случае, взрослых) полагает, что не нужно. Означает ли это, что православные верующие выбирают «традиционные» для советского общества способы обучения страшным тайнам пола в летних лагерях (ранее – пионерских), а также в подворотне или на лестнице?

Потому что если детям не говорят «об этом» ни в семье, ни в школе, то ведь откуда-нибудь они все же получают свои первые опыты полового воспитания. И нет оснований предполагать, что соответствующая информация до них в нравственно отфильтрованном виде.

Если мы не научимся бережно и целомудренно, но вместе с тем понятно и правдиво рассказывать нашим детям о положительной ценности половых отношений, мы неизбежно отдадим это важное дело в руки людей, далеких от христианских нравственных норм. У слушателей наших поучений порой создается впечатление (надо признать, не всегда ложное!), будто мы – священники, монахи, старшее поколение вообще – испытываем сами и пытаемся навязать им какое-то испуганное отношение к человеческому телу, к половой близости как таковой.

Вместе с тем молодые люди и девушки, сколь бы религиозными они ни были, не перестают ощущать стремление к близости, заложенное Творцом в их природе. Им трудно проникнуться убеждением, что их тела – всего лишь «сосуд греха», даже если им усердно внушают именно такую ригористическую точку зрения. Кроме того, половое влечение обусловлено не только «зовом плоти». В не меньшей степени за ним стоит потребность в общении, жажда преодоления одиночества. Иными словами, желание любить и быть любимыми.

Правда, последнее желание часто преобладает над первым и даже вытесняет его. Мы не должны закрывать глаза на то, что «в падшем мире отношения полов могут извращаться, переставая быть выражением богоданной любви и вырождаясь в проявление греховного пристрастия падшего человека к своему “я”» (Х. 1). Однако вместе с тем православная святоотеческая традиция не считала половую близость как таковую следствием грехопадения (хотя на Западе к такому мнению был склонен блаженный Августин и последователи его богословской мысли), но воспринимала ее как часть изначального замысла Божия о человеке, хотя и омраченного в падшем человечестве греховным эгоизмом.

Поэтому и в «Основах социальной концепции» содержатся напоминания о том, что «человеческое тело является дивным созданием Божиим», а «телесные отношения мужчины и женщины благословлены Богом в браке, где они становятся источником продолжения человеческого рода и выражают целомудренную любовь, полную общность, “единомыслие душ и телес” супругов, о котором Церковь молится в чине брачного венчания» (Х. 6).

Именно в такой полной общности, неотделимой от жертвенности и ответственности друг за друга, – возвышенное достоинство отношений между мужчиной и женщиной. Мы должны научиться раскрывать положительную ценность целомудрия, показать, что оно лучше и радостнее, чем «свободная любовь», то есть временная телесная близость, освобожденная от верности, от личностной и духовной общности, то есть, в конечном счете,

01 самой любви. Если суть нашей проповеди в том, что человеческая сексуальность – дело, конечно, скверное, но терпимое в браке, в той лишь мере, какая необходима, чтобы рождались дети, будущие солдаты Родины, трудящиеся, налогоплательщики и жертвователи на храм, – нас закономерно ждет полный провал. Иное дело, если мы скажем, что Церковь – за отказ от минутных имитаций любви, неизбежно рождающих лишь чувства стыда, разочарования и усталости, и *во имя* любви настоящей, вечной и всецелой, захватывающей душу и тело человека.

На первом плане здесь, конечно, видятся проблемы педагогики. Но за ними стоит необходимость углубления богословской базы, осмысления человеческой сексуальности в перспективе христианской антропологии. Православные богословы на Западе этой тематикой в какой-то степени занимались ⁴⁸³; в России – пока очень мало.

Не думаю, что в рамках этой статьи следует обсуждать те биоэтические проблемы, которые также имеют тесное отношение к вопросам пола и рассмотрены в «Основах социальной концепции». Я имею в виду, например, имеющие скорее пастырски-прикладной характер этические аспекты

контрацепции, новых репродуктивных технологий, клонирования. Но важно помнить, что за их решением тоже стоит определенное богословско-антропологическое обоснование, которое разработчики «Основ» порой находили ощупью, в результате поисков и трудных дискуссий. Эти вопросы проще решаются, например, в фундаменталистском протестантизме: в Библии об этом ничего не говорится, значит, этого и быть не должно. Проще они рассматриваются и в католической моральной теологии, во многом опирающейся на представление о *естественном законе* : нет в природе, значит, не входит в план Творца. Но если оставаться на этой позиции последовательно, надо отвергнуть всякое медицинское вмешательство. Терапевт, который выписал таблетки или инъекции, хирург, который удалил воспалившийся орган или опухоль, – разве они не применили искусственные методы вместо того, чтобы позволить человеку совершенно естественным путем мучительно скончаться от болезни? Для Синодальной рабочей группы ключевым был все же другой принцип: отстаивание фундаментального достоинства и целостности человеческой личности и человеческих отношений, в том числе отношений супружеских. И Архиерейский Собор Русской Православной Церкви одобрил такой подход ⁴⁸⁴ .

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Епископ Константин (Горянов), ректор Санкт-Петербургской духовной академии и семинарии.
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
ВИКТОРА НЕСМЕЛОВА

Русский философ и богослов Виктор Иванович Несмелов (1863–1937) относится к категории тех незаслуженно преданных забвению мыслителей, память и творческое наследие которых следует возратить отечественной культуре.

Николай Бердяев подчеркивал, что особо печальным явлением русской интеллигенции является упорное нежелание знакомиться с зачатками своей философии. «В стороне стоит довольно крупная фигура Чичерина, у которого многому можно было бы поучиться. Потом Козлов, князь С. Трубецкой, Лопатин, Н. Лосский, наконец, мало известный В. Несмелов – самое глубокое явление, порожденное оторванной и далекой интеллигентному сердцу почвой духовных академий»⁴⁸⁵.

Именно Несмелов является автором учения, которое по существу представляет первый систематический опыт философского обоснования православной антропологии. Он был одним из первых представителей того идеалистического движения в России, которое сводило всю проблематику философии к учению о человеке. И тем не менее, в силу исторических обстоятельств, жизнь и антропология Несмелова остается мало известной. До недавнего времени не было ни одного обстоятельного исследования, посвященного жизни и творчеству В. И. Несмелова. Однако сейчас интерес к Несмелову возрождается, о чем свидетельствуют конференции в Казани и диссертационные работы. Биографические сведения о нем также отличаются исключительной краткостью и неточностью. Как правило, указывались дата рождения, должность, главные труды и неправильный год смерти. Так, Р. Гальцева в «Философской энциклопедии» указывает дату смерти Несмелова – 1920 год. Это побудило автора настоящей статьи не только произвести исследование его антропологического наследия, но и составить биографию

Несмелова на основании архивных дел Казанской духовной академии (хранящихся в 10-м фонде, описи 1 и 2, ЦГИА ТАССР г. Казани) и воспоминаний родственников. Результаты исследования наиболее подробно изложены в кандидатской диссертации на тему: «Русская религиозно-философская антропология на рубеже XIX–XX веков: В. С. Соловьев и В. И. Несмелов», защищенной в 1990 году в Московской Духовной Академии. Автору принадлежит первая публикация фотографии и биографии Несмелова в 5-м и 6-м номерах «Вестника Белорусского Экзархата» за 1990 год.

Термину «антропология» придавалось и придается различное значение в зависимости от того, смотрят ли на антропологию как науку о человеке только с атомно-физиологической точки зрения или в нее включают в большей или меньшей степени и духовную деятельность человека. За рубежом, особенно в Великобритании и США, в антропологию входят также археология и этнография ⁴⁸⁶. Поскольку человеческая природа представляет для изучения две области – телесную и духовную, труды антропологов имеют анатомо-физиологическую или психологическую направленность. Аристотель, которому принадлежит первое систематическое изложение познаний о человеке, отдает явное предпочтение психологии перед биологией, говоря, что «занимающемуся теоретическим рассмотрением природы следует говорить о душе больше, чем о материи, поскольку материя скорее является природой через душу, чем наоборот» ⁴⁸⁷. В советской литературе изобретение термина «антропология» (от греч. *άνθρωπος* – человек и *λογία* – учение) как науки о человеке неверно приписывается Аристотелю. Так, в «Философской энциклопедии» написано: «Значительного развития антропология достигла в Древней Греции и Риме. Термин антропология принадлежит Аристотелю» ⁴⁸⁸. Авторы университетского учебника уточняют, что Аристотель «употребил это слово преимущественно при изучении духовной природы человека» ⁴⁸⁹.

Однако, термина «*άνθρωπολογία*» древние греки вообще не употребляли, и он отсутствует в самом полном словаре

Лидделя и Скотта ⁴⁹⁰. Но в этом же лексиконе на с. 141 есть похожее слово «ανῦρωπολοῦος», которое действительно первым и единожды употребил Аристотель в своей «Никомаховой этике» (1125a5). В этом тексте на древнегреческом языке «ανθρωπολοῦος» выступает не как существительное женского рода, а как прилагательное двух окончаний и на русский язык переводится деепричастием «говорящий о человеке» ⁴⁹¹. Более полное и правильное представление о значении слова «ανθρωπολοῦος» выясняется из контекста «Никомаховой этики», где Аристотель перечисляет качества характера и правила поведения «величавого человека». В переводе Н. В. Брагинской это выглядит так: «Он (т. е. «величавый человек». – Е. К.) не обсуждает людей (ανθρωπολοῦος), ибо не станет говорить ни о себе, ни о другом, право же, ему нет дел ни до похвал себе, ни до осуждения других, и в свою очередь он скуп на похвалы» ⁴⁹².

До христианства античность не знала понятия личности. Идея восприятия человеком себя как цельной личности была выдвинута Тертуллианом (ок. 160 – ок. 220), но непосредственным образом эту проблему стал разрабатывать блаженный Августин, епископ Гиппонский (354–430). Человек обретает в христианстве некую самоценность, независимую от космологических сюжетов. Появляется представление о человеке как неповторимом существе, воплотившем в себе телесно-чувственную субстанцию, одушевленном разумом. Этот человек, как капля росы, отражает в себе мир, он «микрокосм», но в то же время человек является носителем и «образа Божия», поэтому он не просто дитя природы. «Христианство освободило человека от власти космической бесконечности, – писал русский философ Н. Бердяев, – в которую он был погружен в древнем мире, от власти духов и демонов природы. Оно поставило его на ноги, укрепило его, поставило его в зависимость от Бога, а не от природы» ⁴⁹³.

Христианская антропология составляет третье звено в христианской онтологии после теологии (собственно учения о Боге) и космологии. Главной задачей святоотеческого богословия было определение основных догматов, а

антропологические темы разбирались в основном попутно. Высказывания о человеке имплицитно содержатся в Библии, но чисто антропологических трудов из эпохи расцвета богословской мысли можно назвать лишь два: «Об устройении человека» святого Григория, епископа Нисского (379), и «О природе человека» Немессия, епископа Эмесского (нач. V века). Их антропология находится в пограничной области, частично относясь к сфере богооткровенных истин и частично приходя в соприкосновение с философией, естествознанием, медициной. Именно в христианскую антропологию идеи классической философии всегда проникали наиболее свободно, что имело, однако, не всегда положительные последствия (например, идея переселения душ Платона). Антропологическая тематика часто затрагивалась и в не посвященных специально проблеме человека трудах последующих великих богословов. Но это не богословская антропология, как она сейчас понимается. Ибо, во-первых, отсутствует обдуманная систематика данных на основе единого рефлексивно данного подхода, и, во-вторых, категории, связанные с такими непосредственными высказываниями о человеке – это в значительной мере категории предметного мира. Поэтому остается опасность не распознать богословское своеобразие человека и рассматривать его лишь как часть мира, имеющую чисто предметную объективность.

Следует отметить, что сама антропологическая устремленность (в смысле современной антропологии) продолжительное время не находила для себя адекватной формулировки и – главным образом внутри западной философии вплоть до начала Нового времени – проявляла себя в постановке вопросов метафизической психологии. Главными темами, которые разрабатывали христианские мыслители, были: своеобразие человеческой души, состав души, материальность души, её телесность и духовность, происхождение души, её самостоятельность и бессмертие. Особенно много писали об «отношении» души к телу. В истории западной антропологии античный космоцентризм уступает место теоцентризму Средних веков; окрашенный в гуманистические

тона натурализм Возрождения сменяется возвышением личности в эпоху Просвещения, а затем обостренным интересом к субъективности человека в период романтизма. Представление о ничтожности и хрупкости «мыслящего тростника» (выражение Б. Паскаля), сложившееся в европейской культуре XVII–XVIII веков, замещается в XIX – начале XX столетия верой в дарвинизм и безграничные возможности эволюции.

Сам термин «антропология» появляется лишь в XVI веке в Германии – в чисто анатомическом сочинении «Антропология о достоинстве, природе и свойствах человека и об элементах, частях и членах тела человека» ⁴⁹⁴. В конце того же столетия вышел трактат «Антропологическая психология, или учение о человеческой душе. Антропология. Ч. II, о строении человеческого тела в методическом описании» ⁴⁹⁵.

Таким образом, в западноевропейской литературе довольно рано укоренилось двойное понимание термина «антропология», а именно, как науки о человеческом теле, с одной стороны, и о человеческой душе, с другой. «В последующий период так именуются исследования по эмпирической психологии, связанные в основном с морально-философскими вопросами» ⁴⁹⁶. Термин «психология» принадлежит также Касманну. Первый труд по антропологии в России принадлежит Панкратьевскому диакону Ивану Михайлову ⁴⁹⁷.

Религиозно-философская мысль и раньше уделяла много внимания проблеме человека. Но к традиционным проблемам присоединились угроза перенаселения Земли и существующая депопуляция России, генная инженерия, клонирование человека и пересадка органов, глобализация и вживление микрочипов, всемирная сеть Интернет и создание искусственного интеллекта – т. е. вытеснение «онтологизма» «технологизмом». В настоящее время вопрос о человеке, его сущности, природе, смысле жизни и взаимосвязи с Богом стал тем теоретическим стержнем, вокруг которого вращается вся этическая и религиозная проблематика, и не только...

Конвергенция богословия и философии в области антропологии разворачивается не однолинейно, а в

многообразных взаимодействиях и формах. В начале XX века возникла религиозно-философская антропология. Эксплицитная религиозная антропология по форме может быть выражена в виде широкого религиозно-философского учения о человеке и богословской антропологии. Последняя исходит из догматического богословия: «Это раздел догматики, в котором развивается христианское учение о человеке, то есть учение о сотворении человека и составе человеческой природы, о началах и особенностях человеческой души, о первоначальном состоянии первозданных, самовластии человека, о падении, о праотеческом грехе и его последствиях, о грехе вообще, о спасении и обожении человека во Христе. Главным источником догматической антропологии является Священное Писание»⁴⁹⁸. Такая антропология непосредственно связана с церковным учением, конфессиональна, несет на себе отпечаток так называемого «академического богословия». «Различие богословской и философской антропологии заключается в том, – пишет известный протестантский теолог Р. Прентер, – что первая рассматривает человека в свете Божественного Откровения во Христе Иисусе, в то время как философская антропология основывается на эмпирическом самопознании человека. Богословская антропология не может ни критически воспринимать философскую антропологию, ни отбрасывать её как заблуждение. Даже когда человек рассматривается в свете Откровения, эмпирическое самопознание доставляет свою ограниченную пользу»⁴⁹⁹. Это является общепринятым мнением, не только протестантских, но и православных, а также католических богословов. Соответствующим образом настраиваются и в критической литературе. Антропологическое обоснование религии, выражающее в виде феноменов религиозного опыта глубинные и жизненно важные запросы человечества, открывает для апологии христианства немало новых возможностей. Наши оппоненты также признают, что «из всех теологических концепций и дисциплин богословская антропология в наибольшей мере обладает возможностями соединять различные формы общественного сознания,

координировать религиозную философию, психологию, социологию и педагогику»⁵⁰⁰.

Несмелов является автором двухтомной «Науки о человеке», которая по существу представляет первый систематический опыт философского обоснования учения о человеке. Его принцип: объяснить загадку человека можно только исходя из человека, потому что иначе человек превращается в один предмет из ряда предметов. Появление православной антропологии Несмелова в условиях того времени надо понимать также и как защитную реакцию на материализм русской интеллигенции и на неправомерную идеологизацию естественных наук. Это неотъемлемая заслуга Несмелова. Его антропология противостоит теориям, в первую очередь дарвинизму, которые определяют человеческое сознание как результат эволюции материального мира. «Одно уже то обстоятельство, что человек мог обольстить себя желанием божественной жизни, что он мог не удовлетвориться своим действительным положением в мире и отверг это положение, – одно уже это обстоятельство само по себе доказывает, что человек – не случайное порождение земли и не прирожденный раб природы. Ведь простое животное никогда не создает относительно себя никаких иллюзий и поэтому никогда не отрицает существующей для него действительности»⁵⁰¹. Позже эту же мысль повторил Макс Шелер (1874–1928), один из основоположников западноевропейской «философской антропологии». У Шелера человек как существо противостоит миру, окружающей среде. Только человек может относиться *принципиально аскетически* к своей жизни. «По сравнению с животным, которое всегда говорит “да” действительному бытию, даже если пугается и бежит, человек – это “*тот, кто может сказать нет*”, “*аскет жизни*”, вечный протестант против всякой *только действительности*»⁵⁰².

Бердяев верно охарактеризовал Несмелова как глубокого, но малоизвестного философа. При жизни Несмелова русской религиозно-философской мысли был присущ онтологизм. Почти все выдающиеся отечественные философы испытали сильное

влияние В. С. Соловьева. Уникальный Несмелов стоял на позициях психологизма.

Необходимость уяснения природы человеческой личности заставляет Несмелова как последовательного философа перейти на путь гносеологических изысканий. В. И. Несмелов с самого начала разграничивает составные части понятия «мировоззрение»: наука, философия и религия. Наука не ставит вопрос о том, какой смысл в изучаемой деятельности мировых сил и к чему направляются изучаемые нами бесконечно сложные процессы во Вселенной. В пределах опытного исследования природы это совершенно неразрешимо. «Хотя мир и представляет собою для нашего познающего мышления обширную книгу, однако эта книга, в эмпирическом данном составе ее, оказывается для нас книгою без начала и без конца»⁵⁰³. Ученые не знают происхождения материи в прошлом и не могут создать *ex nihilo* (из ничего) ни грамма вещества и научно (экспериментально) не могут доказать, что будет. Поэтому естествоиспытатель не вправе ставить вопрос о смысле мирового существования. И тем не менее ученые ставят эти вопросы: во-первых, потому, что это интересно, а во-вторых, потому, что в мире существует и та полоса реальной действительности, которая создается человеческим разумом. Поэтому она представляет из себя планомерно организованную систему целей и средств. Этот искусственный мир, создаваемый человеком, в свою очередь в каждом человеке создает субъективную уверенность, что все мировое бытие тоже опирается на какое-то разумное основание, тоже построено по плану и тоже преследует какие-то разумные цели. Однако они экспериментальному исследованию не подлежат.

Поэтому, оставленные наукой, но научно вовсе не устранимые, эти вопросы смысла бытия и другие неизбежно создают рядом с экспериментальной наукой другую, умозрительную, науку – философию. Философия изучает тот же самый мир, но с точки зрения конечных причин, опираясь на данные естественных наук. Таким образом, философия «дополняет положительную науку не какими-нибудь фактическими познаниями неведомых границ мирового бытия, а

исключительно только своими рациональными соображениями относительно конечного смысла и значения мировых процессов»⁵⁰⁴. Стремясь выразить идею планомерного устройства мира, философия располагает научные факты по той или иной схеме. Так человеческий разум создает философские системы.

Однако человеческий интеллект так организован, продолжает Несмелов, что по своей природе он способен рассматривать или оценивать мир не только с точки зрения времени, но и с точки зрения вечности. С этой «точки зрения он рассматривает тот же самый мир вещей и событий в религиозном созерцании его безусловной основы, и потому, с этой религиозной точки зрения, мир представляется уже не только механическим сцеплением преходящих вещей и событий, но и реальным осуществлением во времени вечных идей и хотений Бога»⁵⁰⁵. Отметим для уяснения этой мысли, что философия у Несмелова отличается от религии еще и тем, что религия есть жизнь по вере в Бога, а философия есть мысль об истинной жизни по истинной вере в Бога. А жизнь не менее важна, чем мысль.

Несмелов этим не удовлетворяется и делает попытку доказать объективность веры с позиции интуитивизма. Интуиция улавливает в мировом бытии присутствие чьей-то Всемогущей Силы, которою все содержится, и чьего-то Всевидящего Ока, от которого ничто не укрывается. Существует факт реальной идеальности собственной человеческой личности, т. е. «факт существования человека с такими реальными свойствами, которые на самом деле находятся в решительном противоречии и с природой мира, в котором живет человек, и с природой самого человека как составной части мирового целого. Эти исключительные свойства человеческой природы заключаются в разуме и в свободной воле человека... Быть разумным значит не только познавать эмпирически данное бытие, но и творить идеи бытия, а быть свободным значит не только изменять формы и процессы данного бытия, но и творить само бытие по идеям творческого разума о нем»⁵⁰⁶. Наличие в человеке этих свойств делают его реальным образом живого, безусловного бытия, и только поэтому человек способен интуитивно

воспринимать присутствие в мире неведомого Безусловного Бытия. По изображению тени нам невидимого и неизвестного предмета мы достоверно знаем о существовании этого предмета, а по реально отброшенным в наш детерминированный мир свободе и разумности мы достоверно знаем о существовании такого бытия, которому эти безусловные свойства свободы и разума действительно принадлежат в абсолютной степени. Поэтому мы не просто лишь имеем в нашем уме субъективную идею о Боге, но «мы сами с безусловными свойствами в нашей условной природе объективно представляем идеи, реальные образы Бога» ⁵⁰⁷.

Кроме того, голос совести указывает человеку в чувственном мире существующего сверхчувственный порядок «должного быть» – как установление Высшей Воли. И поэтому совесть судит человека за отступление от этого сверхчувственного порядка. Нравственность не создает религию – говорит Несмелов против Канта, – а только осуществляет ее. Из этих религиозных интуитивных познаний и переживаний логически в человечестве развиваются понятия о Боге как Верховном Законодателе и Судье, а далее – как о Промыслителе и Спасителе человека.

«Эта идея, – пишет Несмелов, – *не создается человеком в мышлении различных явлений сознания и жизни и не образуется человеком из каких-то несуществующих впечатлений сверхчувственного опыта, а действительно дана человеку, но только она дана ему не откуда-нибудь совне в качестве мысли о Боге, а предметно-фактически осуществлена в нем природой его личности, как живого образа Бога.* Если бы человеческая личность не была идеальной по отношению к реальным условиям ее же собственного существования, человек и не мог бы иметь идеи Бога, и никакое откровение никогда бы не могло бы сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять ее. И если бы человек *не сознавал* идеальной природы своей личности, то он и не мог бы иметь никакого сознания о реальном бытии Божества, и никакое сверхъестественное действие никогда бы не могло вложить в него это сознание, потому что

своим человеческим сознанием он мог бы воспринимать только реальность чувственного мира и реальность себя самого, как физической части мира. Но человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, и самим фактом своей реальной идеальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога, как истинной Личности»⁵⁰⁸.

Таким образом, мы видим, что Несмелов, как и раньше, все свои рассуждения переводит на экзистенциальную почву. Для него идея Бога прирождена человеку. Он исходит из факта, а не из понятия, и этот факт не может быть ни философским, ни антифилософским, а просто лишь существующим.

Отправная точка антропологических построений Несмелова – это загадочная двойственность человеческого бытия в этом мире. С одной стороны, человек – дитя природы, «простая вещь» физического мира, подвластная жестким законам биологии, физиологии. Человек даже пять минут не может прожить без кислорода. Эти законы равнодушны к тому, что человек, существующий как *личность*, разрушается подобно всему остальному. С другой стороны, человек, обладающий разумом, свободой и нравственностью, ясно сознает свою безусловную ценность, выходящую за пределы мира вещей. Несоответствие *идеальной* природы личности человека *реальным* условиям приковывающего его мира делает его существо двусмысленным, исполненным внутреннего конфликта. Несмелов обнаруживает, что тяга человека к идеальной жизни, его нравственные устремления не сводятся к субъективным желаниям, как утверждает позитивизм, а являются атрибутом объективной природы человека, чья духовная сущность прямо противоречит условиям его физической жизни и, стало быть, не вытекает из них. Можно привести пример: так, физиологическая жизнь организма осуществляется сложнейшими и очень жесткими механизмами регуляции. Повышение или понижение температуры тела на пять градусов – это катастрофа. Может ли такая физиология породить в человеке чувство свободы?

В человеке есть безусловное, надприродное начало: разум, самосознание, свобода и нравственность. Значит безусловное

начало есть и вне человека – ведь материальное зеркало не может отражать несуществующий предмет. И здесь Несмелов делает сильнейший ход, выдвигая небывалую идею религиозной антропологии: человеческая личность является даже не зеркалом по отношению к Богу, а самим изображением Бога, и «образ Божий в человеке не возникает под формой какого-нибудь явления сознания, а представляется самою человеческою *личностью во всем объеме* ее природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в Себе Самом» ⁵⁰⁹. Человек лишь потому существует в качестве личности, что отображает в себе Безусловную Сущность и Личность. Истина бытия Божия утверждается здесь на неизвестных ранее основаниях. Эта мысль Несмелова, что образ Божий отображается не в какой-либо одной составляющей человека (например, в уме), а в совокупности всех проявлений личности, продолжается в православной концепции «богословия образа».

Несмелов выявил урезанность теории Фейербаха о происхождении религиозного чувства у человека. Лучшие стороны своего «я», поучает Фейербах, своих помыслов, чувств и желаний люди издревле абстрагировали и ипостасировали в божественные реальности. «Сущность теологии есть трансцендентная, положенная вне человека, сущность человека» ⁵¹⁰. Импульсом к этому одухотворению и обоготворению была в человечестве мучительная противоположность между тем, что есть, и тем, как хочется, чтобы было. «Человек отличается от животных только тем, что он живая превосходная степень сенсуализма, всечувственнейшее и всечувствительнейшее существо в мире» ⁵¹¹. А Несмелов убедительно доказал, что человек – не только элемент видимого мира, но и *участник инобытия*, безусловного и сверхчувственного миропорядка: сознание «я» указывает на действительное существование человеческой личности в качестве метафизической сущности. В самосознании человек выходит за пределы этого мира – и не только в своих

желаниях или заданиях. И самим существованием своим, «как живой образ Бога», человек свидетельствует о Бытии Божиим.

По мнению Бердяева, «его [Несмелова] метод обнаружения бытия Бога сильнее и убедительнее всех обнаружений из понятий, его доказательство – фактическое. А факт высшей природы неопровержим и позитивно необъясним»⁵¹². Человек сознает себя личностью высшего порядка, а не вещью природного порядка, и это сознание не могло возникнуть из мира вещей, из порядка низшей природы. Сознание своего богоподобия есть сознание не от мира сего. Это сознание родилось из мира иного.

Огромную заслугу Несмелова Бердяев выразил так: «Основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им в орудие защиты христианства»⁵¹³. Люди приходят к религии через двойственность своей природы, через заложенное в них богоподобие наряду со звероподобием или природоподобием. Человек не может примириться с тем, что он несовершенен и что совершенная абсолютная жизнь не есть его удел. Причина этой непримиримости не в субъективных желаниях, а в объективной природе.

В учении Несмелова о реальном отображении Бога в человеке – ключ ко всей его метафизике, его истолкованию идей Спасения и Искупления. Ведь противоречивая двойственность человеческого бытия есть не только факт жизни, но и свидетельство о виновности человека. Первый том «Науки о человеке» имеет подзаголовок «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» и оценивается самим автором как вводный, вспомогательный. Решение вопросов гносеологии и психологии служит у Несмелова ключом к проблемам христианской антропологии, космологии, происхождения зла и учению о Спасении. Второй том «Науки о человеке» так и называется: «Метафизика жизни и христианское откровение».

Несмелов строит очень оригинальную – психологическую, как он выражается, – историю первого преступления в духовном мире. Первый виновник падения возгордился высотой своего положения и возымел желание подчинить себе мир, чтобы

заменить собою для него Бога. Люцифер видел, что мир духов почитает в нем только своего великого вождя, а своей славе он обязан лишь в силу своего служения Богу. Поэтому он почувствовал тайную зависть к Богу. И вместе с тем он понимал, что своим бытием он обязан Богу, о чем знали и другие духи. Бог, таким образом, оказался единственным препятствием к осуществлению его мечты. И вот, он увидел в Боге своего врага и воспылал к Нему чувством непримиримой ненависти. Под влиянием этого чувства, если только о характере падшего духа можно судить по всем дальнейшим его действиям в человеческой истории (технология революций), он, вероятно, разразился дерзкой клеветой на Бога, стараясь приписать Богу все те нравственные недостатки, которые выросли из его собственной гордыни. Иначе совершенно невозможно объяснить хотя бы даже и относительный успех его провокации.

Эта катастрофа, вероятно, совершилась таким образом. Люцифер, прикрываясь мнимой любовью к своим собратьям и будто бы ратуя за их интересы, искусно забросил в них первую ложную мысль, что Бог создал духовный мир только в угоду своему эгоизму, для славословия. Эта мысль подрывала собою веру в безусловную святость Бога. Вторая мысль заключалась в том, что духи при других условиях своего существования достигли бы божеской славы. Эта мысль возбуждала чувство самолюбия и мятежные мечты о новых счастливых условиях жизни. И, наконец, третья, открыто провоцирующая идея заключалась в том, что интересы свободно-разумного ангельского мира не только чужды, но совершенно противны Божиим намерениям, и они, духи, в сущности, оказались лишь роковыми жертвами Его деспотии. Эта третья мысль в принявшем ее духе вызывала чувство протеста и вражды. «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Откр 12:7–9).

После грехопадения и войны в духовном мире Люцифер перенес свою бунтарскую деятельность в пределы земли. Здесь также находились свободно-разумные существа и благоговейные читатели Бога – это были первые люди. Дьявол действовал на людей не путем внутреннего голоса их собственной мысли, а через говорящего змия, т. е. путем внешнего голоса физической природы. Дьявол провоцирует конфликт между людьми и Богом по вышеприведенной схеме: «Знает Бог, что в день, в который вы вкусите их [плоды с древа познания добра и зла], откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло» (Быт 3:5). Ева была изумлена и заинтересовалась своим открытием. Она нарушила заповедь, вкусив запретный плод, не имея враждебного чувства к Богу, чего добивался змий. Ева думала только о себе самой и обольстилась необычайно легкой возможностью достигнуть божеского ведения с помощью материального внешнего средства, запретного плода, приняв его внутрь. «Следовательно, – делает вывод Несмелов, – она преступила Божию заповедь только по несчастной ошибке, т. е. *не назло Богу, не в видах намеренного противодействия воле Его, а лишь на мнимое добро себе самой*»⁵¹⁴. Ожидая, что они станут, как боги, люди пристально наблюдали за собой. Вожделенное чудо не произошло. Появившееся затем чувство стыда следует рассматривать как продолжение греховного процесса. Запоздалое сознание того, что это еще и запрещенное Богом древо, поразило их чувством ужаса. Люди у Бога не просили прощения потому, что сами себе простить не могли своего преступления. Нанести своим преступлением оскорбление Богу человек не мог бы даже при всем желании, потому что Бог видит в этом желании не оскорбление Себя, а лишь нравственное уродство человека. Преступление же состояло в том, что люди захотели, чтобы их высокое положение в мире зависело не от свободного развития ими своих духовных сил, а от физического питания их известными плодами; они в сущности захотели того, чтобы их жизнь и судьба определялась не ими самими, а внешними материальными причинами. «Своим суеверным поступком люди

добровольно подчинили себя внешней природе и сами добровольно разрушили то мировое значение, которое они могли и должны были иметь по духовной природе своей личности»⁵¹⁵. Люди дарованную им Богом свободу подчинили закону механической причинности.

С грехопадением человек изменился не в существе своей природы, а только в соотношении ее элементов. Он не потерял ни ума, ни чувства, ни свободной воли и сохранил ту же самую физическую организацию. И тем не менее, он все-таки действительно стал совсем другим человеком, потому что его падение осуществило в нем то роковое противоречие тела и духа, которое, как наличный закон его природы, подчинило его физическому закону греха и одновременно поставило его в ненормальное отношение и к Богу, и к миру. Первозданная иерархия в человеке, ранее открытом для благодати и изливавшем ее в мир, была перевернута. Дух должен был жить Богом, душа – духом, тело – душой. Но дух начинает паразитировать на душе. Душа становится паразитом тела – поднимаются страсти, которые губят тело (болезни «на нервной почве»), А потом и тело становится паразитом, убивает, чтобы питаться. Люди вначале были вегетарианцами. В силу падения людей и все творение потеряло разумную цель своего бытия, «потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее... Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (Рим 8:20, 22).

Так с грехопадения прародителей началось блуждание человека по дорогам истории в поисках истины и смысла жизни, в поисках спасения и искупления от греха. В Лице Иисуса Христа в мир неправды явился праведник в собственном смысле этого слова. Никогда не следуя внушениям человеческой плоти и крови, Христос действительно раскрыл в своей человеческой жизни такую полноту нравственного совершенства, которая возможна только в жизни истинного человека от Бога. Его земная жизнь явилась совершенным воплощением мысли о жизни самого Небесного Отца. Он – Иисус Христос – впервые осуществил вполне Божию мысль о бытии. Уже одним тем, что, будучи Сыном Божиим, жил в этом

мире, Он вполне оправдал Божие дело создания мира, т. е. Христос явил оправдание Бога в Его творческой деятельности. Но это еще не оправдание людей пред Богом за их уклонение от Божия закона жизни.

Для Иисуса Христа смерть не была необходимостью: в Нем дух не служил смертному телу, а тело являлось органом нравственной жизни бессмертного духа. Поэтому Иисус Христос выпадал из общей закономерности, и поэтому Его мученическая смерть была искупительной – она уничтожила грех в мире. Личность Христа и есть богооткровенный ответ на загадку о человеке: Христос по плоти есть абсолютный, божественный Человек, предвечно осуществленный Образ и Подobie Отца. Он добровольно принес Себя в искупительную жертву и таким образом спас от гибели жизнь грешного мира. Мир воссоздан, изменен Христом, но так, что условия его наличного существования еще остаются неприкосновенными. Смерть уничтожает и грех или вину. Но обычная смерть разрушает и самого человека. Поэтому недостаточна обыкновенная мученическая смерть на Кресте, хотя она и уничтожает грех. Но вот Христос воскрес, и Его воскресение закрепляет освобождающий от греха смысл его смерти.

Несмелов ссылается на 5 главу Послания к Римлянам и 15 главу 1 Послания к Коринфянам Апостола Павла, где больше всего говорится о воскресении Христа – Нового Адама, а затем и всего обновленного человечества (например: «как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни» – Рим 5:18; «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» – 1Кор 15:22). И он приходит к следующему выводу. Поскольку Сын Божий (Слово-Логос, Вторая Ипостась Святой Троицы) соединился с человеческой природой, а не с личностью человека, поэтому Иисус Христос – это Новый Адам и поэтому обожение охватывает всю человеческую природу, а не только конкретную её личность ⁵¹⁶. Своим воскресением Иисус Христос делает человеческую природу участницей вечности Божией. Сын Божий, принимая в вечность человеческую природу, тем самым указывает, что все её собственники становятся участниками

вечности. Воскресение Христа не является воскресением индивидуальной человеческой личности, но воскресением всей человеческой природы. Поэтому воскресение Христа вводит закон всеобщего воскресения людей.

Несмеловская аргументация закона всеобщего воскресения людей имеет троякое обоснование: теологическое, христологическое и антропологическое. Всеобщее воскресение людей совершится по той причине, что оно является предвечной волей Бога Отца. Единственным его осуществителем является Его Единородный Сын, Иисус Христос, Который сделал вечной человеческую природу через «вечное» соединение с ней. Отсюда, все люди имеют эту вечную природу и не могут иметь иной, поскольку являются детьми Нового Адама. Однако этот факт не исключает их физической природы, в которой они существуют в материальном мире, как и вечное богочеловечество Христа не исключало Его существования в смертном теле. Люди умирают с точки зрения их существования в физическом мире, однако, благодаря Христу, достигают неистребимой природы и в силу этого должны воскреснуть. Третьим моментом признания воскресения Христа основой закона воскресения всех людей является то, что Христос по отношению к людям выступает в качестве Нового Адама. Творец через Свое вхождение в историю творения делит с ним его судьбу, «так что по отношению к роду человеческому Он тогда явится Новым Адамом, – не по образу древнего Адама, взятого из персти земной и бывшего физическим родоначальником всего поколения людей, а по новому образу Небесного человека, обладающего полнотой животворящего духа и оживляющего весь род человеческий именно по животворящей силе Своего богочеловеческого главенства над миром»⁵¹⁷. Благодаря этому главенству, продолжает автор, откровение нового мира и воскресения всех людей «совершится также естественно, как естественно совершается теперь явление смерти»⁵¹⁸.

Необходимо признать, что опирающиеся на Священное Писание и учение святых отцов размышления Несмелова о всеобщем воскресении людей довольно своеобразны.

Интерпретируя учение о Христе как Новом Адаме, Несмелов подчеркивает два момента: во-первых, «главенство» Воплощенного Логоса над людьми; во-вторых, результат этого «главенства» – Воплощенное Слово является Отцом нового человечества. Христос, согласно халкидонскому догматическому определению, является единосущным не только Отцу, но также «нам по человечеству». Несмотря на то, что Личность Иисуса Христа не является человеческой личностью, но Божественной, тем не менее она имеет самое глубокое единство со всякой человеческой личностью, поскольку является её первообразом. Все люди, говорит Несмелов, были созданы по образу Божию, согласно образу Личности Логоса. Личность Сына Божия, соединяясь с человеческой природой, становится Новым Адамом, рождающим нового человека, в котором совершенным образом образ Божий осуществляется в богоподобии. Такое, собственно, осуществление человека является самым важным результатом его происхождения от Нового Адама. Благодаря этому происхождению человек становится участником обновленной человеческой природы. «Новое» этой природы, как уже было указано, заключается в её обожении. Таким образом, Новый Адам становится Отцом обоженного человечества. Поэтому для Несмелова становится действительным то, что благодаря Спасителю все люди воскреснут, так, как через грех Адама все умирают ⁵¹⁹.

Итак, человеческая природа Христа никогда не перестанет быть нашей природой, и материальное Тело Его никогда не перестанет быть частью нашего материального мира. То есть Богочеловек Иисус Христос вступил в состав Своего творения, и мир стал уже другим. Поскольку человеку невозможно полностью реализовать свою обоженную природу в условиях этого извращенного и грешного материального мира, то Христос создает ему «новое небо» и «новую землю». В этот «новый мир» человек входит через свое воскресение. Воскреснут все – это антропологический закон, который осуществится во Второе Пришествие Христово. Поэтому Искупление мира Христом есть как бы новое творение.

Несмелов очень убедительно решает христианскую проблему воскресения умерших в их прежних телах. Но прежде автор постулирует, что тождество человека создается исключительно единством его личности. Пока человек живет, в нем происходит постоянный обмен веществ. Все ткани организма в процессе жизнедеятельности постоянно обновляются, и умирает человек не с тем телом, с которым родился. Например, кровь в организме обновляется примерно за 4 месяца, кости медленнее. «Может ли он жалеть о том, что материальные элементы, которые несомненно входили в состав его организма, вышли из этого состава, а напротив, элементы, которые не были его телом, вошли в состав его тела?» – задает Несмелов резонный вопрос ⁵²⁰.

Ссылаясь на Апостола Павла (1Кор 15:35–37, 42), Несмелов говорит, что неверно думать, будто бы человеческие души в день воскресения моментально вселятся в свои прежние тела, мгновенно созданные для них всемогущей силой Бога. Души обладают памятью. Правильно думать, считает Несмелов, что души, по данной им от Бога энергии, сами *«мгновенно разовьют»* свою собственную творческую деятельность и сами *«образуют»* себе свои будущие тела; так что воскресение, стало быть, произойдет путем мгновенного повторения того же самого творческого процесса жизни, которым образуются живые тела людей и в настоящий период их земного существования» ⁵²¹.

Таковы в общих чертах богословские воззрения Несмелова. Разумеется, некоторые частности его системы не выражают всей глубины православного богословия. Нередко Несмелов-философ довлеет над Несмеловым-богословом, и тогда глубокие философские интуиции и прозрения оказываются в зависимости от рассудочных схем или доводов здравого смысла. «В системе Несмелова есть не мало «шлака» – тех отдельных отступлений по линиям психологизма, которые вообще так характерны для всякого экзистенциального построения, – но все это тонет по своей незначительности в общем построении Несмелова» ⁵²².

В октябре 1917 года произошла революция, и в начале 1919 года занятия в Казанской духовной академии были фактически

прекращены, а в 1921 году академия была окончательно закрыта, и Несмелов потерял работу. Он, заслуженный ординарный профессор, кавалер орденов Анны, Станислава, святого Владимира, подавал на конкурс в Казанский Университет по кафедре психологии, но получил отказ. Трагедия Несмелова усугубилась тем, что его старший сын Валентин стал сотрудником Казанской ЧК, руководил отрядом экспроприации монастыря во имя Раифских мучеников. При этих обстоятельствах он был убит сбежавшими на церковный набат крестьянами 15 июня 1918 года. На следующий день были расстреляны иноки обители ⁵²³. В 1930 году творец «Науки о человеке» был обвинен ОГПУ как один из руководителей контрреволюционного центра. Это известно как «Дело» профессоров, епископов и монахинь. Дело разбиралось почти два года. В 1932 году Несмелов был арестован. Ему инкриминировалось, что он во время частных бесед со студентами рекомендовал учить философию по Гегелю, имен Маркса и Ленина в связи с проблемами философии не упоминал, причем заявил, что Маркс, с точки зрения профессионала-философа, просто жалкий немецкий бюргер. Особое негодование следователя вызвало утверждение профессора о том, что христианство и диктатура пролетариата несовместимы. В следственном деле приводится отрывок из дневника Несмелова: «Пламя классовой вражды, поминутно раздуваемое, вой геен и шакалов, ищущих добычи для подвалов, ссылок, тюрем... Это беспросветная, затяжная, перманентная духовная пурга, бесовская свистопляска» ⁵²⁴. Несмелову повезло, и после кратковременного ареста он был освобожден. Скончался он в июне 1937 года и похоронен на Арском кладбище г. Казани. На могиле стоит крест с надписью: «Профессор философии Несмелов Виктор Иванович 1863–1937».

Литература

1. Библия. Издание Московской Патриархии. М., 1983.
2. *Аристотель*. Никомахова этика, 125a5 // Сочинения: в 4-х т. – М., 1984. – Т. 4.
3. *Аристотель*. О частях животных, 641 а. – М., 1937.
4. *Бердяев Н. А.* Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Вопросы философии. 1989. № 2.
5. *Бердяев Н.* Опыт философского оправдания христианства. // Русская мысль, 1909, кн. 9.
6. *Бердяев Н.* Философская истина и интеллигентская правда. Вехи, 5-е изд. М., 1910.
7. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий; Под ред. С. И. Соболевского. – М., 1958. – Т. 1.
8. *Евгеньев П.* Обелиск в Райфе. Казань, 1969.
9. *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. Т. 2. Париж, ИМКА, 1950.
10. *Константин (Горянов), игумен.* Русская религиозно-философская антропология на рубеже XIX–XX веков: В. С. Соловьев и В. И. Несмелов. Дисс. канд. (на правах рукописи). Загорск, Троице-Сергиева Лавра, 1990. – 220 с.
11. *Константин (Горянов), архимандрит.* Жизнь и творчество Виктора Несмелова // Вестник Белорусского Экзархата, 1990 г., № 5, 1991 г., № 6.
12. *Несмелов В. И.* Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного Откровения. Казань, 1895.
13. *Несмелов В. И., проф.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913.
14. *Несмелов В.* Наука о человеке. Казань, 1905. 3-е изд., Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни.
15. *Несмелов В.* Наука о человеке. Казань, 1906. 2-е изд., Т. 2. Метафизика жизни и Христианское Откровение.
16. *Никонов К. И.* Критика антропологического обоснования религии. – М., Изд-во МГУ, 1989.

17. *Рогинский Я. Я., Левин М. Г.* Антропология. – М., Высшая школа, 1963.
18. *Султанбеков Б.* Меч над крестом и полумесяцем: «дело» профессоров, епископов и монахинь // Газ. «Советская Татария», 14.11.90.
19. *Фейербах Л.* О дуализме и бессмертии. СПб., 1908.
20. *Фейербах Л.* Предварительные тезисы к реформе философии. М., Соцэкгиз, 1936.
21. *Философская энциклопедия.* – М., 1960. – Т. 1.
22. *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., Прогресс, 1988.
23. *H. G. Liddel and Scott.* «A Greek-English Lexicon». Oxford, 1977.
24. *Halder A.* Anthropologie, philosophische // Lexikon fur Theologie und Kirche. – Freiburg, 1957. – Bd. 1.
25. *Munro R.* Anthropology. Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. By Hastings J. Edinburg, N. Y., In 12 v., 1908–1921. V. 1.
26. *Prenter R.* Anthropologie. IV. Dogmatisch // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. – Tubingen, 1957. – Bd. 1.
27. *Δημητροπουλος Παν. Χ.* Ανθρωπολογία Δογματική // Θρησκευτική και ηθική εθγκηκλοπαιδεία. – Αθηναι, 1963. – Τ.

Диакон Николай Лосский. ПОНЯТИЕ О ЛИЧНОСТИ ПО В. Н. ЛОССКОМУ

Одна из главных характеристик богословского мышления Владимира Лосского состоит в том, что он пытается углубить понятие о богословии человеческой личности. Всем, вероятно, известна его статья под заглавием «Богословское понятие человеческой личности», написанная в 1955 году и вышедшая на русском языке в Богословских трудах (сб. 14. 1975) в первоклассном переводе с французского Веры Александровны Решиковой.

Однако попытка рассмотреть богословское понятие человеческой личности у В. Н. Лосского не ограничивается этой, довольно трудной, статьей. Для того чтобы войти во все то, что В. Н. Лосский учил о личности и об антропологии, нужно, во-первых, обратить серьезное внимание на то, что он писал и учил о святоотеческом созерцании Лиц Святой Троицы. А во-вторых – и, может быть, главным образом, на мой взгляд, – статью о человеческой личности следует читать в свете, по крайней мере, трех других текстов, которые освещают разные стороны вопроса.

Первый из этих текстов – не в хронологическом порядке, так как выбор мой относится к сущности Церкви, – это статья «О третьем атрибуте Церкви», написанная в 1948 году для журнала *Dieu Vivant* (Живой Бог), № 10. (В данном случае я не совсем согласен с переводом заглавия на русский язык: «О третьем свойстве Церкви» – ЖМП. 1968. № 8. Слово «свойство» в этом контексте мне кажется не совсем ясным.) Всем понятно, что речь идет о «кафоличности», или «соборности», Церкви, исповедуемой в Символе веры.

Вл. Лосский писал по-французски и обращался к франкоязычным инославным, для которых прилагательные *catholique*, *catholica* приобрели смысл «Римо-Католической» Церкви, который является неприемлемым для, опять же, франкоязычных протестантов (и даже для некоторых православных). Поэтому Вл. Лосский старается отделить

понятие соборности, или кафоличности, от идеи «всеобщности» (или «универсальности», ибо так франкоязычные протестанты переводят прилагательное «соборная», или «кафоличная», в Символе веры). Уже в 1948 году он настаивал на том, что теперь многим стало понятным, а именно, что «универсальность» является последствием соборности Церкви. Тогда как кафоличность, или соборность (καθολική Εκκλησία), нужно понимать в том смысле, в котором это выражение употребляется святым Игнатием Антиохийским Богоносцем (Смирн. VIII. 2).

По поводу русского слова «соборность» (неологизм, введенный в русский язык Хомяковым, который имел в виду понятие кафоличности) Вл. Лосский протестует против злоупотребления некоторыми русскими православными словом *sobornost* вместо перевода словами *catholicite* или *catholicity*, что придает Православию, особенно русскому, оттенок некоторой экзотики. Эта часть примечания в русском переводе статьи «О третьем свойстве Церкви» («Du troisieme attribut de l'Eglise») опушена.

Вл. Лосский, различая между «вселенскостью» и «соборностью» Церкви, пишет: «Каждая часть Церкви, даже самая малая, даже только один верующий, может быть названа “соборной”. Это в прямом смысле относится к нашей теме. Дальше, Вл. Лосский приводит пример того, что он имеет в виду: «Когда святой Максим, которого церковная традиция называет Исповедником, ответил тем, кто хотел принудить его причащаться с монофелитами: “Даже если бы вся вселенная (экумена) причащалась с вами, я один не причащался бы”. “Вселенной”, которую он считал пребывающей в ереси, он противопоставлял свою “соборность”».

Таким образом, соборность относится к истине, к *полноте* истины (*katholike* означает «по полноте»: *katholon*, *katholou*), к «принятию», в глубоком смысле *receptio*, божественного Откровения, которое является долгом каждого.

Важен и другой аспект богословского мышления В. Н. Лосского. Имеется в виду то, что он постоянно подчеркивает одновременно различную и неразделимую роль Сына и Духа,

«двух рук Отца», как говорит святой Ириней Лионский. Христология и пневматология неразлучны. Теперь это стало «общим местом» среди многих православных, и не только православных, богословов.

Вл. Лосский писал уже в 1948 году (после «Мистического богословия» 1944 года), что «Церковь есть дело Сына и Духа Святого, посланных в мир Отцом. Церковь, как новое единство очищенной Христом человеческой природы, как единое

Тело Христа, есть также и множественность лиц, каждое из которых получает дар Духа Святого. Дело Сына относится к человеческой природе – общей для всех – это она искуплена, очищена, воссоздана Христом; дело Духа Святого обращено к личностям; Он сообщает каждой человеческой ипостаси в Церкви полноту благодати, превращая каждого члена Церкви в сознательного соработника (συνεργός) Бога, личного свидетеля истины».

К этому высказыванию о единстве во Христе и особенно о сообщении благодати Духом Святым следует, как мне кажется, прибавить напоминание о том, что дар Духа Святого есть дар. И каждому крещеному-миропомазанному христианину предстоит *принять* этот дар. Бог человеку ничего не навязывает автоматически. Каждому надлежит «расти» и, как говорит преподобный Серафим, приобретать (стяжать) Духа Святого.

Все это кажется, вероятно, абсолютно очевидным. Однако в наше время об этом нужно напоминать, так как многие «западные» христиане, особенно среди протестантов, шокированные православным учением об обожении и плохо понимающие его, обвиняют нас именно в «автоматизме», будто бы для нас крещеный-миропомазанный православный христианин тут же достигает полного обожения. Иногда бывает довольно трудно наших партнеров (особенно кальвинистов) в диалогах убедить в том, что дар Духа Святого никак не навязывается человеку автоматически, но является призывом к возрастанию.

Эти соображения прямо ведут к тексту Вл. Лосского, который тесно связан с его понятием о соборности Церкви. Имеется в виду лекция, опубликованная посмертно в журнале

«Contacts» (1963) и вошедшая в книгу, тоже изданную посмертно (1967), непосредственно после статьи о соборности Церкви. Следует подчеркнуть, что очень незадолго до своей внезапной кончины Вл. Лосский сам составлял тот сборник статей и лекций, который вышел под заглавием «По образу и подобию Божию» (*A l'image et a la ressemblance de Dieu*. Paris, Aubier-Montaigne, 1967). Название лекции «Соборное сознание: антропологические последствия догмата Церкви» (в русском переводе: «Кафолическое сознание: антропологическое приложение догмата Церкви» – ЖМП. 1969. № 10).

В этом очень важном произведении развивается мысль о том, как христианин призван расти в церковном сознании. Этот процесс состоит в том, что человек призван постепенно и постоянно заменять самосознание, сознание, сосредоточенное на самом себе, сознание своего «я», – сознанием церковным, сознанием соборным, сознанием полноты церковной истины. Иными словами, человек призван все больше и больше входить, с помощью Духа Святого, в единство Тела Христова и тем самым постепенно превращаться из индивидуального существа в личность или, вернее, дорастать до состояния ипостаси человечества. Это означает то, что Апостол Павел пишет к Ефесянам о том, что мы призваны достигнуть роста «мужа совершенного, в меру полного возраста Христа» (Еф 4:13). Можно также процитировать слова Апостола Петра: «И сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный» (1Пет 2:5), то есть Церковь. Это означает, что во Христе человек призван все больше и больше нести всё человечество и всю вселенную, все творение,

Теперь следует перейти к тому трудному тексту, в котором мы находим нечто вроде определения богословского понятия о человеческой личности (текст написан в 1955 году). Упрощая довольно сложный анализ размышлений о личности, главным образом среди средневековых философов и богословов, можно сказать, что Вл. Лосский лишний раз развивает свое мышление о Лицах в отношении к «усии», или природе, Святой Троицы. В этом контексте он применяет богословски богатое понятие «различия – тождества» («*distinctiori – identite*»), им самим

введенное (в книге «Мистическое богословие»). Это выражение главным образом означает, что «различие» не означает «разделение» или противопоставление.

Вл. Лосский применяет это «различие – тождество» к созерцанию об «усии» и «ипостасях» Святой Троицы в свете Каппадокийских отцов. Упрощая его мысль, можно сказать, что, исходя из этого созерцания, он старается предложить то, что он сам называет попыткой определения человеческой личности. Он пишет: «Сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не “нечто несводимое” или “нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым”. Можно было бы тоже перевести так: “нечто, благодаря чему человек несводим к своей природе”, потому что здесь не может быть речи о чем-то отличном, об “иной природе”, но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он “воипостасирует” и над которой непрестанно восходит».

Эта попытка определения весьма богата своими последствиями. Здесь речь идет собственно о том, что Бог создал человека *ex nihilo*, то есть свободным. Эта свобода и дает человеку возможность принять или не принять дар Духа Святого. Вл. Лосский, следуя некоторой патристической традиции, учил о различии в человеке между «образом» и «подобием». Всякий человек без исключения создан «по образу» Божию. Что же касается «подобия» (в отличие от того, что можно прочесть во многих примечаниях очень серьезных научных изданий Библии, где говорится о том, что Книга Бытия употребляет «подобие» для того, чтобы «смягчить» выражение «образ»), Вл. Лосский учит, что «подобия» следует достигнуть (с помощью Святого Духа). В этом и состоит рост в церковном соборном сознании человека. Ему предстоит достигнуть той свободы, которая даст ему возможность и силу освободиться от детерминизмов природы и не оставаться ее рабом. Для этого

человеку предстоит привести свою человеческую волю как бы в «унисон» (если можно так выразиться) с Божественной, которая в его сердце, через Духа Святого, вопиет: «Авва, Отче!» (Гал 4:6).

Тут мне кажется интересным обратиться к последнему тексту Вл. Лосского, который я имел в виду, как освещающему богословское понятие человеческой личности. Это статья «Господство и царство (Эсхатологический этюд)» («Domination et regne. Etude eschatologique»), которая теперь является последней главой книги «По образу и подобию Божию». В ней Вл. Лосский рассматривает, как нужно понимать господство человека, в частности, по отношению к творению, ко вселенной. (Заметим, что французское слово domination, особенно в сегодняшнем контексте, звучит гораздо более угрожающе, чем «господство».) В глазах Вл. Лосского, господство и царство являются «привилегией», Богом данной человеку. Привилегия в его глазах всегда была не чем иным, кроме ответственности (так, во всяком случае, он воспитывал своих детей).

Тут опять, но еще более настойчиво, подчеркивается дарованная Богом свобода. Он при творении человека, предоставляя ему «место» для существования «помимо Бога», взял на Себя «риск» – Божественный риск на Свою бесконечную любовь не получить ответа и риск злоупотребления свободой в отношении к порученному человеку творению.

Теперь о «царственности». Вл. Лосский был монархистом, но не политическим, а скорее «богословским». Он принимал всерьез «царственную» ответственность человека вообще и царя в особенности – как «первого» из народа. Богом ему порученного. Он цитирует очень ему близкие слова святого Иоанна Златоуста: «Я именую Его Царем, потому что вижу Его распятым: Царю подобает умирать за своих подданных» («О кресте и разбойнике», проповедь вторая). Иными словами, по мнению Вл. Лосского, царь, человек как царь, призван быть царем по образу «Царя царствующих и Господа Господствующих», который, препоясавшись, оmyвает ноги ученикам Своим, включая Иуду.

Прочитывая Библию два раза в год, Вл. Лосский очень серьезно относился к словам Спасителя: «Цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий – как служащий... А Я посреди вас, как служащий» (Лк 22:25–27). Для того, чтобы расти в этом царском служении и подлинном господствовании, нужно развивать уважение и любовь к ближнему и ко всему творению. Это достигается через пост и молитву. Но этому Вл. Лосский учил своих детей и студентов не словами, а примером.

Протоиерей Игорь Цветков. ТРИПОСТАСНОСТЬ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА (ПРОБЛЕМА КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ТИПА)

4 ноября исполнилось 1550 лет с того счастливого дня, когда, после затянувшихся споров, запертые в притворе мученицы Евфимии три римских легата и несколько византийских епископов вышли к обрадованному собору с текстом, содержащим великую халкидонскую формулу. Большой высоты отношения христианских Востока и Запада с той благословенной поры не достигали. Понятна и глубинная причина подобного единомыслия – ведь речь шла о самом существовании христианства.

Центром и основным содержанием христианского исповедания является личность Богочеловека Иисуса Христа и Его спасительное дело в пораженном грехом человечестве. В этом согласны все основные направления христианства, представляющие его восточную и западную ветви. Тем более странным представляется то, что при практически полном их согласии относительно способа беспрецедентного и неповторимого соединения в Сыне Божиим «совершенного Бога и совершенного человека» (Вл. Соловьев) господствует и углубляется в течение уже тысячи лет столь же решительное расхождение в вопросе о составляющих этого таинственного единства. Относительно Божества, правда, разногласия примечательным образом не касаются проблемы *природы*, почему и оказывается возможным, скажем, переписывать из западных догматик не только христологию, но и учение о свойствах Божиих.

Различие начинается уже на языковом уровне и даже с самого слова «различие». Ведь ни в одном европейском да, наверное, и ни в одном азиатском языке «лицо» не участвует в образовании слова, обозначающего разницу. Продуктивность же слов «лик» и «личный» в русском языке просто поразительна (от «обличения» и «приличия» до пресловутой «налички»). Что же касается богословского языка, то ключевым можно считать

момент, когда обнаружилось (Бозций), что латинская калька с греческого слова, обозначающего Лицо (υποστασις), означает Природу (substantia).

Таким образом, проблема единства и разделения западной и восточной частей христианства, особенно обострившаяся в последнее время в связи с активизацией антихристианских сил, представляется в существенной мере антропологической. Для всякого непредубежденного исследователя должно быть очевидно, что это проблема не столько отношения конфессий, сколько взаимоотношения христиан – личностных носителей человеческой природы, не сумевших договориться об общем понимании трех последних терминов.

В этой связи представляется совершенно правильной постановка на двух близких по времени конференциях богословов Русской Православной Церкви двух самых принципиальных для взаимопонимания западно-христианского и православного мира вопросов – тринитарного и антропологического ⁵²⁵.

Глубокая взаимосвязь этих важнейших богословских тем всегда осознавалась православными мыслителями от патриарха Фотия до протоиерея Иоанна Мейендорфа, но отчетливая ее формулировка дана была почти одновременно и независимо только в начале 20-х годов прошедшего столетия Л. П. Карсавиным («Восток, Запад и русская идея»), А. Ф. Лосевым («Очерки античного символизма и мифологии»), а также в яркой, хотя и спорной работе А. К. Горского и Н. И. Сетницкого «Смертобожничество». Дело в том, что видимость тринитарного и антропологического согласия христианских Востока и Запада существовала до тех пор, пока наличествовало общее понимание раннехристианской мифологемы спасения как искупления и оправдания, которая присутствует – несколько варьируя – и в синоптической, и в Иоанновой традиции, и у Апостола Павла. Метафорические смыслы участвовали в мировоззренческом и религиозном целом и далее не концептуализировались. Реликты такого прекрасного благочестия существуют и доныне, но являются скорее

исключением и к тому же претерпели рационализацию и тяготеют, поэтому, к натурализму.

Антропоморфность тринитарных символов и, наоборот, тринитарность самопонимания человека вышли на первый план, хотя и не всегда в явном виде, сразу после того, как центр богословского внимания переместился от христологии к экклезиологии, понимаемой в самом широком смысле, то есть учения о том, как человечеству жить с истиной о Богочеловеке, – где этот центр, собственно, и продолжает находиться. Но православная антропология, в отличие от католической и протестантской, не получила эксплицитного, систематического изложения. В русской православной литературе не существует ни монографий, ни учебников по этому важному предмету, если не считать очень полезных, но не более чем подготовительных работ протоиерея Василия Зеньковского и архимандрита Киприана (Керна). Единственное, хотя и грандиозное исключение, подтверждающее общее правило (почему, станет ясно из последующего), – «Наука о человеке» В. Несмелова. И это странное обстоятельство также требует объяснения, особенно если учесть правильно отмеченную отцом Василием антропологическую доминанту русской ментальности. Достаточно вспомнить, что первыми выдающимися произведениями зародившегося (или по другим – возродившегося) в конце XVII – начале XVIII века русского богословия были «Беседы о двойственном человеке» святителя Митрофана и глубоко антропологический «Наркисс» Григория Сковороды.

Вообще, деятельность в области чистого богословия (в отличие, скажем, от литургики или церковного права) как-то заказана для русского богослова. В своем замечательном обзоре отечественного богословия на юбилейной конференции 1988 года митрополит Кирилл смог назвать всего одну книгу в этом щепетильном разряде – и это была, конечно, только что упомянутая «Наука о человеке». Можно предложить, конечно, и объяснение, в одном слове, указанных загадочных свойств и «путей русского богословия»: таким словом будет *онтологизм* русской православной мысли, замеченный и

проанализированный, прежде всего, Н. Бердяевым и В. Эрном. Русский человек, по словам С. Франка, осознает себя сущим не столько в мире, сколько в бытии. Нормативным же и истинным бытием, «бытием-как-таким» (*esse ipsum*) является, собственно, Бог. А трудность состоит в том, что, как выразился Фома Аквинский, первое по бытию оказывается обычно последним в мышлении. Иначе говоря, «ум способен отвратиться от того, что ближе всего к основанию его собственной структуры» (П. Тиллих).

Самопознание оказывается при этом одновременно столь же простым, как богопознание, и столь же трудным, и Б. П. Вышеславцев совершенно справедливо замечает, что имеет смысл говорить о «скрытом человеке» (*homo absconditus*) в таком же смысле, как о *Deus absconditus*. Именно этот «сердца человек» (1Пет 3:4) – такой понятный, что и исследовать особенно нечего, и такой «сокровенный», что и сказать ничего с точностью нельзя, – является и объектом, и субъектом православной антропологии, приобретающей от этого своеобразный имплицитный, подразумеваемый характер. Немаловажно и то, что важнейшим измерением отмеченного участия в бытии, «неразведенности с бытием», по выражению С. Франка, является молчание (исихия).

С этой позиции православные вынуждены весьма критически оценивать обильные результаты интенсивного развития западной философской и религиозной антропологии в XX столетии – веке неслыханного унижения личности. Ведь если неточно указывается в ней само «*die Stellung des Menschen im Kosmos*» (положение человека в космосе – М. Шелер), то ошибка обязательно удваивается именно оттого, что строит учение о человеке сам человек, изначально находящийся в пределах того мировоззренческого типа, адекватность которого универсальной человеческой природе проблематична. Многие выглядят вообще как напрасная трата сил. Фундаментальная онтология (фактически, антропология) М. Хайдеггера, например, в которой человек (*Da-sein*) рассматривается как бытие-в-мире (*in-der-Welt-sein*), а само бытие оценивается как горизонт существования, хотя и вызывает в России напряженный

интерес, но не получает у нас творческого продолжения: горизонт ведь уже *тут* (da), религиозный и философский Абсолюты никуда не расходились, как у Аристотеля или Фомы. Поэтому и высокая объяснительная способность многочисленных европейских антропологических концепций – от Фрейда до Левинаса – вызывает скорее сострадание, чем восхищение.

Первые попытки уяснения онтологической специфики Православия, и именно в антропологическом аспекте, были предприняты, как известно, А. Хомяковым и И. Киреевским. Их выдающиеся работы, при всей неотразимости высказанной в них правды, имеют, однако, в основном обличительно-изоляционистский характер и не могут быть положены в основу богословской концепции. Хомяков, например, справедливо акцентирует нравственную составляющую им же прекрасно описываемой «соборности», но не видит, что моральная база слишком узка и избежать примеси трансцендентализма, а стало быть, отчасти и протестантизма, находясь на ней, трудно. Искажения тринитарного учения Церкви в католицизме, например, объяснены им исключительно своеволием западного человека и его непослушанием древнецерковному преданию. Это правильно, но недостаточно – ведь возникает вопрос, насколько отмеченные свойства в свою очередь могут быть обусловлены более глубоким фактором, а именно, объясняемой с их помощью ограниченностью тринитарного сознания, мышления и чувства.

Работа основателей русского светского богословия была продолжена Владимиром Соловьевым – ключевой и самой трагической фигурой в истории русской мысли именно в силу того, что этот глубоко православный гений попытался не только разобраться в корневых причинах «великого спора», но и наметить пути взаимной рецепции разделившимися исповеданиями их самых, по его убеждениям, выдающихся и привлекательных свойств. Его инициатива оказалась неудачной, но богословский ее анализ, кажется, до сих пор не осуществлен и скорее всего именно из-за отмеченного уже нежелания (или

неумения) эксплицировать тринитарно-антропологические вопросы.

Внешним поводом для построения типологической схемы Соловьева, изложенной в одной из его лучших по отчетливости и выразительности работ «Великий спор и христианская политика», послужило, надо думать, само количество образовавшихся подразделений христианства: три. Мыслитель проявляет осторожность – он не привязывает напрямую деноминаций к ипостасям, но те символы и аллегории, которые он использует для классификации, так или иначе на Лица указывают.

Соловьев использует целый набор пространственно-временных и собственно библейских категорий и символов, из которых мы приведем только три. Первое по значимости место Православия характеризуется и символами «начало», «основание», «первосвященническое служение Христа». Ясно, что они очевидным образом ассоциируются с ипостасью Отца. Для характеристики католицизма используются символы «середина», «стены (здания)», «царское служение Христа». Посредническая, домостроительная и собственно «господская» функции ипостаси Сына также достаточно в этих категориях просматриваются. Правомерность сближения протестантизма с символами «конца», «крыши (дома)» и «пророческого служения Христа» менее очевидна, но связь с ипостасью Духа видна и здесь. Соловьев сожалеет об утрате лютеранством интуиции основания и связанном с ней отсутствии верности фундирующей истине церковного Предания и скептически относится к претензии протестантизма на оживление в его рамках пророческого Духа. Католицизм же и Православие, по его мнению, должны взаимно восполнить, с одной стороны, недостающую Православию активность, действенность в мире, с другой, мутировавшее в католичестве и неповрежденное в Православии новозаветное и догматическое учение.

Несостоятельность такого проекта выявляется уже при рассмотрении его теоретических основ. Схема Соловьева разворачивает его более глубинную интуицию о том, что соблазном и тупиком для восточной религиозности является

«бесчеловечный Бог», а для западной – «безбожный человек», и в этом он прав. Прав Соловьев и в том, что выделяет он, действительно, основное, но и потери при этом оказываются слишком велики. Так, у Православия не замечена им духоносность, совершенно очевидная для каждого, кто вникает, например, в феномены старчества, умного делания или русской иконописи. Стойкая христоцентричность протестантизма, лишь ненадолго ослабевшая именно в эпоху Соловьева, также игнорируется. Наконец, незыблемая верность – хотя бы и внешняя – католицизма учению Соборов несомненна, и если канонический обычай возведен здесь в догматическое достоинство, то это вовсе не означает еще разрушения основ.

Недостаток времени не позволяет углубиться в исключительно богатое идейное содержание выдающегося произведения нашего великого мыслителя. Для предполагаемой же здесь тринитарно-антропологической типологии существенно то, что она возникла как попытка использовать положительные моменты соловьевской инициативы и проклассифицировать три христианские конфессии, а главное – соответствующие им антропологические типы согласно трем фундаментальным принципам в рамках методики отождествления Абсолютов – религиозного и философского, – столь болезненно-затруднительного для западного мышления и столь органичного для онтологического по своей сути мышления русского православного, кульминировавшего ведь в интуитивистских и диалектических построениях XX столетия.

Здесь опять-таки нет возможности воспроизводить ту оптимальную диалектическую разработку глубочайших интуиций неоплатонизма и их сопряжение с Откровением, которые осуществил А. Ф. Лосев, и я изложу только конечные результаты модификации с их помощью соловьевской типологии. Попросту говоря, мы отказываемся от упрощенного увязывания ипостаси и конфессии и вводим классификацию по недостающему (или, точнее, слабо ощущаемому) в данной конфессии принципу. Идеалом в таком случае представляется некий «генотип» Православия, скорее реконструируемый, нежели

реализованный, как абсолютное равновесие Ипостасей, изображенное, например, преподобным Андреем Рублевым. Лицам Святой Троицы ставятся в соответствие, в духе первой тетрактиды Лосева, плотиновская триада, обычно неправильно трактуемая в вульгарно-эманационном смысле, а также Проклов диалектический процесс пребывания (μόνη), выхождения вовне (πρόοδος) и возвращения (ἐπιστροφή), который воспроизводил в своем шедевре, видимо, не вполне это осознавая, Л. Карсавин.

Тогда «фенотипические», т. е. реально существующие, православие, католицизм и протестантизм расположатся по порядку ослабленного ощущения их носителями соответственно Второй, Третьей и Первой Ипостасей и тех принципов и категорий, которые находятся в соответствующих им горизонтальных строках общеизвестной теперь таблицы из приложений к «Диалектике мифа» Лосева. Для католицизма это сразу дает *Filioque*, дефицит духовной жизни, чувства прекрасного, благодатной церковности, образующие вместе специфический антропологический тип. Недостаточность протестантизма выявится как размытость оснований, раздробленность в отсутствие интуиции Одного, духовное бессилие, компенсируемое силами бездуховности («от Канта до Круппа»), – тип также вполне определенный. Родному Православию придется признать, пожалуй, в ослабленной восприимчивости к смыслу со всеми его подразделениями и разветвлениями, как то: к идеям, логосам, формам, разуму, понятиям и т. д. – и в этом, кажется, узнаваем славянский антропологический тип. Тогда, может быть, мы будем вынуждены согласиться с соборянами Лескова в том, что Христос у нас не проповедан, т. е. скорее имплицитен, подразумеваем, нежели понимаем. Другое дело, что неявное Его присутствие здесь неизбежно, поскольку соответствующие принципы «проходятся» в движении от Первого Начала к Третьему, тогда как в западных исповеданиях выпадение «крайних» Начал ведет к перерождению христианства как тринитарного монотеизма и формированию антропологического типа западного человека.

Последний вывод имеет важнейшие экклезиологические следствия, не позволяющие видеть в предлагаемой модели лишь искусственную схему. В ее рамках удастся, например, избежать двух опасных крайностей в межконфессиональной полемике. Неуместными становятся как обличительный пафос ультраконсервативной ортодоксии, так и экуменические иллюзии ее либерального крыла. Ведь если мы имеем дело с принципиально иным (и именно антропологически) типом «*Lebensanschauung*» (А. Швейцер), который, в свою очередь, обусловлен своеобразной онтологической почвой произрастания, то обе позиции выглядят столь же непродуктивными, как предложение барсу сменить пятна свои (Иер 13:23). Более удачным с этой точки зрения представляется, например, сравнение попыток объединить жесткую иерархию (и, соответственно, духовную безответственность прихожан) Католической Церкви и православную стихию духовной свободы с методикой заливания пожара бензином (Горский – Сетницкий).

Но даже абстрактно-нумерологические соображения (а онтологическая, конституирующая роль числа должна быть признана независимо от всякого оккультизма) направляют мысль к уяснению конфессиональной специфики. Так может быть понята самоуверенность и властная установка католицизма, сознающего себя – хотя бы и интуитивно – носителем «важнейших», то есть первых по номеру, Начал. А поскольку единица и двойка суть начала индивидуализации и мультипликации, а значит, и социальности (И. Смирнов), становится понятнее и суть католической церковности как индивидуалистической социальности. Раздвоение или, шире, дифференциация лежит в основе феноменов рефлексии и сознания вообще (прежде всего как самосознания – Декарт), и западный рационализм помещается здесь как в ядре, ведь для протестантского типа второе Начало вообще доминирует безусловно, раз он воспринял Третье от своего предшественника уже униженным. А тройка здесь перестает быть началом соборности, как в Православии, поскольку слаба Единица, и «двое или трое» могут сколько угодно собираться

«во имя Мое»: это собрание – уже не в Едином на потребу (Ενος χρεϊον – Лк 10:42), а совсем в другой парадигме. Нерациональная, дословная (Ф. Гиренок), «тавтологическая» соборность Православия также проясняется уже на нумерологическом уровне: Единица и Единство (тройка как воспроизведение единицы – древнейшая числовая интуиция) ведь и суть *Одно* – с постоянной, к сожалению, опасностью бесформенности и безразличия. У русских нет бессознательного, потому что вся Россия – подсознание (Б. Гройс).

Еще более обогащается онто-эвристический смысл предлагаемой типологии, когда наши возвышенные Числа наполняются диалектико-эйдетическим содержанием, причем обнаруживается исключительно плодотворное тождество содержания и формы. Собственно, и антропологические импликации выявляются на этом уровне. И главным антропологическим следствием предлагаемой систематики будет перенос акцента с идущих от стоицизма трихотомических делений человеческой *природы*, главным из которых является знаменитое «дух, душа и тело», на тринитарное представление о единой человеческой *личности* в трех измерениях: нравственном, интеллектуальном и эстетическом. Именно им ближайшим, хотя и неоднозначным, образом соответствуют три онтологические Начала «абсолютной диалектики» (А. Лосев) и три Ипостаси «абсолютного Откровения», и эти абсолютности – идентичны.

К сожалению, здесь нет времени изложить большое количество нетривиальных результатов, полученных с помощью данной типологической схемы, впервые, кажется, представляющей специфически христианский, то есть тринитарный, базис для объединения многообразных антропологических концепций, предлагавшихся в течение двухтысячелетней истории Церкви, и соответствующего уяснения самой этой истории. Как примат «проодичности» над «эпистрофичностью» объясняется, например, удивительная влияние эволюционной парадигмы в западной цивилизации и особенно в условиях ослабления интуиции

«первопробытия»; беспомощность католической критики в ее отношении как незнание «замыкания единства», враждебное отношение к ней сектантских движений, сосредоточенных ведь на-специфике Третьей Ипостаси; возникновение именно в России противоположной дивергентной гипотезе Дарвина конвергентной модели академика Л. Берга, к которой Запад, в свою очередь, совершенно невосприимчив. Автоматически укладывается в эту схему засилье трансцендентализма в ареалах протестантского исповедания, при повальном равнодушии к нему мыслителей латинской цивилизации. Односторонность (и связанный с ней террор) рассудочного смысла (2-е Начало и Кант) и эстетического переживания (3-е Начало и Шлейермахер) не преодолеваются защитниками Начала 1-го (Гегель, Шеллинг), поскольку их позиция изначально ослаблена ментальностью переживаемого (3-е) смысла (2-е) ⁵²⁶, которая и кульминирует со слегка перемещенными акцентами у Гуссерля. Возможна и очень понятна отсюда разработка типа «осмысленного (2-е) переживания (3-е)» (Зиммель, Дильтей), но и то и другое в отрыве от Источника (1-е) неминуемо оказывается атеистично (верующий феноменолог – почти абсурд).

И, конечно, ничем другим, кроме слабости мультиплицирующего 2-го Начала и неумеряемой им тотальности стихии Единения, объясняются ключевой характер и нормативность для русской философии идей Всеединства, Софии и Богочеловечества. А отсюда еще одно тринитарно-антропологическое подтверждение сделанного выше экклезиологического вывода: православная широта (1 – ... – 3) принципиально не может быть присоединена или привита к более узким парадигмам, и единственным способом воссоединения типологически разнородных видов христианской реализации остается нечто вроде инкорпорирования: пустое место между крайними цифрами предельно осторожно заполняется незнакомыми нам западными бинарными оппозициями: субъекта и объекта, добра и зла, консерватизма и либерализма и т. д., – выращенными внутри европейского христианства. Экклезиологическим же идеалом было бы полное

вхождение западных исповеданий в православный hiatus с последующим восстановлением исконного равновесия Начал. Выявленная Достоевским «всемирная отзывчивость» русского типа, достаточно высокие образцы которой в религиозной философии дали, например, Соловьев, Бердяев или Лосев, была бы гарантом невредимости западных обычаев.

И если уж «Наука о человеке» моего великого земляка попала как-то в центр завершаемого сообщения, попробуем заодно объяснить ее так рассердившую отца Георгия Флоровского концептуальную незаконченность: Виктор Иванович Несмелов столь же неоправданно срывается во втором томе с непривычного ему платонизма в достаточно стандартную, хотя и усовершенствованную с помощью разработанных интуиций западную догматику, как в середине первого тома покинул неродную православному уму феноменологию ради вожделенного тождества: все та же вечная русская страсть к восполнению единства, все та же – сверхчеловеческая и антропологическая – игра трех Принципов.

**Константин Сигов. ПРОБЛЕМА РАЗРЫВА МЕЖДУ
ОНТОЛОГИЕЙ И ЭТИКОЙ В СОВРЕМЕННЫХ
УЧЕНИЯХ О ЧЕЛОВЕКЕ**

1. Различия и разделения

В книге «Бытие как общение» митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) отмечает: «Христианское богословие может быть *в высшей степени обогащено* замечательным трудом Эммануэля Левинаса “Тотальность и бесконечное”»⁵²⁷. К каким областям относится то существенное обогащение, о котором говорит православный богослов? Труды митрополита Иоанна бесчисленными нитями связаны с философией Левинаса, с его анализом фундаментальной онтологии Хайдеггера, критикой греческой метафизики и современных теорий «исчезновения человека». Попытаемся выделить путеводную нить, сквозную общую тему двух выдающихся исследователей проблемы разрыва между онтологией и этикой.

Категория Другого имеет ключевое значение и для обоих мыслителей. В более широком смысле категория «инаковости» как таковой позволяет им переосмыслить основные категории онтологии и антропологии. Тема отношения к Другому представляется мне наиболее плодотворной линией сопоставления точек зрения на взаимосвязь онтологии и этики.

Владыка Иоанн развивает идеи Левинаса в работе «Общность и “инаковость”»: «Сущность греха – это страх перед Другим, страх, происходящий от отказа. Но с тех пор как утверждение своего “я” идет через отказ, а непринятие Другого – именно это выбрал Адам, воспользовавшись своей свободой, – становится естественным и неизбежным, что Другой воспринимается как враг и угроза. Примирение с “другим”, кем бы он ни был, предполагает примирение с Богом»⁵²⁸. И далее: «Когда страх перед “другим” проявляется как страх перед “инаковостью” (англ. *otherness*), мы склонны *отождествить различие и разделение*. Это опасным образом усложняет и затемняет мысль и поведение человека. Нравственные последствия из этого могут быть очень серьезными. Мы *разделяем* наши жизни и человеческие существа на *основе их отличий друг от друга*. Мы организуем государства, клубы, братства и даже Церкви, основываясь на различиях»⁵²⁹.

Митрополит Пергамский прослеживает истоки этих понятий в трудах отцов Церкви: «по мере того как различие становится разделением, различие становится удалением. Именно такие термины употребляет святой Максим Исповедник, чтобы определить это всеобщее и космическое состояние. Различие (*diaphora*) надо поддерживать, так как оно добро. Разделение (*diairesis*) извращение различия ⁵³⁰.

Откровение о Троиедином Боге православный богослов ставит в центр истолкования нашей темы: «Отношения между общностью и "инаковостью", существующие в Боге, являются моделью одновременно и для экклезиологии, и для антропологии. Чему учит нас догмат о Святой Троице относительно общности и "инаковости"? Анализ учения о Троице выявляет тот факт, что *"инаковость"* является конститутивным элементом единства, а не следует за ним» ⁵³¹.

2. Вопрос о Другом и горизонт онтологии

Для определения того «вызова», на который отвечают богослов и философ, возьмем цепочку онтологических понятий, от которых отталкивается этика Левинаса: тотальность – бытие – природа – субстанция – ипостась.

В книге «Между нами. Опыты мысли о другом» Левинас выделяет в качестве характеристики, определяющей нашу философскую эпоху, примат общения над бытием (а не наоборот): «социальный опыт как первая интуиция бытия»⁵³².

Латинским термином «substantia» Боэций переводил греческое слово «hypostasis», сыгравшее решающую роль в выработке понятия «личность», «лицо». Историк развития интересующих нас понятий в Средневековье констатирует: «Латинская философия сперва рассматривает природу в себе, а затем доходит до ее носителей и проникает затем в них, чтобы найти природу. Латинянин рассматривает лицо как модус природы, грек рассматривает природу как содержание лица»⁵³³. Левинас обходит молчанием греческую линию анализа «природы как содержания лица», сосредотачивая всю силу своей критики на «латинянах» и последующих трудностях подхода к «лицу как модусу природы» (тотальности)⁵³⁴.

Митрополит Иоанн, ссылаясь на труд Э. Левинаса, пишет об этом: «Остается вопросом, *может ли инаковость иметь смысл в онтологии*, способна ли онтология не опираться на понятие тотальности. В огромной степени *этот вопрос остается открытым*, хотя первая попытка найти решение этой проблемы уже была сделана преподобным Максимом Исповедником...»⁵³⁵. Глубокая постановка этого вопроса – богатый вклад Левинаса в переосмысление проблемы личностного бытия. Зизиулас воздаст должное этой инициативе и стремится привлечь к ней внимание Х. Яннараса.

Христос Яннарас в книге «Онтологическое содержание богословского понятия личность» (1970) старался использовать идеи Хайдеггера для осмысления греческого патристического богословия. Для современных греческих богословов мысль

Хайдеггера очень важна. Они следуют за Хайдеггером в его стремлении освободить онтологию от абсолютного «онтизма». Но Зизиулас, вслед за Левинасом, поднимает вопрос о статусе сознания и субъекта: «См. критику Хайдеггера, осуществленную современным философом Э. Левинасом в его важном труде “Тотальность и бесконечное”. “Sein und Zeit” утверждает, – цитирует Зизиулас слова Левинаса, – главным образом следующий тезис: бытие неотделимо от понимания бытия (развертывающегося как время), бытие по сути обращает свой зов к субъективности»⁵³⁶. По мнению Зизиуласа, использование «фундаментальной онтологии» в истолковании патристического богословия наталкивается на фундаментальные трудности. В качестве примеров он задает такие вопросы: (1) Мыслима вневременная онтология у Хайдеггера? А у отцов в свой черед – мыслима ли временная (темпоральная) онтология по отношению к Богу? (2) Может ли смерть являться онтологическим понятием для отцов, ведь они смотрят на нее как на главного врага бытия?

Опираясь на мысль Левинаса, греческий богослов развивает свою версию персонализма: «Настаивая на том, что Бог экстатичен, то есть существует благодаря Отцу, мы отвергаем онтологический приоритет субстанции по отношению к личности, а также «панорамную» онтологию (этот термин вводит Левинас, критикуя Хайдеггера)»⁵³⁷.

Антитеза этики Левинаса и онтологии Хайдеггера – одно из ключевых событий философии XX столетия. Конфронтация с положениями книги «Бытие и время» (Sein und Zeit, 1928) вынесена в заглавие первой послевоенной книги Левинаса «Время и другой» (1948). Категория «другого» у Левинаса занимает место хайдеггеровской категории «бытие» и в названии работы, и в новой системе понятий. Книга «Время и другой» родилась из курса лекций, прочитанных Левинасом в 1946/47 г. в Философском колледже, который основал в Париже его друг Жан Валь (Jean Wahl; 1888–1974). Эта книга – «свидетельство об определенной атмосфере открытости, которой одарила Гора святой Женевьевы вскоре после Освобождения». Отметим важность личной встречи Владимира

Лосского (1903–1958) и Эмманюэля Левинаса (1905–1995) в этой послевоенной «атмосфере открытости» ⁵³⁸ .

Владимир Лосский был активным участником работы Философского колледжа и другом Жана Валя. Общее внимание участников привлекли лекции Левинаса. Доклад Лосского в Философском колледже – ключевая его работа по проблеме онтологии личности ⁵³⁹ . Здесь он в своем особом направлении разрабатывает общую для них с Левинасом тему преодоления «онтологизма». Важным вкладом в углубление этой темы стал полный французский перевод «Corpus Areopagiticum», осуществленный Морисом де Гандияком ⁵⁴⁰ . Для Левинаса и Лосского очень важна высказанная Платоном в V книге «Государства» мысль о «Благе, превосходящем бытие». У Платона и Ареопагита они прослеживают возможности философской альтернативы «субстанционалистской» линии метафизики ⁵⁴¹ .

3. «Богоявленность лица» versus одержимость войной

Натурализм, как господствующая идеология эпохи «научнотехнической революции», трансформировал всю сумму знаний о человеке – от медицинского подхода к человеку как физиологическому «телу» до социально-политического пересмотра «естественных» прав и свобод человека в обществе. В XX веке обнаруживает свое саморазрушение «упрощенный натурализм XIX века», в котором, по определению С. Л. Франка, «система природных сил представлялась замкнутой и исчерпывающей собою все бытие»⁵⁴².

Экспансия натурализма, стремящегося подчинить себе все мыслимые горизонты бытия человека, превращает в идола сам концепт природы, или Натуры (с большой буквы – Nature – продолжает не без полемического нажима писать это слово Левинас).

Идол натурализма требует жертв глобальных и локальных. К глобальным гекатомбам ведут концепты «натурального» господства одних рас над другими, «натуральной» тенденции «здоровых» социальных особей к устранению «нездоровых», подозрительных и т. д. Локальные жертвы во имя Натуры не менее сокрушительны: они являются разрушением фундаментальных связей вещей и понятий, считавшихся прежде естественными.

Левинас критически анализирует тотальность, в которой исчезают самостоятельные, никем не заместимые лица. Видение бытия как некой сплошной тотальности формирует война: фронт и «фронтальный» взгляд на вещи. Трактат «Тотальность и бесконечное» начинается словами: «Легко согласиться, что в высшей степени важно знать, не дурачит ли нас мораль. Трезвость ума – его открытость правде – не состоит ли она в предвидении перманентной возможности войны? Состояние войны “подвешивает” мораль; оно лишает вечные обязательства и институты их вечности, и, с этого момента,

аннулирует, в обозримом пространстве, безусловные императивы. Оно отбрасывает вперед свою тень на поступки людей...» ⁵⁴³

На войне индивиды сводятся к носителям сил, которые действуют поверх них. Война не только само по себе значительное и крупное событие, она формирует определенный угол зрения на все события – «мировоззрение», гипнотизирующее человека и в более или менее мирные дни. Опыт войны диктует онтологию тотальности. Эту онтологию Левинас критикует как спекулятивную основу новейших тоталитарных идеологий. «Богоявленность лица – это этика. Борьба, которой может угрожать это лицо, предполагает трансцендентность выражения. Лицо грозит борьбой как возможностью; при этом такая угроза не исчерпывает эпифанию бесконечного и не формулирует ее с первого слова. Война предполагает мир – предваряющее и не отторгаемое присутствие Другого; война не является первым событием встречи» ⁵⁴⁴.

«Столетняя война» XX столетия, согласно Левинасу, с небывалым размахом выявила деструкцию метафизики, восходящей к принципу Гераклита «порядком вещей руководит война (polemos)». Обширная «тень войны» легла на природу (гр. *physis*, лат. *natura*) задолго до новейшего милитаризма. Но только Новое время в политической философии Гоббса поставило знак равенства между «военным положением» (state of war) и «естественным положением» (state of nature). Критика этой парадигмы последователей политической философии Гоббса – итог работы Левинаса «Напрасное страдание». Три фактора Нового времени детерминируют трагическую рознь между «этическим» началом и «натуральным»: (1) разрыв между этикой и политикой; (2) порабощение политики идеологией войны; (3) отождествление войны с «натуральным состоянием». Этика как сопротивление духу войны, сопротивление «натуральной» войне всех против всех обречена быть последовательно, упорно антинатуралистичной. «Разрыв естественного порядка бытия» – начало этики и ее константа у Левинаса.

4. Антропология versus «эгология»

О какой именно «природе» идет речь в данном контексте: одушевленной или неодушевленной? растительной или животной? звериной или человеческой? сотворенной или несотворенной? Истолкование Природы как Тотальности снимает эти кардинальные разграничения. А соответственно оказываются вторичны и разграничения типов насилия, его форм – физических, психологических, социальных, экономических, политических, культурных – по отношению к онтологическому «источнику всяческих насилий»: «Естественная история человечества в крови и слезах войн между лицами, нациями и классами; материя вещей, тяжкая материя, твердость, замкнутость в себе вплоть до связанности в меж-атомарном пространстве, про которую говорят физики...»⁵⁴⁵

Полное совпадение «горизонта бытия» с горизонтом насилия – впечатляющая черта завершения эпохи «эгологии». Эгоизм в момент возникновения этого слова (середина XVIII века)⁵⁴⁶ обозначал склонность чрезмерно говорить о себе; в этом смысле он был ограничен кругом говорящих и не затрагивал сами по себе взаимосвязи в макро- и микромирах. Гоббс далеко заходил в редукции человека к «инстинкту самосохранения» и страха насильственной смерти (отбрасывая одним махом и античные, и христианские традиции этики и антропологии). Но даже система «Левиафана» не распространяла на *все бытие* как таковое страх быть уничтоженным, не положила эгоистический инстинкт в основу онтологии... Прогресс физики (в том числе физики социальной) вплоть до XX столетия не доходил до мысли о замкнутости в себе и «эгологии» на уровне макро- и микромира. Может ли теперь этот «меж-атомарный» эгоизм не детерминировать бытие и отношение «между нами»?

Левинас по сути ставит вопрос даже не об онтологии насилия, а о насилии самой «онтологии». Вслед за Паскалем – но уже в систематической форме – он анализирует характерный

жест Каина: «Мое место под солнцем – начало и образ узурпации всей земли». Под вопросом не только «падшая» человеческая природа, природа как таковая, «существенная природа ставится под знак вопроса». Левинас заостряет свою мысль: онто-антропо-логия (будучи изолирована от этики) выражает себя в ответе Каина Богу: «Сторож ли я брату моему?»

Упомянем здесь иную перспективу истолкования этой Каиновой реплики. Владыка Каллист не противопоставляет онтологию и этику, но указывает на возможность их парадоксальной связи. Он пишет: «Почему Каин совершил грех, когда сказал Богу: “Сторож ли я брату моему?” – Потому что Бог есть Троица» ⁵⁴⁷ .

Анализ прямой или косвенной зависимости антропо-логии от «эго-логии» ставит вопрос о критериях их разграничения ⁵⁴⁸ .

5. Кенотический этос

Левинас сочувственно цитирует слова Симоны Вейль ⁵⁴⁹ : «Отец, оторви от меня это тело и эту душу, чтобы превратить их в Твои вещи, и не оставляй от меня навеки ничего, кроме этого отрыва» ⁵⁵⁰ .

Впору задаться вопросом: если онтологическая канва насилия исключала всякую возможность аутентичного общения «между нами», то не исключает ли теперь возможность человеческого отношения – пускай противоположным способом – радикальный разрыв? Нет, не исключает, вопреки очевидности говорит Левинас. Разрыв тотальности – начало бесконечного отношения, которого не отменяет- безграничность дистанции. Наоборот, единственный шанс перехода от спонтанного «империализма Я», от узурпации «места под солнцем» и поглощения другого существа к общению с неуловимым, не поглощаемым Другим, – это безоговорочное признание асимметрии между нами: Другим и мною.

Расхождение этики Левинаса с философией диалога Мартина Бубера сосредоточено именно в этом пункте. По Буберу, между «Я» и «Ты» царит взаимность, но для Левинаса такая форма отношения слишком «симметрична», а риск при этом к замыканию «Я – Ты» в тотальность Мы слишком велик. «Между нами да не будет так», – настаивает упорный оппонент Бубера. Асимметрия, «диахрония», дистанция призваны предотвратить угрозу сползания отношения к хронической натурализации. «Я» и «Ты» для Левинаса никогда не на равной ноге. «Ты» – инстанция вменения и ответственности как начала самой индивидуации человека. Размыкание кантовской области «этического» в область библейской метаэтики здесь особенно отчетливо: абсолютная асимметрия отношения с любым встреченным человеком – это единственно возможный ответ на явление, «эпифанию» в его лице образа Все-вышнего (Tres-Haut).

Гостеприимство Авраама, первый жест его приветствия и почитания при приеме Гостей – не просто рабочий символ для

этики Левинаса, а исторический прецедент и парадигматический образец для наших повседневных форм общения. «Наследники Авраама» проверяются на уровне повседневных микрожестов, когда перед дверью, пропуская другого пройти первым, мы говорим: «Только после Вас». Этот исток человеческого в человеке Левинас называет «первой литургией».

Глубочайшей категорией человеческого общения Левинас называет свидетельство (подлинное основание диалога). В качестве прототипа каждого настоящего свидетельства философ приводит ответ Авраама: «Вот я».

При этом неустанный этический акцент Левинаса (здесь его второе отличие от Бубера) возвращает от метафизической вертикали к «жесткой земле людей» (как сказано в письме Левинаса к Буберу, полемически заостренном против симметрии «Я – Ты»⁵⁵¹). Таков особый смысл, ради которого во введении к книге «Между нами» Левинас отсылает к знаменитому 10-му стиху 111-го псалма: «Начало премудрости – страх перед Господом»; на протяжении книги философ раскрывает фундаментальную заботу о другом, «страх» за жизнь и смерть другого как этический эквивалент «начала премудрости».

Страх за другого у Левинаса связан не с тривиальным представлением о риске и опасностях, грозящих другому извне, со стороны чужих или враждебных сил. Моя «самость», мое «Я» – начало опасности для другого.

Левинас и здесь доводит радикализацию вопроса до классически отчетливой формулировки. К Лейбницу восходил первый вопрос фундаментальной онтологии: «Почему существует нечто, а не ничто?» Левинас предпосылает ему исходный вопрос своей кенотической этики: «Не тесню ли я ближнего самым фактом своего существования, не сживаю ли другого со света своим занятием места под солнцем?» Мыслителю XX века прежде всех прочих вопросов важнее продумать первоочередную проблему: не является ли мое «быть» разновидностью «быть-в-тягость-другому»? Потому и шекспировский вопрос «быть или не быть» для Левинаса отнюдь не является первым вопросом философии.

Здесь мы прикасаемся к тому острию этики Левинаса, где сквозь категории и понятия проступает самоощущение человека, выжившего и пережившего тех, кому Катастрофа велела «не быть». Здесь обретает голос «раненая совесть» человека, не находящего никаких логических оправданий своему «быть». Опорная для всех существительных и глаголов на свете, эта первоначальная глагольная форма всего бытия – *etre*, быть – теперь навеки для него поставлена под вопрос. «Рахиль плачет о детях и не хочет утешиться, ибо их нет»...

В статье «Умереть за...» приведены слова погребального плача на гибель в бою царя Саула и его сына Ионафана: «Они и в смерти своей неразлучны». Вопреки согласию «тотальности» на прерывание в смерти всех отношений, здесь отец и сын – через общий разрыв – сохраняют связь; теперь они «быстрее орлов, сильнее львов» (2Цар 1:23).

Тема преодоления разрыва между учением о бытии и этикой обозначена в заглавии книги епископа Каллиста (Уэра): «Внутреннее Царство». В сердце человека внутреннее Царство Христово являет неразрывную связь живых и умерших. Владыка Каллист приводит пример: его русская прихожанка в Оксфорде «упорно отказывается от того, чтобы называться вдовой. Несмотря на то, что ее муж преставился много лет назад, она не перестает говорить: "Я ему жена, а не вдова". И она права»

552

6. Правда другого: к переосмыслению экзистенциализма

Жажда правды – центральный мотив этики Левинаса, в которой «человеческое – это возвращение к раненой совести, к способности бояться неправды больше смерти». Первое определение правды по Левинасу – это право другого, предшествующее моим правам.

В этике Левинаса присутствуют две традиции, два способа истолкования правды. Библейская «правда» – «источник права другого, предшествующий моему». Греческая «правда» – правосудие, в котором право другого устанавливают после расследования и суда, и оно предшествует праву третьего лица. Греческий источник и источник библейский (Афины – Иерусалим) настолько тесно связаны в левинасовском понимании правды – справедливости, что он не разграничивает их на всем протяжении своего трактата «Тотальность и бесконечное». «Великим трактатом о правде» назовут его критики. В предисловии к немецкому переводу Левинас специально отметит это неожиданное для многих решение: «В “Тотальности и бесконечном” нет никакой терминологической разницы между сочувствием или милосердием, источником права другого, предшествующего моему, с одной стороны, и справедливостью – с другой, где право Другого – после следствия и суда – предшествует праву третьего. Общее этическое понятие правды (justice) в обеих ситуациях рассматривается без различения» (р. 249–250).

Риск «между нами» – это замыкание отношения «Я – Ты» в «эгоизм вдвоем». Гедонистическая пара образует простейшую частицу, молекулу «закрытого общества», которую зачастую упускают из виду его критики и теоретики.

Вмешательство третьего, испытание его присутствием – болезненная для двоих прививка от изоляционизма, от забвения всех тех «третьих», которых оставляют вне круга любви. Справедливость к третьему подобна соли, дающей вкус пище двоих. Левинас так настаивает на важности этой «соли

правды», что даже самую «пищу любви» (служебное положение по отношению к которой, казалось бы, отведено соли) зачастую берет под подозрение. На его аскетический вкус она как бы слишком «натуральна», в ней слишком сильна «субстанция»

Феномен пищи привлекает пристальное внимание феноменологической этики. Левинас приводит мысль Бердяева (не упоминая его имени): мой голод относится к области физиологии, голод другого – к этике. Эта асимметрия конституирует само этическое отношение. Внимание к потребности другого для него необходимо и достаточно. Другого хлеба суровая этика Левинаса не сулит. Его задача не удовлетворить, а пробудить настоящий – не эгоистический, а этический – голод. Притупление этого голода в человечестве – признак тяжелой болезни. Острые, гиперболические формулы Левинаса нацелены на пробуждение именно этого голода и жажды правды.

«Открытие Киркегором аутентичного момента существования, – пишет Зизиулас, – нанесло самый сокрушительный удар по субъект – объектной структуре Истины на Западе, но привело только к отождествлению истины и сомнения. Тем самым единственная альтернатива, остающаяся открытой для падшего человека, когда он хочет отождествить Истину и *праксис*, – это прибегнуть к марксистскому отождествлению их, приравнять истину и активность человека и признать эсхатологию Истины саморазвитием человека в обществе». Но Левинас открывает иную, предельно далекую от марксизма, нравственную альтернативу индивидуалистической версии экзистенциализма.

Киркегоровскую версию истолкования пути Авраама Левинас критикует с непривычно простой и забытой точки зрения. Киркегор видел в сцене жертвоприношения Исаака вершину драмы «рыцаря веры» и превосходение порядка этики. Век спустя Левинас устремляет взгляд к другой вершине библейского повествования, не упоминаемой отцом европейского экзистенциализма. Авраам ищет разговора с Богом для заступничества за Содом и Гоморру – во имя праведников, которые, быть может, еще там остались. Авраам

ясно сознает свое ничтожество и свою смертность: «Я пепел и пыль», – эти слова вводят в суть разговора, предшествующего сокрушительному огню ⁵⁵³. Об исторической значимости такого перемещения акцентов в истолковании пророческих библейских событий нет нужды сегодня напоминать читателю, открывающему Левинаса неподалеку от Чернобыля, от лагерей для праведников и пространства тоталитарной фальсификации правды.

Мощное влияние мысли Левинаса на современную философскую антропологию поднимает вопрос: насколько вероятна возможность известной аналогии между откликом мысли XX столетия на экзистенциальную инициативу Киркегора и откликом мысли XXI столетия на этическую инициативу Левинаса? ⁵⁵⁴

7. Без этики «неопатристический синтез» неполон

Актуальность нашей темы хорошо сформулировал Г. П. Федотов: «Для большинства людей нравственный подвиг есть единственный путь к Царствию Божию. Мистическая жизнь, творческое участие в науке и искусстве доступно не многим... Но нравственный подвиг доступен для всякого. Каждый может, повторяя его, раскрывая в нем свою метафизическую глубину, достигнуть того, что стоит назвать *этической гениальностью*. Вот в этой-то всеобщности (в смысле для всех данности или заданности) и лежит, думается, разгадка особой близости этой сферы к религии. Вот почему в Евангелии Христос говорит так много о том, как относиться к ближнему, и ничего не говорит, как писать стихи или заниматься математикой» ⁵⁵⁵.

Корни современного кризиса культуры Федотов рассматривал в широкой исторической перспективе, подробно прослеживая постепенное сужение объема значений основных нравственных понятий. Замечательный историк святости Древней Руси подчеркивал: «Сосредоточенность на этических проблемах проходит через всю религиозную литературу Руси. Сколь бы ни были сильны культурные, эстетические или исторические интересы Древней Руси, особенно в сравнении с более поздней и современной Русской Церковью, доминирующим направлением было все-таки этическое» ⁵⁵⁶. Было, да возобновится ли вновь?

Praxis в терминологии преподобного Максима Исповедника был синонимом этической или практической философии. Современный патролог Ж. К. Ларме пишет: «Важно подчеркнуть, что для Максима (именно в этом отличие его позиции от Евагрия) *praxis* не просто этап, подлежащий преодолению на ступени созерцания... но необходимая и неустраняемая ее составляющая» ⁵⁵⁷.

Накануне катастрофы 1917 года С. Л. Епифанович в книге о богословской системе преподобного Максима Исповедника особо останавливался на внутренней взаимосвязи и строгой последовательности ее частей: (1) практическая философия; (2)

естественное созерцание; (3) таинственное богословие ⁵⁵⁸ . Нарушение взаимосвязи между ними и «разрыв между богословием и жизнью» ⁵⁵⁹ остаются ключевыми проблемами нынешнего рубежа эпох.

Сегодня остается в силе мысль Г. П. Федотова: «Поставив в средоточие религиозной жизни молитву и таинство, русское церковное возрождение лишь восстановило истинную иерархию. Но восстановило лишь в ее центре. Отправляясь из этого центра, каково будет строение всей религиозной жизни – а, следовательно, и культуры? Вот основной вопрос русского будущего. Для этого будущего настоящее уже выработало какие-то схемы, подготовило чертежи. Во всех этих схемах и в жизненных опытах мы имеем определенное строение жизни. Как уже сказано, этике место не предусмотрено. Религиозно-сакраментальный молитвенный центр облекается соответственно литургикой и аскетикой, которая, в общем представлении, уже непосредственно воздействует на жизнь... Сама по себе литургия не решает проблем жизни. Как ни продолжительны православные службы в своем идеальном исполнении, они все же оставляют промежутки, которые должны быть чем-то заполнены. Высокий, торжественный строй богослужения с его особенным языком делает сам по себе чрезвычайно трудным непосредственно перенесение литургического вдохновения в жизнь. Мост между храмом и жизнью давно разрушен. Кто поможет выстроить его?» ⁵⁶⁰ И Федотов подчеркивает: «В этом ключ ко многим слабостям и неудачам нашего церковного возрождения. Здесь объяснение нашей немощи, какой-то бесхребетности, которая поражает при сравнении с активностью злых сил нашей эпохи» ⁵⁶¹ .

8. К переосмыслению этических категорий

В панорамном обзоре «Православная Церковь и третье тысячелетие» митрополит Иоанн подчеркивает: «Прежде всего православное богословие должно пересмотреть свой язык. ... Без сомнения, нам необходимо истолкование наших догматов в экзистенциальных категориях» (Баламан, 4.12.1999). Тезис о пересмотре языка, по-видимому, должен относиться и к переосмыслению суженного, усеченного представления об этике⁵⁶². Основные категории этики должны быть осмыслены в перспективе того *Этоса* Предания, о котором отец Георгий Флоровский писал: «Одна и та же вера, один и тот же дух, один и тот же этос»⁵⁶³.

В работе Зизиуласа «Общение и инаковость» слово «этика» еще употреблено в усеченном, ограничительном значении: «Через отказ от другого мы превращаем различие в разделение и умираем. Ад, вечная смерть – не что иное, как изолированность, отчужденность от другого, как учат отцы. Этически эта проблема не решается. Мы должны родиться вновь. Это приводит нас к экклезиологии». Греческий богослов справедливо настаивал в своих трудах на условности школьных, схоластических схем; но разве жесткое отделение экклезиологии от этики не является отголоском этих самых схем? Ограничимся близкими историческими примерами, ставящими под вопрос прямолинейность этого разделения.

В СССР в 1920–30-е годы, когда ад обрушил гонения на Церковь Христову, оказались предельно близки друг другу евхаристическая экклезиология и этос гонимых, а также этос тех, кто открывал свой дом преследуемым священникам и архиереям. Митрополит Киевский Владимир, возглавивший сонм ново-мучеников, у стен Клево-Печерской Лавры перед расстрелом молился за своих мучителей: не свидетельствовал ли он тем самым о нераздельном экклезиологическом этосе служителей Христовых? Но рассмотрим этот же пример и вопрос с другой стороны. Пассивное, «бесхребетное» согласие толпы насельников Лавры на гибель своего предстоятеля –

разве не свидетельствовало оно о фундаментальном историческом кризисе и этики и экклезиологии? Привычка противопоставлять их в свете подобных примеров выглядит искусственно и неубедительно.

Из ближайших примеров упомянем архисложный узел церковного бытия Украины (в распутывании его сегодня, как известно, митрополит Пергамский Иоанн играет активную роль). Не удобная схема классификаций, а целостное сочетание экклезиологических и нравственных критериев здесь необходимо. Будущее Киева, города, который на протяжении многих столетий сопоставляли с Иерусалимом ⁵⁶⁴, жизненно зависит от преодоления разрыва между основанной на мысли о Другом теорией общения (*koinonia*) и воплощением такого общения в реальной практике.

Подведем итоги.

1. Среди «вызовов» наступившего XXI столетия важное место занимает проблема разрыва между онтологией и этикой (и примыкающая к ней цепочка дихотомий: теория/практика, догматы/экзистенциалы, епископия/диаконация, экклезиология/антропология, Церковь/Европа).

2. Плодотворным направлением разработки этой проблемы является компаративный анализ онтологии митрополита Иоанна Зизиуласа и этики Эммануэля Левинаса. Намеченные в статье линии сопоставления идей Зизиуласа и Левинаса очерчивают обширное поле для монографического исследования. Освоение данного поля расширит горизонт постсекулярной философской и богословской мысли.

3. Центральное положение категории Другого в тринитарной онтологии Зизиуласа и в кенотической этике Левинаса открывает путь для синтеза именно в направлении дальнейшего осмысления темы «инаковости» (*diaphora* в терминологии преподобного Максима Исповедника).

4. Этос Другого требует дальнейшего осмысления в свете откровения о Лицах Святой Троицы как парадигме общения.

Ключевой категорией такого осмысления призвана стать правда: «Она начинается, – напоминает митрополит Сурожский Антоний, – в тот момент, когда я вижу между собой и ближним

(отдельной личностью и коллективом) различие, подчас непреодолимое, и признаю его полное право быть таковым, принимая как факт, что он и не обязан быть простым отражением меня. Он также создан Богом, как я; он создан не по моему образу, а по образу Божию» ⁵⁶⁵ .

Федор Гиренок. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КАТАСТРОФА

1. В мире, в котором мы сегодня живём, происходит невозможное. Рядом с нами Бог, а мы Его не видим. Он нам что-то говорит, а мы Его не слышим. В нас Его дыхание, а мы его не ощущаем. Наши сердца не бьются учащенно при слове «Истина». Мы – безбожники. По самой своей сути. По способу жизни. По тому, как звучит слово «человек». А звучит оно гордо. Мы перестали кланяться. И Бог перестал нас посещать. Он к нам не приходит. А мы решили, что Его нет, ибо мы полагаем, что воспринятое существует, а не воспринятое – не существует. Что только моё «Я» не может не существовать, а всё остальное может как быть, так и не быть. В составе случайного оказывается и Бог. А всякую случайность полагается мыслить несуществующей. Ведь мыслить – значит полагать несуществующим.

Выбирая позитивный вывод, мы встраиваем себя в горизонт теологической катастрофы. Но в этом горизонте и человек оказывается чем-то случайным. Неосновательным. И если быть последовательным, то нужно признать несуществующим и человека. Ведь если бы человек был, то его существование было бы немыслимым. Оно бы бросало вызов мышлению, указывало на его границы. Ограничивало его. А поскольку ничто не ограничивает мысль, постольку можно сделать вывод о несуществовании человека. Чистое мышление, мысль без пределов создает невыносимые для человека условия существования. И поэтому либо его надо ограничить, либо надо согласиться со своим существованием в мире антропологической катастрофы. Ограничивает мысль верующее мышление.

2. В мире антропологической катастрофы скорость смены одного события другим так велика, что значения и смыслы не успевают осесть. Выпасть в осадок. А если они и кристаллизуются, то мы их не успеваем сделать фактом сознания. Поэтому сегодня каждому из нас приходится жить в

режиме неизвлеченного смысла. В мире неясного и неочевидного. А если мир не ясен, если он лишен смыслов, то в нем невозможно и напряжение воли. А если в мире нет воли, то в нем нет и того, что существует, если мы хотим, чтобы оно было. Предметы юли и веры исчезают, растворяются в мире причинных зависимостей. Мир как бы проседает. В человеке образуется пустота, заполняемая социальными институциями. Чем хуже становится человек, тем лучше становится общество. Социум становится гуманным, человек – социальным. В нем ценятся структуры рабочей силы. Профессия. Роли. Личность не находит спроса и умирает.

3. В мире антропологической катастрофы язык является опорой человека. На него нельзя полагаться. Его слова вводят нас в заблуждение. Живые дела человека были и ушли, а слова остались. И путаются под ногами. Отказ от языка, от его пустых слов делает нашу речь окольной, косвенной, косноязычной. Молчание превращается в наиболее адекватную форму языкового существования человека. Жест устранения мертвого языка очищает пространство для непосредственности новых диких, для наивности Иванушки-дурачка, для искренности примитива. Знание раздавило человека. Сделало его бесчувственным. Опосредованным.

4. В мире высоких скоростей невозможна искренность. Непосредственность и теплота. А если нет искренности, то нет и условий для того, чтобы была истина. И вера. Если нет непосредственности подлинного, то нет и реальности вообще. В мире антропологической катастрофы невозможны слова – утешения. А значит, невозможна и душа. Поэтому сегодня мы живем в мире теней, симуляций и пустоты. Никто не успевает воздействовать на самого себя. Ведь воздействовать на себя мы можем только во времени, при малых скоростях событийной жизни. А если нет воздействия на себя, то нет и того, что могло бы называться нашей субъективностью. Антропологическая катастрофа лишает нас субъективности, превращая ее в нечто виртуальное.

5. Событийной стороне жизни пока еще сопротивляется дословность быта. Смыслы, сохраненные повседневностью.

Еще не все ее значения переведены во взвешенное состояние. Еще есть надежда на то, что в эмоциях новых варваров зародится мысль, в дословности примитива родится слово, а в абсурдности зауми родится вера. Возможно, что в немотствовании наива мы вновь услышим человечески осмысленную речь. Правда, для этого нам придется приостановить бег в тупике временной бесконечности. О надвигающейся антропологической катастрофе знал А. Хомяков. И знал М. Хайдеггер.

6. Хомяков, будучи в Лондоне на Всемирной выставке, заметил дерево, укрытое в стеклянном колпаке, и сказал, что сделанное должно иметь почтение к тому, что выросло. То же самое говорит и Хайдеггер в своих «Проселках», передавая разговоры дуба и проселочной дороги. То, что делается, делается быстро. То, что растет, растет медленно. И когда сделанное замещает выросшее, наступает катастрофа. Ибо в мире есть такая сторона, которая сопряжена только с тем, что в человеке вырастает. С чем-то органическим, а не с тем, что делается или сделано.

7. Человек для самого себя стал проблемой по нескольким причинам. Главное в том, что сознание испарило душу, умертвило инстинкты, чувства и эмоции. На их месте остались «вмятины», антропологические пустоты. Вообще все было хорошо, пока у человека были привилегии, которые ставили его во главе мировой иерархии. У человека была привилегия на ум, на свободу, на волю. Знание поднимало по этой иерархии, ибо знающий был выше верующего и выше умеющего. А знающий о знании был выше просто знающего. Знание знания представало как полное бытие в себе и для себя. Когда ты наверху, ты спрашиваешь не о себе, а о вещах. О том, что внизу. О природе. Твое место как бы уже определено. И стали люди как боги. У них не было соперников. Ничто им не угрожало. Кроме самих себя.

Знание природы своей тяжестью раздавило мировую иерархию. Человек лишился привилегий. Он сам себя их лишил. И вот уже нет ни верха, ни низа, ни начала, ни конца. И место человека не определено. Он потерял свою сущность, то,

что от Бога. Что не нуждается во времени. Поэтому он стал испытывать нужду во времени. Погрузился в сферу субъективного, временного, непрочного. Вот эта временность человеческого существования была предъявлена человеку экзистенциалистами.

Во времени нельзя быть полным, законченным, определенным. Окончательное суждение о человеке также невозможно. Ведь определения связаны с сущностью, с как бы уже пройденной бесконечностью, а ведь эту бесконечность еще надо пройти. Человеку еще нужно жить. Существовать. Поэтому экзистенциально человек хватается, как за соломинку, за «здесь и сейчас».

8. А что «здесь и сейчас»? Забота, тоска, надежда. И пустота. На что можно положиться? На себя? Но ты – не Бог.

На друга? Но другой – это ад. Душа дискредитирована, потому что она всегда делает не то, что нужно уму, не то, что полезно человеку, а то, что ей хочется. Душа коррумпирует волю. И воля уходит из-под опеки ума. Разум тоже дискредитирован. Ибо в нем есть правильность, но нет силы.

Поэтому что мы находим «здесь и сейчас»? То, что нам досталось от природы. Свой пол. Он определяет наше место. Психоаналитическая антропология возвращает человеку его портрет. Человек – это существо эротическое. Им овладевают влечения и желания. Страдания и аффекты. И поэтому он болтается, как туча комаров на ветру, то туда, то сюда. Но где же ум? Нет ума. Вернее, он, может быть, и есть, да силы у него нет. А раз у него нет силы – значит, ее где-то нужно занять. У кого-то позаимствовать. Вот эта нужда и делает возможной эрозию ума. И «черный пиар» со стороны страсти.

Если нельзя положиться на ум, то на что можно полагаться? Не на что. Инстинктов нет, культура лжива, общество лицемерно. Человек пуст. Он как бы никакой. Вернее, недоделанный. Неполюценный. Эта ущербность дает человеку силу доопределения. Природу доделать нельзя. Поэтому недоделанное в человеке природой доделывается, как полагал Адлер, в социуме. Но его теория плохих людей и хорошего

общества базируется на положениях антропологии без человека.

9. Время временит и все делает временным. В том числе и пол. И лицо. Теперь – это не константа. Не то, что тебе даровано судьбой. А некие переменные. Все вовлечено в процесс делания себя.

Все трансцендирует, хотя нет никакой трансцендентности. Человеческое оказывается не в человеке, а в социуме. Социум становится все гуманнее, а человек все более антигуманным.

10. Тяжба между бытием и человеком, о которой говорит Хайдеггер, еще не закончилась. Еще неизвестно, кто кого: бытие – нас или мы – его. Пока есть человек, сущее находится у него в руках. Правда, оно без бытия. Но и бытие – без сущего. Если сущее отобрать у человека и вернуть его бытию, то человек сместится на периферию мира. Станет в нем маргиналом. Нужна ли нам такая деантропологизация мира? Хотим ли мы человека без сущего?

11. Русская философия возникает за пределами философии. Она с самого начала показывает свою связь с литературой. Ее отношение к науке является чем-то второстепенным. Вторичным. Русская философия возникает в XIX веке как философия славянофилов.

Ю. Ф. Самарин – поворотная точка в развитии русской философии. Одна ее линия поведет к Вл. Соловьеву, другая – к Н. Данилевскому. Соловьев стал неудачей русского сознания, ее софийным тупиком. К. Леонтьев и В. Розанов составили перспективу существования философского сознания России, внутри которой появились евразийство и авангард.

12. Антропология русского сознания обусловлена разрывом между философами и интеллигенцией. Интеллигенция стала чистой негативностью русского сознания. Она все разрушает. Философы восстанавливают разрушенное. По выражению К. Аксакова, они ищут пути возвращения домой. К обжитому, обитаемому, родному.

В России всегда было слишком много интеллигенции. И мало философов. Интеллигенция – неудачное изобретение русской истории.

13. Русские никогда не любили человека. Не гордились им. Не ставили ему памятники. Сам по себе человек не интересен. В самом по себе человеке много скверного. Тварного. Ни одному человеку не дано быть выше мира. И пока есть то, что выше человека, возможны действия «во имя». Этими действиями держится мистериальный порядок культуры.

14. Человек – это мистерия. Понимание данного обстоятельства привело русских философов к теории поступка, в основе которой лежит идея отречения от себя, от личности. Тогда как европейские теории личности полагали в качестве поступка слово, то, что завершает действия в сознании.

Русские философы заметили разрыв между человеком и личностью. Все личности одинаковы, а люди различны. Человек требует укорененности в почве, в традиции. Ибо человек – это путь, который ведет дальше цели. Соборность пути требует смещения «Я» из центра. Ни одно «Я» не может отсчитывать от себя традицию. Вот этим смещением «Я» создается перспектива существования не рационального человека, а сердечного. Его суть в вере. В живом знании.

Человек, в понимании русских философов, – не титан, не автономная личность, а непрерывно доопределяющееся в Боге существо.

АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Татьяна Коваль. ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНОГО И ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ В ТРУДАХ РАННИХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ

Сегодняшние трагические события в мире делают проблемы развития культуры и цивилизации особенно актуальными. Богатейшее наследие христианской мысли может помочь в их осмыслении. Ведь здесь содержатся подходы для решения таких сложных вопросов, как вопросы о природе человеческой цивилизации и ее противоречиях, о культурном творчестве и техническом овладении мира, о причинах расхождения между достижениями рационального познания, с одной стороны, и духовно-нравственным состоянием людей, с другой.

Попробуем мысленно перекинуть мост длиной в двадцать веков – к истокам христианства. Как самые ранние христианские мыслители, мужи апостольские и апологеты, ставили и решали вопросы, связанные с развитием культуры и цивилизации?

Прежде всего, вспомним об особой эсхатологической атмосфере той эпохи. Со дня на день ожидалось второе пришествие Учителя. «Уже последние времена», – говорит святой Игнатий Богоносец ⁵⁶⁶. «Нам, нашему поколению Бог предопределил увидеть конец времен», – восклицает Тертуллиан. В том, что Господь «скоро придет, и не замедлит» ⁵⁶⁷, уверен святой Климент Римский, а потому призывает «ежечасно ожидать Царства Божия» ⁵⁶⁸.

Казалось бы, эти эсхатологические чаяния должны были перечеркнуть саму возможность постановки вопросов о развитии культуры и цивилизации. Ведь ожидание конца света делало земные проблемы малоценными. Творчество, культура, техническое овладение миром, хозяйственная деятельность, профессиональное совершенствование, социальные отношения, – все это, нацеленное на долговременную перспективу, теряло смысл. «Не было поэтому чувства истории, а только апокалиптического исполнения времен. Не могло быть

чувства культуры и творчества», – справедливо отмечает в этой связи архимандрит Киприан (Керн) ⁵⁶⁹.

На это же обращал внимание и отец С. Булгаков. По его словам, в эсхатологическом ощущении «притуплено чувство эмпирической действительности и ее непосредственных нужд, подобно тому, как у человека, готовящегося к смерти, естественно пропадает вкус и интерес к обыденным делам и заботам, и мысль сосредотачивается на неподвижном и вечном» ⁵⁷⁰.

Налицо определенный парадокс.

С одной стороны, действительно, внимание раннехристианских мыслителей сосредоточено на будущем Царствии, а не на преходящем земном граде ⁵⁷¹. «Мы живем надеждою будущего блаженства», «счастливым созерцанием будущего», – свидетельствовал Минуций Феликс, описывая жизнь христиан того времени ⁵⁷². Естественно звучит в этом контексте и призыв Татиана Сирийца: «Умри для мира, отвернув его безумие». О необходимости «оставить жительство этого мира» говорил также святой Климент Римский и многие другие раннехристианские мыслители ⁵⁷³.

Именно в это время формируется идеальный образ христианина как «странника», который живет в мире, но – не от мира. О том, что христиане заключены в мире «как бы в темнице», обитают в нем «как пришельцы, ожидая нетления на небесах», свидетельствовал автор «Послания к Диогнету» ⁵⁷⁴. Для странника же не свойственно «обустраиваться» в этом мире, особенно если он наполнен эсхатологическими ожиданиями.

С другой стороны, первые века христианства отмечены жаркими спорами о культуре и цивилизации. В них решалось, принять или отринуть историю, войти в нее, начав созидание христианской культуры, или уйти во внутреннюю религиозную жизнь, игнорировать происходящее вокруг. Вся история первых веков свидетельствует о том, как непросто давался выбор правильного пути. Достаточно вспомнить о том, как еще в век апостольский принималось решение: превратиться ли в иудейскую секту, отгородившись от мира, или крестить

язычников, оставив им право сохранять свою культуру. В эпоху мужей апостольских и апологетов круг вопросов расширился. Необходимо было определить отношение христианства к эллинизму, к культурному наследию различных языческих народов; выделить духовно-нравственную основу зарождающейся христианской культуры; понять истоки творчества и разумной способности человека, технического овладения миром, решить вопросы о соотношении веры, рационального знания и культуры, а также многие другие.

Сосредоточимся на двух взаимосвязанных вопросах. Первый связан с отношением раннехристианских мыслителей к культуре, второй – с отношением к техническому овладению миром, как исключительно важному, хотя далеко не единственному, компоненту цивилизационного развития.

Отношение к культуре

Вопрос об отношении к культуре и культурному развитию раскрывается в трудах ранних отцов Церкви в нескольких аспектах. Из них можно выделить три, представляющихся наиболее важными.

1. Отношение к культурному наследию языческих народов

К середине II века в христианство обратились многие образованные язычники. Новая вера охватила не только различные народы, но и различные социальные слои, включая культурную и политическую элиту греко-римского мира. Большинство ранних отцов Церкви, прежде всего апологетов, происходили из высших слоев и до обращения так или иначе были связаны с профессиональным философствованием. Для них противоречие между двумя культурами – иудео-христианской и эллинистической – стало внутренним противоречием. Можно говорить об «интериоризации» социокультурных противоречий⁵⁷⁵. Как разрешить их? Ясно обозначились две основные линии.

Первая, представленная большинством раннехристианских мыслителей, отличалась глубокой личной потребностью в примирении иудео-христианской традиции и эллинистической культуры.

Сторонники второй линии внутренне отторгали все, что было связано с языческой культурой. Крайнюю позицию здесь занимал Тертуллиан и особенно Татиан Сириец. Говоря о нем, архимандрит Киприан (Керн) отмечал, что «ненависть его к греческому гению беспредельна... Татиан – типичный варвар, озлобленный на изящество и аристократизм культурной нации. В нем... можно уже предугадать предвозвестника будущего сирийского мрачного направления неумеренного аскетизма в восточном христианстве»⁵⁷⁶.

Татиану была ненавистна прежде всего эллинская философия. В своей пламенной «Речи против эллинов» он старается «разоблачить» греческих философов, которые, по его мнению, «кричат во все горло и каркают подобно воронам». Он обвиняет, возможно, отчасти и справедливо, философов в тщеславии, но на этой основе предлагает отринуть философствование как таковое.

С той же страстью Татиан обличает эллинское искусство, прежде всего театр, музыку, литературу, поэзию: «Прочь от меня басни Акусилая; прочь от меня стихи Менандра. Зачем я буду удивляться баснословному игроку на флейте? Зачем мне, подобно Аристоксену, делать изыскания о фивянине Антигениде?» Даже медицина, согласно Татиану, представляет собой «то же языческое коварство» ⁵⁷⁷.

Не меньший ригоризм по отношению к языческой культуре был свойственен и Тертуллиану, который выразил определенную тенденцию в развитии богословской мысли. В его творениях наметился «один из путей христианского сознания, который приводит в конечном итоге к своеобразному христианскому духовному нигилизму» ⁵⁷⁸.

Непримиримость Тертуллиана к языческой культуре проявлялась, прежде всего, в его отношении к философии. Его слова о полной противоположности Откровения и философии широко известны: «Что Афины – Иерусалиму? Что Академия – Церкви? Что еретики – христианам? Господа нужно искать в простоте сердца. В любознательности нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины – после Евангелия». Мудрость человеческая – «домогательница и искажительница истины» ⁵⁷⁹. По его убеждению, философия является источником всех ересей, а умствование – причиной всех зол. С этим связано и отрицание греческого и римского образования, поскольку, по мнению Тертуллиана, в нем «с самого начала начинает возводиться здание диавола».

Литература античных авторов – не более чем «глупость перед очами Господа». «У нас, христиан, – говорит Тертуллиан, – достаточно своих книг, стихов, изречений, славословий и песнопений, и причем истинных, а не лживых, простых, а не поэтически изощренных». Особенно яростно Тертуллиан обрушивается на зрелища, театр и Олимпийские игры: «Все виды зрелищ богопротивны. Они – творения диавола».

Интересно его противопоставление двух видов Олимпийских игр – языческих и христианских. Что это за христианские игры? Они – «святые, вечные и бесплатные», проводятся в душе христианина. «Благочестие – вот твои

колесничные гонки. По этой дороге ты должен мчаться, считая мгновения и пройденные круги, не сводя глаз с конечной цели, отстаивая честь болеющей за тебя Церкви, под знаменем Бога, по сигналу трубы и Его ангела, стремясь к славной пальме мученичества»⁵⁸⁰.

Конечно, театр, Колизей, бои гладиаторов, многие спортивные состязания, борьба натертых маслом борцов, разного рода публичные зрелища, – все это отличалось грубой чувственностью, безнравственностью, иногда беспредельной жестокостью. И раннехристианские мыслители, не знавшие и не представлявшие иного театра, спорта и зрелищ, обоснованно возмущались тем, что они знали и видели. (Не только Тертуллиан, но и Златоуст, и многие другие более поздние отцы Церкви отрицательно относились к театру и зрелищам.) Но лишь Тертуллиану свойственно такое озлобление против языческого искусства и зрелищ как таковых. Удивительно его описание последнего «Зрелища» – Страшного Суда, на котором праведники и ангелы радуются при виде мучений актеров и шутов, философов, писателей и поэтов древности, как языческих, так и иудейских.

Совершенно иную позицию занимали святой Иустин Мученик, Афинагор Афинский, Климент Александрийский и Ориген, которые говорили о необходимости избирательного отношения к культурному наследию античного мира. (Что касается Феофила Антиохийского, то в одних случаях он сближается с Татианом, особенно в критике философии, в других случаях говорит об избирательном отношении к языческой культуре.)

Исходная позиция в отношении этих раннехристианских мыслителей к языческой культуре заключалась в идее о причастности в той или иной степени всех людей Логосу.

Особенно показательны в этом отношении рассуждения святого Иустина Мученика. Он был убежден, что в христианстве воплотилось все лучшее, что было в философии. Вообще, все хорошее, что когда-либо существовало в истории до земной жизни Христа и до начала христианства, является по сути христианским, считал святой Иустин. Так, например, Сократ,

Гераклит и другие великие философы, наряду с великими людьми прошлого – Авраамом, Ананией, Азарией, Мисаилом, Илией и многими другими, «суть христиане» ⁵⁸¹.

О том же говорил и святой Климент Александрийский. Завоевания человеческого разума святой Климент считает следствием действия Божественного Логоса. Ведь, по его мнению, «всякий навык и всякое ведение происходят от Бога» ⁵⁸².

Продолжая линию святого Иустина, святого Климента Александрийского говорит о том, что Гомер делал пророчества, не зная об этом, что и Платон выражается «как ученик Слова». Эллинская поэзия также становится у него вдохновенной Богом. Призывая извлекать пользу из всех человеческих знаний, умений и навыков, святой Климент Александрийский был убежден, что, «подобно богословию, и науки светские имеют небесное происхождение». Он возвеличивает «человеческую мудрость», к которой относит все достижения культуры, вообще все, «до чего ум человеческий мог дойти».

Святой Иринеи Лионский, разделяя ту же позицию, высоко ценит достижения вообще всех языческих народов, отдавая должное и египтянам, и грекам, и римлянам. Он благодарит их за «дары» человечеству: «И мир пользуется спокойствием через них (римлян), и мы без страха ходим по дорогам и плаваем, где хотим». Святой Иринеи предлагает аллегорическое толкование даров, взятых израильтянами от египтян, и называет все языческие народы, давшие человечеству различные дары культурных достижений, «благодетелями». Более того, он утверждает, что с такими «благодетелями» «Бог обитает» ⁵⁸³.

Таким образом, согласно святому Иринею, языческие народы приближаются к Богу именно через свои дары всему человечеству. Он иронически рисует образ некоего христианина, который решил очиститься от всего языческого, отбросив все «чужое», то есть дохристианские культурные достижения различных народов. «Если бы кто отделился от общества язычников и ничего чужого не имел, буквально был наг и с голыми ногами и бездомно жил в горах, как какое-либо животное, питающееся травами, то он заслуживает

снисхождения потому, что не знает потребностей нашего общежития» ⁵⁸⁴ .

Необходимо заметить, что святой Ириней не рассматривает культуру греко-римского мира как «высшую» по сравнению с другими. Более того, «культурные» народы греко-римского мира оказываются у него не выше «некультурных» варваров, не имеющих даже письменности. Дело в том, что святой Ириней придерживался широкого понимания культуры, в которую включал не только достижения философской мысли, искусства, науки и техники, но и достижения человеческого духа, мудрость сердца. Поэтому для него язычники-варвары, «принявшие христианскую веру без письменности, суть варвары относительно нашего языка, но в отношении учения, нрава и образа жизни они по вере весьма мудры и угождают Богу, живя во всякой правде, чистоте и мудрости» ⁵⁸⁵ .

Таким образом, отвергая язычество как религию, эти ранние отцы Церкви вовсе не отвергали ни богатое культурное наследие греко-римского мира, ни культурное наследие других языческих народов. Именно это направление, открытое диалогу культур, возобладавало в христианской Церкви и в последующее время. Так, например, глубокое уважение к грамоте, образованию и вообще античной «учености» сохранили такие великие подвижники раннего монашества, как святой Василий Великий и святой Григорий Богослов. Они всю жизнь с благодарностью вспоминали о «золотых» годах, проведенных ими в Афинском университете. Святой Василий Великий даже написал целый трактат о пользе изучения светской литературы, в то время еще языческой, для юношества.

2. Проблема творчества

Все ранние отцы Церкви посвятили значительную часть своих трудов обоснованию положения о Боге как Творце всего сущего. Во многом это было вызвано необходимостью противостоять разного рода гностическим учениям. Поэтому все раннехристианские мыслители называют Бога Творцом, в чем следуют библейской традиции. Практически все уподобляют

Его художнику, по-новому развивая идею античной философии о природе-художнице. Но когда речь заходит о *собственно человеческом*, творчестве как таковом, то есть о самой способности человека творить новое, мнения ранних отцов Церкви разделяются.

Одни подозрительно относились к творческим способностям человека и осуждали его стремление изобретать. В этом виделось нечестивое посягательство на исключительную привилегию Бога быть Творцом. Крайнюю позицию здесь занимает Тертуллиан, убежденный в том, что «Богу не нравится то, что Он не творил»⁵⁸⁶.

Позже эту идею развил, в частности, святой Исаак Сирий. По его убеждению, возвеличивание творческих способностей в человеке неизбежно ведет к гордыне. Поэтому всякое культурное творчество, как искусство, наука, философия, технические изобретения, – все это отвлекает человека от духовной жизни и потому «противно вере»⁵⁸⁷.

Противоположная позиция, которую разделяли многие раннехристианские мыслители, основывалась, прежде всего, на различении Божественного творения «из ничего» и творчества человека. Показательно в этом отношении суждение святого Феофила Антиохийского о том, что «человек-художник, если получит от кого вещество, делает из него, что захочет. Моущество же Бога обнаруживается в том, что Он *из ничего* творит что хочет»⁵⁸⁸.

Особенно возвеличивали способность человека к творчеству Климент Александрийский и Ориген. Именно в

творчестве ими виделось проявление высокого достоинства человека и его богоподобия.

Несколько позже эта идея найдет свое отражение в работах таких отцов Церкви, как, например, святой Амвросий Медиоланский, святой Василий Великий, который называл творческие способности человека «истинным богатством», блаженный Августин, написавший настоящую оду «человеческой изобретательности»⁵⁸⁹.

Спустя века этот подход будет развит в учении святого Григория Паламы, который видел именно в творческой способности человека проявление образа Божия, которая ставит человека выше мира ангельского. Творчество всегда, по его глубокому убеждению, «Богостремительно», всегда есть космический акт, продолжение Божественного творения мира.

3. Оценка различных видов искусства

Положительное или отрицательное отношение того или иного мыслителя к человеческому творчеству как таковому далеко не всегда соответствует его одобрению или отрицанию всех видов искусств.

При этом в большинстве случаев отрицательное отношение к творчеству как таковому, какое мы видим, например, у Татиана и Тертуллиана, действительно влечет за собой суровое осуждение науки как таковой, музыки, изобразительного и театрального искусства, вообще всех видов творчества как таковых.

Так, все сферы искусства отмечены, согласно Тертуллиану, печатью порока и противоречат вере. Порочна музыка, потому что «невозможно воскресить в памяти псалом, слушая изнеженные рулады флейты»⁵⁹⁰. Изобразительное искусство вообще непозволительно, потому что, как пишет Тертуллиан, еще в Ветхом Завете сказано, что нельзя делать изображений ни того, что на небе, ни того, что на земле или море (Исх 20:4). И он без сомнения применяет этот ветхозаветный запрет к современной ему жизни, призывая художников «переквалифицироваться» в маляры и штукатуры, а скульпторов – в столяры, только чтобы они не делали никаких изображений: «Не легче ли будет тому, кто способен нарисовать картину, расчертить стену? Вырезающему из липы Марса – сделать шкаф?»⁵⁹¹ Налицо, таким образом, тенденция к упрощению культуры и сведению искусства к ремеслу, что кажется Тертуллиану более благочестивым и соответствующим духу христианской веры.

Положительное отношение к человеческому творчеству как таковому отличается большим разнообразием в оценке различных видов искусств. В этом отношении весьма показательны суждения святого Климента Александрийского.

Настороженно относясь ко всему, что может пробудить чувственность, святой Климент призывает к бдительной «охране» слуха от музыки, которая «при своей разнuzданности и

безобразии склонность к беспорядочным пиршествам лишь раздувает» ⁵⁹² . Как следует из дальнейших рассуждений святого Климента, речь идет не о какой-то определенной «разнузданной», но обо всей музыке как таковой.

Аллегорически трактуя Священное Писание, святой Климент Александрийский считает все музыкальные инструменты, с помощью которых псалмопевец призывает хвалить Господа, не более чем метафорой (в основном органов человеческого тела, где кимвал и арфа символизируют язык, цитра – уста и т. п.). Сами же музыкальные инструменты представляются ему «орудиями войны», «воспламенителями желаний», «разнуздыванием страстей и чувственных вожделений». На этом основании он призывает к «изгнанию этих инструментов», которые «приличны более скотам, нежели людям» ⁵⁹³ .

Христианам «в качестве инструмента для прославления Бога» он предлагает только «мирное слово» и псалмопение. Но это не означает пение в собственном смысле, так как «искусство, выражающееся в переливах голоса по разным коленам, есть лживое искусство; влияет оно на развитие склонности к жизни бездеятельной и беспорядочной» ⁵⁹⁴ .

Не стоит и говорить, что лирические песни не допускаются. «Нашими песнями должны быть гимны, обращенные к Богу... Мелодии же должны мы выбирать проникнутые бесстрастностью», – считает святой Климент Александрийский ⁵⁹⁵ .

Что касается изобразительного искусства, то оно допускается святым Климентом при определенных ограничениях. А именно в тех случаях, когда оно не связано с «роскошью», в которой святой Климент видит «матерь всякого зла». Было бы лучше и вовсе запретить всякие предметы роскоши, если бы это было возможно. Поэтому святой Климент «хвалит» Платона за проект закона, по которому запрещались «художественные работы из золота и серебра и вообще художественно сработанная домашняя утварь» ⁵⁹⁶ .

Таким образом, святой Климент Александрийский, который часто воспринимается своего рода «либералом»,

приветствующим все дерзновения человеческого ума и творческих порывов, предстает далеко не столь однозначной фигурой. Его стремление «ограничить» или попросту «запретить» некоторые виды искусства, регламентировать жизнь христиан, включая их питание, одежду и т. д., не может не смущать. Тем более озадачивает апелляция к Платону, причем в тех именно случаях, где великий философ рассуждает с тоталитарных позиций о должном устройстве общества. И, тем не менее, за этим стоит, прежде всего, забота об определенной иерархии ценностей, желание уберечь христианское сообщество от искушений чувственности, привить ему навык самоограничения, аскетическое видение культуры и мира.

Отношение к цивилизационному развитию и техническому овладению миром

Отношение к хозяйственному овладению миром, техническому прогрессу, развитию человеческой цивилизации формируется в русле той же логики, что и отношение к творчеству и различным его видам.

Весьма показательны в этом отношении мысли ранних отцов Церкви о познавательных способностях человека и связанном с ними хозяйственно-техническом освоении мира. Здесь вновь прослеживаются два направления, представленные теми же авторами. И снова негативизм Тертуллиана оказывается однозначным. Впрочем, от этого он не становится менее ярким.

Изобретательство как таковое и техническое овладение миром представляются Тертуллиану выражением греха. Такая позиция объясняется во многом глубокой убежденностью в том, что все, что не от Бога, – от дьявола. Собственно человеческому деланию у Тертуллиана не остается места. Отстаивая монополию Творца на право творчества, он полагает, что вообще все искусственное, сотворенное человеком есть уклонение от первозданности, а потому порочно. Тертуллиан не сомневается в том, что все рукотворное есть извращение природы и не может быть угодно Богу: «Даже если сами вещества от Бога, то это не значит, что от Бога и изделия из них».

Отсюда осуждение конкретных видов ремесел, особенно тех, которые так или иначе противоречат аскетическим устремлениям Тертуллиана и его желанию вернуть людей к «природному», простому, а точнее – максимально упрощенному, образу жизни. Поэтому многие достижения технического прогресса и цивилизации, которые так ценил античный мир, казались ему происками демонов. «Сначала простодушным людям они показали, как добывать из земли металлы, объяснили свойства трав и силу заклинаний, обучили их суетным наукам, а потом, специально для женщин, создали

украшения... Они знали, что Богу неуютны роскошь, тщеславие и стремление выглядеть привлекательно»⁵⁹⁷.

Таким образом, Тертуллиан ставит в один ряд магизм, металлургию, научное познание и прикладное искусство, объединяя их как противобожеские устремления.

Другие раннехристианские мыслители, как, например, Ориген, напротив, возвеличивали способность человека к техническому освоению мира и развитию ремесел. В своем знаменитом трактате «Против Цельса» Ориген говорит, в частности, о том, что Бог может претворить зло во благо, а именно бедность и нужду – в стимул к развитию познавательных способностей и изобретательству. Поэтому Господь создал человека «существом, нуждающимся в труде». Только так человек оказался вынужденным «всюду упражнять свои познавательные силы», «только этим путем человек и ставился лицом к лицу перед необходимостью производить технические изыскания».

Таким образом, необходимость добывать «хлеб насущный» видится Оригену Божественным замыслом, благодаря которому человек был просто вынужден развивать и «искусство земледелия, и искусство производить вино, и искусство насаждать сады, а равно всю промышленность»⁵⁹⁸.

Для одних раннехристианских мыслителей, как, например, Оригена и святого Феофила Антиохийского, практически все формы и виды технического овладения миром и ремесел представлялись благом. Не случайно святой Феофил спорит с греческими философами о происхождении различных искусств и ремесел, считая своим долгом убедить их в истинности библейского повествования о каинитах. По его логике, апелляция к Библии поможет укрепить христианство в глазах язычников. При этом святой Феофил не акцентирует свое внимание на «сомнительном» в нравственном отношении происхождении потомков Каина.

Другие раннехристианские мыслители, высоко ставя познавательную способность человека как таковую, по-разному оценивают различные виды ремесел. В этом можно увидеть

первые предостережения о гибельных направлениях развития культуры и цивилизации.

Конечно, с позиций сегодняшнего дня многое звучит субъективно и, может быть, несправедливо. И тем не менее нельзя недооценивать саму постановку проблемы ранними отцами Церкви, которые в ряде случаев как бы предвидят будущую возможность уклонения от христианской системы ценностей и создания «общества потребления», цивилизации, поставившей во главу угла власть и богатство.

Не случайно поэтому те виды ремесел, которые были связаны с представлениями о роскоши, осуждались ранними отцами Церкви. В первую очередь это относится к ткачеству и крашению тканей. В этом святой Климент Александрийский, святой Ириней Лионский и некоторые другие раннехристианские мыслители оказываются единодушны с Тертуллианом. Обращает на себя внимание то, что они считали крашение тканей занятием не менее греховным, чем идолопоклонство, колдовство и такую его разновидность, как употребление женщинами косметики.

Для Тертуллиана несомненно, что Бог ввергнет падших ангелов во тьму кромешную в частности из-за того, что они научили людей искусству красить ткани. И он приводит в своем знаменитом сочинении «О женском убранстве» аргумент против крашения шерсти: Бог «легко бы мог сотворить овец с пурпурной или лазурной шерстью, но Он не пожелал. А чего Бог не пожелал, того человеку делать не должно» ⁵⁹⁹.

О том же говорит и святой Ириней Лионский, уточняя, что именно падшие ангелы научили дочерей человеческих «злomu учению», в частности, «красильному искусству и производству дорогих тканей», равно как и «всякому фокусничеству и богоненавистному идолослужению» ⁶⁰⁰.

Святой Климент Александрийский более подробно говорит об этом ненавистном ему ремесле, что позволяет лучше понять логику решительного осуждения ткачества и крашения ткани. Он пишет: «Одежды из материалов, окрашенных в темно-красный цвет, и в оливково-зеленый, и в светло-зеленый, и в розовый, и в ярко-красный, и во множество других искусственных цветов,

суть не что иное, как разновидности того же самого сладострастия, изобретательного на все зловерное. Средством увеселения глаз служат такие одежды, а не средством для защиты тела». Поэтому всем этим крашеным тканям, а «равным образом и ткацкому искусству... должно сказать последнее "прости" ⁶⁰¹. Как же обойтись без промышленного производства ткани? Святой Климент предлагает ограничиться ткачеством в домашних условиях, предоставляя это женщинам ⁶⁰².

Осуждая крашение ткани, святой Климент приводит в пример Платона, который «дозволяет употребление лишь тех тканей, на которых нет искусственных работ» ⁶⁰³.

Как и Тертуллиан, святой Климент оказывается убежденным сторонником всего естественного: «искусство не должно соревноваться с природой», а потому дозволено «надевать на себя простые одежды белого цвета, желая, чтобы между нами были в ходу не пестрящие произведения искусства, а простые, естественные. С помощью этого он заповедует нам отказаться от всего лживого и поддельного и стремиться только к простой и прямой истине» ⁶⁰⁴. Вообще, «красоте воображаемой», по мнению святого Климента, должна противостоять «чистота платья душевного» ⁶⁰⁵.

В целом можно заключить, что ранние отцы Церкви в своих воззрениях на хозяйственное и техническое овладение миром исходили из представления о мире как исходящем из уст Божиих слове, как даре Бога. «Человеку, – отмечает в этой связи О. Клеман, – надлежало научиться рассматривать мир как дар Божий и как ведущую к нему ступень, а не набрасываться на него как на добычу. В этой перспективе мы вновь сталкиваемся с грехом как формой несвободы и эгоцентризма, стремления к использованию и потреблению мира вместо его преображения» ⁶⁰⁶.

* * *

Конечно, культурным творчеством и техническим освоением мира проблема цивилизационного развития далеко не исчерпывается. Вне поля нашего зрения остались такие его важные аспекты, как устройство общества, социальные и

имущественные отношения, социальная гармония, которым ранние отцы Церкви уделяли весьма большое внимание и которые составляют особый предмет исследования.

Обобщая, можно сказать, что у раннехристианских мыслителей прослеживаются два основных подхода во взглядах на культуру, творчество, рациональное познание и техническое овладение миром.

Первый подход отличается положительным отношением, в то время как второй, напротив, характеризуется негативным отношением к творчеству, культуре, философии, «учености».

Согласно сторонникам второго подхода, Откровение было дано людям вместо всякого иного знания. Греховным считается и всякого рода изобретательство. Законченное выражение этот подход получил в формуле Тертуллиана: «Богу не угодно то, что Он не творил».

Эти два подхода продолжали сосуществовать на протяжении веков, как в западном христианстве, так и в Православии.

Об этом говорит, в частности, известный западный богослов Э. Жильсон, рассматривая западную традицию. Он связывает различия в этих двух подходах с «естественными», иначе говоря, психологическими различиями «в классификации человеческих типов»⁶⁰⁷.

Э. Жильсон обращает внимание на то, что позиция Тертуллиана «всегда находила решительных сторонников. Несмотря на индивидуальные различия, этот тип мыслителей так легко узнаваем! Они уделяют главное внимание трем или четырем текстам Апостола Павла, всегда одним и тем же; они, безусловно, осуждают греческую философию; они прослеживают ереси, направленные против религиозных догматов, и относят их к вредному влиянию философских размышлений о теологическом знании; они заявляют об абсолютном противоречии между религиозной верой в слово Божие и использованием естественного разума по отношению к Откровению. Все эти черты, чья взаимосвязь совершенно очевидна, помогают определить членов группы Тертуллиана и увидеть то общее, что объединяет эту группу»⁶⁰⁸. Именно к

этой группе он относит, например, святого Бернара, святого Петра Дамиани, «спиритуалов» из францисканского ордена.

Другая группа, согласно Э. Жильсону, связана с именами святого Иустина, святого Климента Александрийского, Оригена, а позже – блаженного Августина, Ансельма Кентерберийского, Роджера Бэкона, Раймунда Луллия и других.

И в современном западном христианстве два противоположных подхода к культуре продолжают существовать. Нельзя не отметить, например, позицию весьма авторитетного теолога начала XX века кардинала Ньюмена. По его мнению, культура «не помогает нам стать угодными Создателю», а потому на нее нельзя тратить ни времени, ни сил. Популярный христианский писатель Клайв Льюис пришел к выводу о том, что Новый Завет, как и Ветхий, «оказался если не враждебным, то уж, несомненно, безразличным к культуре. После него мы еще можем считать культуру невинной, но я не думаю, чтобы он помог нам считать ее важной» ⁶⁰⁹.

В православной жизни отношение к культуре, как и вообще созидательному земному активизму, профессиональному совершенствованию, также отличается большой сложностью. Как свидетельствуют многие пастыри, часто люди, став христианами, бросили писать стихи, бросили заниматься живописью, считая, что все это внешнее, ненужное, вредное для их духовного развития. До сих пор актуально звучат слова, сказанные в начале XX века В. В. Розановым: «Обыкновенно с христианством мореплавание, например, «мирилось» через то, что сзади моряку как бы привешивался мешок с добрыми христианскими делами: «Моряк этот был де милостив к матросам, обходителен с товарищами, а посему он был христианин». Мешок этот за спиною слабо привязан и более затушевывает вопрос, чем его разрешает. Ибо вопрос-то состоит в том, *что же есть собственного и специального в моряке, а также в художнике, в поэте, в ученом и мыслителе, что связывало бы их с религией?* Да само бытие их – сочное и полное, без отрицания мотивов, страстей, капризов или гения, входит всею полнотою полнот в волю Отца Небесного», – заключал он.

* * *

Писания мужей апостольских и апологетов убеждают нас в том, что проблемы культуры и цивилизации, хотя и не являются в свете христианской эсхатологии самоценными, не могут считаться, однако, чем-то неважным и второстепенным.

Вместе с тем, можно сказать, что многие аспекты остаются открытыми для исследования. В этой связи нельзя не отметить важность документа «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». В нем, пожалуй, впервые дается официальная позиция Православной Церкви по отношению к культуре и многим аспектам цивилизационного развития. В частности, отмечается, что «духовной и культурной экспансии, чреватой тотальной унификацией, необходимо противопоставить совместные усилия Церкви, государственных структур, гражданского общества и международных организаций ради утверждения в мире подлинно равноправного взаимообразного культурного и информационного обмена, соединенного с защитой самобытности наций и других человеческих сообществ» ⁶¹⁰. Эта стратегическая цель не исключает, а скорее предполагает усилия по дальнейшему осмыслению современных культурных и цивилизационных процессов с христианских позиций.

Андрей Зубов. РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ ПРАВА (опыт христианского дискурса)

Бог есть совершенство, и потому творение мира есть акт, исполненный совершенства. Сотворенный мир гармоничен и совершенен, и отношения гармонии и совершенства суть закон мироздания. Следование божественным законам есть жизнь, так как Сам Бог и есть жизнь нескончаемая, полная и всесовершенная. Отступление же от божественных законов с неизбежностью приводит к ущербу и смерти, поскольку такое отступление есть не что иное, как отступление от Бога, а, следовательно, от бытия и жизни, которые могут быть только в Боге, и все живет и существует постольку, поскольку оно пребывает в Боге и следует Его строю. «Ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян 17:28).

Если следование всего творения природному закону абсолютно и неизменно, то человек, по естеству обладая образом божественной свободы, может свободно соблюдать, а может и не соблюдать строй космического бытия. Соблюдение закона мира Божиего приводит к жизни, нарушение же его влечет смерть: «Вот я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. [Если будешь слушать заповеди Господа Бога твоего]... и исполнять заповеди Его и постановления Его и законы Его, то будешь жить... если же отвратится сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь... то... погибнете, и не пробудете долго на земле» (Втор 30:15–18). В социальных законах причина и следствие, нарушение и воздаяние часто не следуют немедленно одно за другим, но бывают разделены многими годами и даже поколениями. «Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Втор 5:9–10). Такая разведённость преступления и наказания, с одной стороны, сохраняет за человеком свободу, а с другой, заставляет разумных и благочестивых с особым вниманием исследовать Божественные установления дабы научиться

отличать правильное от неправильного, законное от незаконного. Многочисленные собрания поучений и законоустановлений – одни из древнейших памятников письменного слова (поучения Джедефхора, Кагемни и Птаххотепа в Египте, законы Лилит-Иштар в Шумере относятся к первой половине III тысячелетия до Р. Х.), и безусловно они восходят к еще более раннему дописьменному бытию человечества, поскольку дело закона написано Богом в сердцах человеческих (Рим 2:15).

Первые законоустановления даются человеку еще в раю (Быт 1:12; 2:16–17 и т. д.). После же грехопадения, которое есть и нарушение человеком божественного закона, закон становится рамкой, определяющей границу, не выходя за которую человек может жить в ладу с Богом и со своей совестью.

Право есть осознанное людьми проявление единого божественного закона мироздания в социальной и политической сфере. Право не касается внутренних состояний человеческого сердца, не определяет их. Сердцеведцем является Бог, а не человек. Но внешние проявления человеческой личности являются объектом правовой регламентации. Основополагающий принцип права: «Не делай другому того, что не желаешь себе». И потому, если человек совершил против другого некий несправедливый поступок, то ущерб, нанесенный целостности божественного миропорядка, может быть восполнен через страдание преступника, соответствующее тому страданию, на которое тот обрек свою жертву. В элементарной форме это выглядит как принцип «око за око, зуб за зуб». Но понимание того, где проходит «грань уязвления», отделяющая человека от человека, различалось в разных обществах и в различные эпохи.

Чем более глубоко религиозно ориентированным является человеческое сообщество, тем больше в нем сознание единства, целокупности мира. Люди в таком религиозно целостном (холистическом) обществе рассматривают себя в двух планах: и как уникальные личности, предстоящие Творцу, перед Ним «стоящие или падающие» (Рим 14:4) и потому не судимые другими людьми: и как члены единого общественного

тела, в котором болезнь одного органа приводит к недомоганию, а то и к смерти всего организма. В этом, втором, случае каждый социальный член, каждый человек может и должен быть судим общиной, миром, поскольку действия одного влияют на многих. Стяжание мирного духа одним праведником, по слову преподобного Серафима Саровского, приводит к спасению тысяч людей вокруг, а совершение греха одним беззаконником влечет гибель многих.

«С мужем невинным будешь невинен и с избранным будешь избран, а с развращенным развратишься» (Пс 17:26–27). «Благословением праведных возвышается город, а устами нечестивых разрушается» (Прит 11:11). Святитель Василий Великий поучал страдавших от жажды и голода жителей Кесарии Каппадокийской: «И за немногих приходят бедствия на целый народ, и за злодеяния одного вкушают плоды его многие. Ахар учинил святотатство, и побит был весь полк; еще Замврий блудодействовал с мадианитянкою, и Израиль понес наказание (Василий Великий. Соч. Т. 4. 1846. С. 130). О том же пишет святитель Киприан преподобному Сергию Радонежскому и брату его Феодору 23 июня 1378 года: «Не весте ли, яко грех людский на князи и княжеский грех на люди нападает?»

Поэтому древние судебники регламентируют нормы, которые ныне кажутся светскому праву находящимися вне поля правового регулирования. Например, скотоложество или прелюбодеяние подлежали, по правовым установлениям Пятикнижия, смертной казни (Исх 22:19; Лев 20:10), а в настоящее время и то и другое не рассматриваются вовсе как правонарушение (или, во втором случае, лишь как нарушение брачного контракта, если он включал обязательство воздержания от побочных связей).

При утрате виденья мира в его целокупности поле правового регулирования сокращается лишь до случаев очевидного ущерба, да и рамки последнего уменьшаются вместе с разрушением общественной нравственности и секуляризации сознания. Например, колдовство, являвшееся тяжким преступлением в древних сообществах, ныне рассматривается правом как мнимое действие (подобно

психопатической убежденности больного, что он Гитлер или Стенька Разин) и потому не наказывается.

Историческая и цивилизационная подвижность человеческого сознания и его органическая падшесть не позволяют ему принять Божественный закон во всей полноте. В разные эпохи и в различных сообществах сознаваемой была лишь часть Божественного закона. Это хорошо показано в евангельской беседе Спасителя о разводе. Моисей позволил расторгать брак соплеменникам «по их жестокосердию», «от начала» же было иначе, так как в браке человек становится «одной плотью» с женою, брак нерасторжим (Мф 19:3–9). Но в тех случаях, когда человеческий закон не отчасти фиксирует абсолютную божественную норму, но отвергает ее, заменяя противоположной, он перестает быть законом и становится беззаконием, в какие бы правовые одежды не рядился.

Например, в законе Декалога ясно сказано: «чти отца и мать свою». И если какой-либо светский закон объявит почтительное отношение к родителям преступлением, преступником будет сам законодатель, а не неисполнитель его закона. Иными словами, человеческий закон никогда не содержит божественного закона во всей полноте, но чтобы оставаться законом, он обязательно должен соответствовать божественным принципам, Истине и Жизни, а не противоречить им. Поэтому до настоящего времени у большинства народов сохраняется отношение к праву как к святыне. Клятва на Библии во время судейской присяги во многих странах мира – прекрасное тому свидетельство. Но ныне право нечасто сознается как теофания.

В результате изменений в мирозерцании европейского человека в XVIII–XX веках, божественную и естественную теории права сменила теория позитивная. Естественная (органическая, натуральная) теория права строится на принципе, что понятия добра и зла естественно присущи человеческой природе, и потому право вырастает из самой жизни, основываясь на совести («категорическом нравственном императиве»). Вплоть до XIX столетия эта теория была общепринятой в европейском обществе и устраивала как

религиозную, так и секулярную его части. Практическими следствиями этой теории были, во-первых, принцип исторической непрерывности правового поля (право нельзя отменить, как нельзя отменить совесть, его можно только усовершенствовать и подстроить законным же способом к новым обстоятельствам и случаям) и, во-вторых, принцип прецедентности (судья и/или коллегия присяжных, сообразуясь со своей совестью и с правовым обычаем, могут вынести правильное, то есть соответствующее Правде Божией, судебное решение).

XX век создал новую, так называемую позитивную, теорию права, в соответствии с которой право – это человеческое изобретение, конструкция, которую общество создает для своей пользы, для решения задач, которые оно ставит перед собой. В соответствии с позитивной теорией, любые изменения права, если они приняты обществом, законны. За писаным кодексом нет никакой абсолютной правовой парадигмы. В системе позитивного права законна революция, силой отвергающая законы «старого мира», законно и полное отрицание нравственной нормы, если такое отрицание одобряется обществом. Скажем, если современное сообщество не считает аборт убийством ребенка, он таковым и не является, с точки зрения права. Позитивное право полагает, что общество может выдумывать любые нормы, а с другой стороны, считает любой действующий в обществе закон законным уже в силу его общественного признания и актуального существования.

Позитивное право превращает национальный правопорядок в инструмент для решения каких-либо внешних, социальных задач, которые ставит перед собой общество, то есть приписывает праву исключительно прикладное значение, а не считает его мерилom, по которому может судиться само общество. Практика тоталитарных режимов XX века, объявивших законным явное, с точки зрения божественного миропорядка, беззаконие, глубоко скомпрометировала принципы позитивного права и доказала необходимость и возможность нравственного суда над изменившим своим божественным основам национальным правопорядком.

В системе же естественного права национальный правопорядок – это частный вариант общего мироустроющего закона, присущий определенному народу, данной земле. Общечеловеческие принципы отношений человека с человеком, власти с обществом, учреждений друг с другом национальный закон проявляет соответственно конкретному народу, движущемуся в истории, но всегда сохраняющему собственное лицо, свою личность. Национальное право несовершенно, так как несовершенен, грешен любой народ, но оно мерно народу, оно создает рамку народной жизни, переводит и приспособливает абсолютные истины Божии к конкретному историческому и национальному бытию. Когда национальный правопорядок отменяется или попирается, общество ввергается в пучину беззакония, хотя внешне новой системе может быть придан вид законности.

Например, русский правопорядок на протяжении тысячелетия постепенно развивался, усложнялся вместе с развитием, усложнением самого нашего общества. К обычному славянскому праву, сохранявшему к X веку кое в чем еще древние общеарийские формы, прибавились, с христианизацией, элементы византийского законодательства, через кодекс Юстиниана восходившие к классическому римскому праву, и каноны церковного права, сплавленные тогда с правом гражданским. С XVII столетия русское право активно акцептирует нормы и саму юридическую логику западноевропейского законодательства и акцептирует достаточно органично, так как базисная для Европы римская правовая традиция была воспринята Русью от Константинополя вместе с христианством еще в X–XI веках.

Древняя Русская Правда, княжеские уставы и уставные грамоты, судные грамоты и судебники, Стоглав и Соборное уложение 1649 года, петровские артикулы и указы, законодательные акты Екатерины Великой и Александра I, Великие реформы Александра II и Основные государственные законы 1906 года являли собой единую правовую ткань созидавшегося народного организма. Одни нормы устаревали, отмирали, другие приходили им на смену. Некоторые правовые

новации оказывались неудачными, не со-ответственными строю народной жизни и переставали применяться. Это была земная жизнь, и, как любая такая жизнь, она несла в себе существенное и случайное, вечное и сиюминутное. Но течение реки русского национального правопорядка, теряющейся своими истоками в далекой доистории, было остановлено 1917 годом. 22 ноября 1917 года Совет народных комиссаров, сообразуясь с духом позитивной теории права, отменил все российское законодательство. После окончательного установления власти большевиков в России, в 1922 году, вполне обнаружились последствия декрета 22 ноября 1917 года – на многие десятилетия, а во многом и до сего дня, русское государство было ввергнуто в пучину беззакония, что привело к десяткам миллионов убийств, неслыханным издевательствам над личностью, попранию всех гражданских, имущественных и политических прав российских граждан.

И такие страшные последствия отказа от национального правопорядка не случайны. Исторически религиозное и светское право происходят из одного источника и долгое время являлись лишь двумя аспектами единого правового поля, подобно уголовному и гражданскому праву современного законодательства. Едина была и цель права – предоставить человеку возможность вернуться к Богу, проявив послушание Его воле. Такое представление о праве характерно для Ветхого Завета, для индуизма, ислама.

Господь Иисус Христос, призвав верных Ему в Царство не от мира сего, разделил ([Лк 12:52](#)) тело мира, лежащее во зле, и Церковь, как Его тело. В христианстве внутренний закон Церкви стал свободен от духовного состояния мира и даже противопоставлен ему ([Мф 5:21–47](#)). Но это противопоставление есть не нарушение, но как раз исполнение закона – того закона полноты божественной Правды, которого отверглось человечество в грехопадении. Противопоставления ветхозаветной нормы норме Благой Вести Господь заканчивает призывом к полному тождеству с абсолютным божественным законом, то есть к обожению: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» ([Мф 5:48](#)).

Если иные религиозные законоустановления (шариат, законы Ману, законы Торы, конфуцианские нормы) даны для отпавшего от Бога человечества и потому социальны и могут быть частью гражданского законодательства, то христианское право принципиально надсоциально. Оно не может быть частью гражданского законодательства, хотя в обществах, желавших быть христианскими, оно является его основой, подобно личной совести в деятельности праведного судьи. Христианские государства легко использовали модифицированное право языческого времени (например, римское право в кодексе Юстиниана), поскольку и в нем пребывала божественная Правда, но все попытки создать христианское гражданское, уголовное или государственное право неизменно кончались неудачей. Ибо без воцерковления полноты жизни, то есть без полной победы над грехом, право Церкви не может стать правом мира. А победа эта возможна лишь в эсхатологическом плане.

Именно христианский мир только и мог породить идею неотъемлемых прав человеческой личности. Это – права человека как образа и подобия Божиего, как онтологически свободного существа. А потому и тоталитарные режимы, попирающие свободу человека, в христианских сообществах обязательно должны были стать режимами богоборческими.

«Рассмотри окружающее тебя и знай, что начальники и владыки имеют власть над телом только, а не над душой, и всегда содержи сие в мысли твоей. Почему, когда они приказывают, например, убить или другое что сделать неуместное, несправедливое и душевредное, не должно их слушать, хотя бы они и мучили тело. Бог создал душу свободною и самовластною, и она вольна поступать как хочет – хорошо или худо» (*прп. Антоний Египетский*. Наставления. 2, 21).

Христианская социально-государственная этика требовала оставить человеку автономную сферу, где его совесть останется «самовластным» хозяином и от склонения его воли в которой в конечном счете и зависит спасение и гибель, путь ко Христу или путь от Христа. Когда византийский император-монофелит

Констант потребовал у преподобного Максима отречения от православного исповедания христианской веры, тот ответил: «Что не повелит мне царь о каком бы то ни было предмете разрушающемся и погибающем вместе с этим веком, охотно сделаю». В вопросах же духовных Максим остался тверд и не подчинился царской воле, за что принял жестокую казнь и заслужил имя «Исповедника».

Поэтому права человека на свободу совести, на жизнь, на семью являются защитой от произвола внешней силы сокровенных оснований человеческой свободы воли. К ним могут быть добавлены необходимые внешние права, гарантирующие вышеперечисленные внутренние: право на свободу передвижения, право на свободу получения информации и право на создание, обладание и передачу имущества.

Бог свято хранит онтологическую свободу человека, никогда не насилуя его волю. Напротив, сатана стремится завладеть волей человека, поработить его. Если право соотносится с божественной Правдой, явленной Господом Иисусом Христом, то и оно стоит на страже человеческой свободы («где Дух Господень – там свобода») и, соответственно, охраняет неотъемлемые права личности. Те же традиции, которым незнаком принцип Христовой свободы личности, неизменно стремятся подчинить свободу человека воле коллектива, общины. Иногда право на свободу дается только отшельникам, умершим для мира, но не мирянам-домохозяевам, и внутренняя и внешняя жизнь которых полностью регламентирована (индуистская традиция).

По мере секуляризации европейской жизни высокие принципы неотчуждаемых прав личности превратились в права индивидуума вне его связи с Богом, а охрана свободы воли трансформировалась в защиту своеволия – там, где оно не вредит иным индивидуумам – и в требования от государства достойного существования индивидуума и семьи вне зависимости от вложенного труда (так называемые социальные права). В современном светском гуманистическом понимании прав человека человек как «образ Божий» практически

полностью замещен человеком как самодостаточной и самодовлеющей монадой. Но вне Бога существует, да и то в относительном плане, лишь эмпирически нам известный, падший и глубоко растлившийся человек, весьма далекий от чаемого христианами идеала совершенства, явленного во Христе («се – Человек»), а поэтому и права такого обезбоженного индивидуума легко могут нарушаться государством, отбрасываться, отчуждаться коллективом, превращаться лишь в ничего не значащий агитационный лозунг. Бесчеловечные и богоборческие тирании XX века в полной мере явили образ такого превращенного в бесправие, лишённого своих Божественных оснований права – в «мерзость запустения, стоящую на святом месте».

Протоиерей Владислав Цыпин. КОНЦЕПЦИЯ ПРАВА В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Право – необходимый и неизбежный фактор существования человека в обществе. Это самоочевидная констатация, которая всерьез не может быть оспорена. Существует, правда, в теории права и такая концепция, которая привязывает право неразрывными узами к бытию государства. Так, в России в эпоху безраздельной монополии марксизма в сфере гуманитарных наук советские теоретики права выводили право из классовой борьбы и интерпретировали его как возведенную в закон волю господствующего класса. Сам феномен права при этом рассматривался как явление вторичное по отношению к государству, а право определялось как совокупность установленных или санкционированных государством общеобязательных правил поведения, соблюдение которых обеспечивается мерами государственного воздействия. В такой системе взглядов за рамки права выводится обычное право обществ, находящихся на догосударственной, патриархальной стадии развития цивилизации, корпоративное право и право церковное. Но, несомненно, подобный подход к феномену права и политически предвзят, и теоретически узок.

В споре о соотношении права и государства более прав крупнейший немецкий теоретик права XX века Г. Кельзен, который, опираясь на неокантианскую философию, развивал «чистую» теорию права, отрицая его обусловленность какими бы то ни было внешними по отношению к праву факторами. Первичным феноменом он считал как раз право, а не государство, рассматривая последнее как персонификацию правопорядка. Во всяком случае, древняя аксиома, согласно которой право существует везде, где есть общество: «ubi societas, ibi jus est», – представляется несравненно более адекватно отвечающей действительному статусу права.

Впрочем, правовой нигилизм, стремление в области теории сузить понятие права, а в сфере социальной практики преодолеть право, вытеснить его, упразднить его как одно из

непременных условий существования человека в мире свойственно не только безрелигиозным социально-утопическим, анархическим, антиэтатистским идеологиям, но также и некоторым системам идей, имеющих религиозную основу и соприкосновенных с христианством или даже помещающих себя внутри христианской традиции. Отрицание позитивной ценности права свойственно было многим еретическим и сектантским движениям, в частности, в древности – гностикам, монтанистам, павликианам, в Средневековье – вальденсам, анабаптистам, а отчасти и всей вообще ранней реформации, в новое время – толстовству. В основе антиномистских, антиэтатических идей не только религиозного квазихристианского сектантства, но и секулярного анархизма нетрудно увидеть манихейскую и хилиастическую закваску.

Более того, влияние антиномистских идей можно обнаружить и в трудах некоторых православных авторов. Оно очевидным образом присутствует в построениях ранних славянофилов, у К. С. Аксакова и А. С. Хомякова, которые самую серьезную причину отпадения Западной Церкви от Православия увидели в ее рационализме и усвоенном ею римском юрицизме. На первый, приблизительный, взгляд такое объяснение генезиса католичества может показаться убедительным: высокоразвитая юридическая культура античного Рима, который в отличие от греческого мира не имел вкуса ни к физике, ни к метафизике, а также чрезвычайно тщательно разработанное каноническое право Римско-Католической Церкви с интенсивным вторжением правовых конструкций в область католического нравственного богословия представляются солидными аргументами, подтверждающими славянофильскую этиологию католицизма, но если посмотреть на событие 1054 года и его исторический фон более пристально, то окажется, что славянофильская концепция отпадения Рима построена на зыбком основании. Любая попытка вывести *Filioque* из явлений, внешних по отношению к имманентной богословской логике, оказывается натянутой и искусственной, что же касается гипертрофии примата епископа Рима, развившейся в папский абсолютизм, то римский юрицизм тут

совсем ни при чем. Римской империей, построенной на филигранно разработанном римском праве в эпоху, когда притязания пап на вселенскую юрисдикцию осложняли взаимоотношения между кафедрами ветхого и нового Рима, что в конце концов и вылилось в разрыв общения между ними, была империя со столицей не на Тибре, а на Босфоре, в Новом Риме – Константинополе, в то время как древний Рим оставался островком римской цивилизации, сущностно идентичным с новым Римом, даже несмотря на некоторую эллинизацию империи при Ираклии, окруженным стихией германского варварства. Эпоха, когда обозначилась и потом расширялась трещина между Восточной и Западной Церквями, приведшая в конце концов к схизме, была эпохой провала римского права как раз на Западе, где его потеснило право германских народов, в своих основных началах имевшее большее родство с обычным правом славян, чем с римским правом, хотя славянофилы видели как раз в славянской ментальности залог приверженности славянских народов аутентичному христианству – Православию. И если уж позволительны объяснения церковно-исторических событий народной психологией, то в самом акте разрыва 1054 года с западной стороны весьма определенно проявился германский, а не только латинский фактор – имена кардинала Гумберта и Гильдебранда (позже папы Григория) говорят сами за себя. Да и по существу дела притязания пап на вселенскую юрисдикцию не имели под собой никаких солидных канонических и юридических оснований, а были скорее их игнорированием и попранием и потому иллюстрируют вовсе не торжество юридикзма, а скорее нечто противоположное. Во всяком случае, со стороны Восточной Церкви полемика против этих притязаний велась на языке каноническом и, следовательно, юридическом.

Скептическое отношение к ценности права характеризует и взгляды известного русского богослова и канониста XX столетия протопресвитера Николая Афанасьева. С одной стороны, не желая игнорировать реальные условия человеческого существования, он признает, что «право является необходимой основой эмпирической жизни», что оно «есть высшее

достижение человечества на путях его исторической жизни», что Церковь «признает право как самый важный фактор общественно-государственной жизни, в которой Церковь пребывает» ⁶¹¹ . Но давая крайне негативную оценку последствий того, что он называет «проникновением права в церковную жизнь», протопресвитер Николай Афанасьев не удерживается и от таких характеристик: «С Константина Великого Церковь получила мир, которого она жаждала и который был ей необходим, но он повлек за собою помимо ее воли преклонение под чужое ярмо – ярмо римского кесаря и римского закона. Произошло то, чего боялся Апостол Павел, – смешение света и тьмы и участие верных с неверными» ⁶¹² . И в подкрепление этих своих мыслей отец Николай Афанасьев цитирует Апостола: «Какое соучастие между Христом и Велиаром? Что общего у света со тьмою? Какое соучастие верного с неверными?» (2Кор 6:14–15). В контексте этой цитаты мысль богослова о совершенной чуждости правовых начал Церкви приводит к тому, что образы «Велиара», «тьмы» и «чужого ярма» как раз и служат у него прояснению сущности такого феномена, как «право», в перспективе христианской истории. Если же элемент «эмпирической жизни», признаваемый за необходимый, по сущности своей признается принадлежащим к области «тьмы» и к царству «Велиара», то в чем принципиальное отличие этих идей от тех, которые мы обыкновенно связываем с манихейским дуализмом?

Между тем, совершенно бесспорно, что сама Церковь по-иному оценила значение права и выразила принципиально иное отношение к его совместимости с основными началами христианства, что признает и протоиерей Николай Афанасьев, но в чем он, однако, видит грандиозную катастрофу для Церкви. Церковь возблагодарила Бога за дарование ей благочестивого Царя. Вот характерные отрывки из богослужения, посвященного равноапостольному Константину: «Первый повинул еси багряницу, приснопамятный царю, волею Христу...» ⁶¹³ ; «Первый царь во христианех от Бога, Константине, скиптр восприял еси: тебе бо явися в земли крýемо спасительное знамение, имже и языки вся покорил еси под ноги римлян,

оружие необоримое имеяй животворящий крест»⁶¹⁴. Мысли, заключенные в цитируемых церковных песнопениях, предельно далеки от скорби по поводу «преклонения под чужое ярмо – ярмо римского кесаря и римского закона»⁶¹⁵. Протоиерей Николай Афанасьев такое отношение церковного сознания к обращению святого Константина комментирует следующим образом: «Факт обращения в христианство кесаря всецело заполнил христианское сознание. Оно не заметило, замороженное этим фактом, что римская империя осталась той же, какой она была, когда преследовала Церковь, не говоря уже о том, что империя Константина в моральном и духовном отношении была гораздо ниже империи Траяна или Марка Аврелия»⁶¹⁶. Сказано, как кажется, даже сильнее, чем в свое время сказал Донат: «Какое дело императору до Церкви?»

Христианская империя при Константине и его преемниках, конечно, не «осталась такой же, какой она была, когда преследовала Церковь», но и преемство христианского Рима по отношению к Риму языческому, в том числе и правовое преемство, является бесспорным фактом. Так, в *Corpus Juris Civilis* святого императора Юстиниана вошли императорские законы, начиная от Адриана (117), и все они составили часть действующего права уже христианской Римской империи. При этом особенно важно подчеркнуть, что это римское законодательство, в том числе и времен императоров-язычников, было адаптировано Церковью, отдельные положения его вошли в авторитетные сборники церковного права. Само определение права (вошедшее в «Дигесты» святого императора Юстиниана и заимствованное оттуда в византийские законодательные сборники – «Василики» («Базилики») и «Прохирон» (IX век), а также в канонический сборник – «Алфавитную Синтагму» Матфея Властаря): «Право есть творчество в области доброго и равного», – сформулировано было юристами языческого Рима, но было адаптировано и правом христианской империи, и правом Церкви.

При всей своей классической ясности лапидарное римское определение, конечно, слишком абстрактно. Наука нового

времени (XVII–XX века) дает более содержательные, хотя и, как правило, более узкие, односторонние определения права. Классик философии права нового времени Гуго Гроций, автор книги «О праве войны и мира» (1625) основой права считал идею справедливости. «Право, – писал он, – означает не что иное, как то, что справедливо, при этом преимущественно в отрицательном, а не в утвердительном смысле, так как право есть то, что не противоречит справедливости»⁶¹⁷. В основе правовой теории Т. Гоббса лежит противопоставление естественного и положительного права: «Право, – писал он, – есть свобода... которую оставляет нам гражданский закон. Гражданский же закон есть обязательство и отнимает у нас ту свободу, которую предоставляет нам естественное право»⁶¹⁸.

Естественное право без гражданского закона, по Гоббсу, создает ситуацию войны всех против всех. Гоббс обосновал договорную природу государства, которое, обладая высшей и абсолютной властью на определенной территории, выводит общество из состояния всеобщей войны. При этом свобода суверена, носителя абсолютной власти, носит надзаконный характер, ибо сам суверен должен быть изъят из подчинения закону.

В философии права XVIII столетия преобладало формальное направление с сильным антропологическим акцентом. Право определялось как средство разграничения воли отдельных лиц. В праве видели внешний порядок человеческих отношений. Функцией права признавалось отмежевание каждому индивиду неприкосновенной сферы, где бы свободно могла проявляться его воля. Крупный немецкий юрист XIX века Иеринг в противоположность формальному направлению юридической науки функцию права видел не в ограничении воли, а в охране интересов.

Н. М. Коркунов вводит в это определение существенную поправку, рассматривая право как средство не охраны, а разграничения интересов. В известном смысле продолжая традицию формальной школы, религиозный философ князь Е. Н. Трубецкой дает такое определение: «Право есть внешняя свобода, предоставленная и ограниченная нормой».

Антропологический принцип, лежащий в основе права, – это идея свободы воли, без которой не было бы разумных оснований для вменения человеку его деяний, на чем строится всякая правовая система. Само существование права является убедительной демонстрацией всеобщего стихийного признания свободы воли, даже если она отрицается теоретически: ведь применение юридических санкций абсурдно или, по меньшей мере, аморально, если исходить из теории тотального детерминизма.

Задачей права является регулирование взаимоотношений между наделенными свободой волей людьми путем установления равно обязательных для всех, на кого распространяются те или иные нормы права, правил поведения. Право предусматривает также в случае необходимости принятие мер для принуждения к тому, чтобы правилам подчинялись все, к кому они имеют отношение. «Предусматриваемые законодателем санкции для восстановления попорченного правопорядка, – говорится в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», – делают закон надежной скрепой общества до тех пор, пока, как это многократно случалось в истории, не опрокидывалась вся система действующего права. Впрочем, без права никакое человеческое общество существовать не может, а потому на месте разрушенного правопорядка всегда возникает новая законодательная система» (IV. 2).

Для философии права представляет известную трудность вопрос о разграничении морали и права, в том случае, конечно, если существование права не ставить в обязательную зависимость от существования и функционирования государства.

Мудрая притча Спасителя о рабочих в винограднике на живом примере помогает безошибочно различать мораль и право. Работнику, пришедшему около 11-го часа, хозяин дома заплатил столько же, сколько и тем, кто «перенес тягость дня и зной». Проработавшие целый день остались недовольны и стали роптать на хозяина, а он ответил одному из них: «Друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною?

Возьми свое и пойдя; я же хочу дать этому последнему *то же*, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив оттого, что я добр?» (Мф 20:1–15). Справедливость была соблюдена по отношению ко всем работникам, никто из них не получил меньше условленной платы – динария, но по отношению к пришедшим около 11-ти часов хозяин проявил любовь и щедрость, которая относится к области нравственности. Завистливый же работник пытался, не имея на то основания, из щедрости хозяина сделать правовую норму, надеясь на то, что и ему, как пришедшему в 11-м часу, будет заплачено по динарию за час работы, а не динарий за целый день, как было условлено, и упрекал хозяина за то, что тот не обнаружил равной щедрости ко всем работникам. Завистливый работник из евангельской притчи обнаружил очевидное неумение отличать право от морали.

Важное отличие права от морали заключается также в том, что в его компетенцию входят главным образом внешние действия, поступки людей, а не их внутренние мотивы; и, наконец, правовым нормам свойствен обязательный и даже принудительный характер, обеспечиваемый применением санкций к нарушителям этих норм.

Русский философ В. С. Соловьев писал: «Право есть низший предел, некоторый минимум нравственности, для всех обязательный». Задача права, считал он, «не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он до времени не превратился в ад».

В соответствии с «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви», «право призвано быть проявлением единого божественного закона мироздания в социальной и политической сфере. Вместе с тем всякая система права, создаваемая человеческим сообществом, являясь продуктом исторического развития, несет на себе печать ограниченности и несовершенства» (IV. 2). Таким образом, право, с одной стороны, – необходимый элемент человеческого существования, возникновение и развитие которого не лишено Божественной санкции; но, с другой стороны, само существование права, во-первых, является симптомом неблагополучия, ибо «праведнику

закон не лежит», и если бы все человеческое общество состояло из безгрешных праведников, не было бы никакой почвы для существования права, а во-вторых, само право, вырабатываемое в процессе истории, не без Божия благословения, но самостоятельным творчеством самих человеческих сообществ, не может быть лишено изъянов, как вообще всякий продукт человеческой деятельности.

Антропологическая причина этой двойственности права очевидна. Она коренится в падшести человека. Право, равно как и государство, как необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире, где человек нуждается в ограждении от опасных проявлений греховности – и своей собственной, и своих ближних, угрожающей самым основам его существования, благословляется Богом. В то же время необходимость права не вытекает непосредственно из воли Божией о первозданном Адаме, но из последствий грехопадения и господства греха в мире. Грехопадение прародителей, исказившее первозданную природу человека, его разум, его волю, не позволяет падшему человеку принять полноту всесовершенного Божественного закона, но закон, создаваемый несовершенным человечеством и несущий поэтому в себе печать несовершенства, все же подлежит, согласно Божественной воле, исполнению не за страх, а за совесть. Именно поэтому анархия – отсутствие в обществе государства и правопорядка и всякое стремление к разрушению правопорядка, к отмене права – противоречит учению Церкви о человеке, противоречит заповедям Божиим.

Апостол Павел недвусмысленно учил повиноваться и властям, и установленному ими правопорядку: «Итак отдавайте всякому должное: кому по́дать – по́дать; кому оброк – оброк; кому страх – страх; кому честь – честь» (Рим 13:7).

Апостолы учили христиан повиноваться властям и установленным законам независимо от их отношения к Церкви. В апостольский век Церковь Христова была гонима и местной иудейской властью, и государственной Римской. Это не мешало мученикам и другим христианам тех времен молиться за гонителей и признавать их власть.

Однако Господь поставил и предел таковому повиновению. Когда иудейский синедрион хотел воспретить Апостолам проповедь учения Христа Спасителя, святые Петр и Иоанн сказали: «Судите, справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога?» (Деян 4:19).

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» содержится положение о том, что закон при определенных условиях перестает быть законом и потому не должен и не может уже быть исполняем христианином: «Когда человеческий закон совершенно отвергает абсолютную божественную норму, заменяя ее противоположной, он перестает быть законом, становясь беззаконием, в какие бы правовые одежды он ни рядился. Например, в Десятиисловии ясно сказано: “Почитай отца твоего и мать твою” (Исх 20:12). Любая противоречащая этой заповеди светская норма делает преступником не нарушителя ее, а самого законодателя. Иными словами, человеческий закон не содержит полноту закона божественного, но, чтобы оставаться законом, он обязан соответствовать богоустановленным принципам, а не разрушать их» (IV. 3).

Законодательство христианских государств, в том числе и прежде всего Римской империи, усваивая право языческой эпохи, подвергает его ревизии, удаляя те его нормы, которые стоят в прямом противоречии с Божественным законом, но вовсе не ставит перед собой утопической задачи – создать правовую систему, основанную исключительно на Евангелии. Несостоятельность попыток построить на Евангельских заповедях гражданское или уголовное право совершенно очевидна, ибо для этого потребовалось бы воцерковление полноты жизни и такая полная победа над грехом в каждом человеке и в человеческом обществе в целом, которая мыслима лишь в эсхатологической перспективе, когда, конечно же, отпадет нужда в уголовном и всяком ином праве.

Евангельское учение не может стать основой права даже и в христианском государстве, но оно не может и не влиять благотворно на юридическую систему государства, которое преклоняет свою выю перед учением Христа. Тем более

очевидно влияние Евангельского учения на правосознание христианского общества. Так, всякая правовая система основана на взаимосвязи прав и обязанностей, но христианское и нехристианское правосознание по-разному расставляет акценты в этой дихотомии. Для христианина обязанность, долг стоят во главе угла, в правах он нуждается постольку, поскольку они служат обеспечением для исполнения им своего долга. «Права нужны христианину прежде всего для того, чтобы, обладая ими, он мог наилучшим образом осуществить свое высокое призвание к “подобию Божию”, исполнить свой долг перед Богом и Церковью, перед другими людьми, семьей, государством, народом и иными человеческими сообществами», – провозглашают «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Между тем, по мере секуляризации общества, его удаления от христианских начал главный акцент стал делаться на неотчуждаемых правах индивида вне его связи с Богом и без учета его поврежденной грехом природы, нуждающейся в исцелении.

Как известно, Церковь, подчиняясь в своих внешних отношениях правовой системе, установленной тем или иным государством, в своей внутренней жизни руководствуется иным, своим собственным, каноническим правом. При этом возникает вопрос о том, есть ли разумные основания распространять признаки права (его общественно-институциональный характер, опору на санкции, лежащий в основе его принцип справедливости, а не любви) на право церковное, применимы ли правовые категории к жизни Церкви, иными словами, возникает вопрос о правовом характере канонического права. Противники такого подхода, в рамках которого церковное право рассматривается как особый вид права, отрицающие юридический характер церковно-правовых норм, прибегают к следующим веским аргументам.

Хотя с человеческой стороны Церковь – тоже один из общественных союзов, однако это союз совершенно особого рода, природа и цель которого не замыкаются земным горизонтом. В сферу права не входят внутренние мотивы человеческих поступков, а разве не учил нас Господь судить

себя не по одним делам нашим, но и самые греховные побуждения, греховные мысли и чувства вменять себе наравне с делами? «Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф 5:28). И наконец, разве в Церкви, созданной Тем, Кто «трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит» (Ис 42:3), есть место санкциям, принуждению? Последовательный антиномизм, дань которому отдал и упомянутый ранее отец Николай Афанасьев, утверждает, что между понятием права и христианской Церковью лежит внутреннее противоречие, что право и Церковь – несовместимы, что «церковное право» – это нонсенс, *contradictio in adjecto*, ибо новозаветная благодать исключает не только ветхий, но и всякий вообще закон.

Между тем Сам Господь учил нас иному. Он говорил: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5:17). В самом деле, нравственный христианский закон, основанный на любви, является несравненно более важным началом в Церкви, чем право, опирающееся на справедливость. И все-таки правовое начало – это тоже неотъемлемый элемент церковного организма. Взаимные отношения между членами церковного тела регулируются не только внутренними мотивами людей и нравственными заповедями, но и общеобязательными нормами, нарушение которых влечет за собой применение санкций, – именно санкций, хотя и совершенно особого характера, не совпадающих с санкциями, предусматриваемыми государственным правом, ибо Церковь не уполномочена своим Основателем принуждать физически, принуждать насилием, на что правомерную монополию имеет только государство.

Существенной особенностью церковных санкций является то, что даже самые тяжкие из них применяются не только ради поддержания церковного порядка, но и, в не меньшей степени, ради духовной пользы самого нарушителя церковных законов. И светское право не пренебрегает целью исправления правонарушителя; оно, однако, не ставит эту цель во главу угла, исходя прежде всего из задачи охраны общественного благополучия. Предусматриваемая уголовными кодексами ряда

стран смертная казнь определенно свидетельствует о том, что нравственное исправление преступника не во всех случаях является высшей целью законодательства. Евангелие же учит нас тому, что всякая человеческая душа имеет бесконечную ценность: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф 16:26). Даже такая крайняя церковная кара, как анафема, применяется не только для защиты церковного мира, но равным образом и для того, чтобы побудить самого анафематствованного к раскаянию, чтобы помочь ему «в познание истины прийти».

Сопоставление уголовных санкций, налагаемых на совершивших преступления лиц, в том числе и уголовным правом христианского государства, например, Российской империи, с каноническими прещениями, предусмотренными для совершивших эти преступления, проливает ясный свет на принципиальное отличие канонического и государственного права. Если сравнить, с одной стороны, уголовные санкции за воровство и прелюбодеяние, а с другой – канонические прещения за них, то окажется, что перед лицом церковной этики прелюбодеяние, за которое полагается от 7 до 15 лет отлучения от Причастия, – худшее зло, чем воровство (2 года отлучения); уголовное же право смотрит на это иначе, сурово карая за кражи и практически игнорируя прелюбодеяние. Причина этого ясна: для Церкви грех – это зло, потому что он разрушает целостность человеческой личности, а у государства, даже христианского, на первом плане стоит забота о внешнем благополучии общества и отдельных граждан. Поэтому оно и предусматривает крайне строгие меры для защиты имущественных прав.

Существование в Церкви общеобязательных законов, защищенных санкциями, предусмотренными для нарушителей, не противоречит христианской свободе. Хотя то или иное церковное наказание, очевидно, не всегда вызывает внутреннее согласие того, кто подвергся ему, однако, в конечном счете, возможность применения церковных законов опирается на добровольное согласие членов Церкви подчиняться им. Нет и не может быть никакого принуждения к вступлению в Церковь,

но коль скоро человек стал членом Церкви, он тем самым взял на себя обязанность подчиняться и Божественным законам, и тем законам и правилам, которые принадлежат к области положительного церковного права, т. е. являются продуктом церковного законодательства, осуществляемого в силу власти, вверенной Церкви ее Основателем. Причем подчинение этим законам имеет характер необходимости – необходимости внешней, поскольку оно гарантировано деятельностью церковных инстанций, обладающих хотя и духовной, но вполне реальной силой, и необходимости внутренней, ибо без подчинения Божественным и церковным законам невозможно обрести спасение, ради которого человек и становится членом Церкви.

Вопрос о том, совместимы или не совместимы Церковь и право, допустим для сознания богослова-протестанта, который может позволить себе смотреть на церковное предание как на историю отступлений от истонного Евангельского учения. Для нас же, православных, предание обладает безусловным авторитетом, а оно включает в себя и Правила Апостолов, Вселенских и Поместных Соборов, и святых отцов. Сомневаться же в правовом, юридическом характере этих правил нет разумных оснований.

В заключение уместно еще раз поставить вопрос о том, в чем принципиальное отличие церковного права от права христианского государства. Эти две системы права различаются не только объектом регулирования: в одном случае – внутри-церковные, а в другом – гражданские правоотношения между теми же самыми христианами, но выступающими уже в другом качестве граждан или подданных христианского государя; они различаются и не тем, конечно, что светское право предназначено для грешников, а церковное – для святых. Церковное право, будучи правом, действует, как и светское право, применительно к грешным людям, несущим на себе печать поврежденности, – это только в Церкви Небесной нет места греху, а здесь, на земле, в лоне Церкви пребывают люди грешные, хотя и призванные к святости. Если бы в Церкви были только святые люди, не было бы почвы для существования

права, даже и канонического. Назначение церковных санкций, предусмотренных каноническим правом, как раз и состоит в том, чтобы служить одним из средств врачевания душ кающихся грешников.

Главное отличие церковного права и светского права заключается в том, что эти две системы права ставят перед собой разные цели, а потому и прибегают к разным методам. В связи с этим в христианском мире никогда не предпринимались серьезные опыты перенести в область светского права нормы права канонического. В этом отношении чрезвычайно характерен хорошо известный из истории поступок святого Крестителя Руси, который пытался отменить применение смертной казни. Носители церковного разума и хранители церковного предания объяснили ему принципиальную ошибочность этого его шага, продиктованного христианским движением его души, но обнаружившего также его богословскую неискушенность. Речь в данном случае идет не о смертной казни как таковой.

Она может применяться и не применяться в зависимости от обстоятельств. Но опыт прямого перенесения в область светского, государственного права норм церковного права, которое, безусловно, исключает не только смертную казнь, но и всякое вообще насилие из числа своих санкций, в любом случае несостоятелен.

Пожалуй, самое фундаментальное отличие христианской цивилизации от мусульманской – тема в наши дни особенно актуальная – заключается в том, что в исламе религиозное право усваивает себе тотальную функцию – регулировать все вообще правоотношения в мусульманской общине. Поэтому исламу с его уммой, которая сразу и религиозная, и политическая община, чужда христианская дихотомия Церкви и государства, светского и религиозного права, безусловно различающихся по своей природе даже в том случае, когда все граждане такого государства принадлежат к Церкви. Расхождение это вытекает из существенно отличающихся учений Евангелия и Корана о природе греха и о свободе человеческой воли.

Протоиерей Всеволод Чаплин. НРАВСТВЕННОСТЬ В ЦЕРКВИ И ВНЕ ЕЕ: ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД В УСЛОВИЯХ МЕНЯЮЩЕГОСЯ ОБЩЕСТВА

Существуют ли в человеческой душе онтологически присущие ей нравственные качества и устремления? Кем заложены они в человеческую природу? Должен ли христианин признавать за инаковерующим или неверующим право считаться нравственным человеком? Можно ли говорить о тождественности христианской и общечеловеческой этики? Возможно ли единение нравственных учений на основе стирания различий между ними?

Эти вопросы сегодня, как никогда, волнуют людей всего мира. И особенно волнуют они россиян, которые в течение долгих десятилетий были оторваны от источников духовных знаний, от церковной жизни. Такое внимание к нравственным вопросам не может не радовать. Однако приходится с сожалением констатировать, что в контексте этого внимания над сознанием современного постсоветского общества довлеют две опасные крайности: мнение о непримиримом противостоянии христианской и внехристианской морали и мнение об их полной тождественности.

Семидесятилетний разрыв традиции христианского просвещения в России, долгое отсутствие в нашей стране свободы распространения немарксистских взглядов привели к тому, что в не знавшем Бога секулярном обществе, где единственным общедоступным нравственным учением была печально знаменитая коммунистическая этика, образовался чудовищный вакуум знаний об иных этических системах, прежде всего об этике религиозной. Однако, как гласит старая русская поговорка, «свято место пусто не бывает»...

Ослабление идеологического диктата, начавшееся в 1960-е годы, лишь к концу 1980-х «дошло» до свободы широкой христианской проповеди. До этого естественная тяга человека к религиозной нравственности удовлетворялась главным образом наукообразными системами ценностей, в которые то здесь, то

там вплетались крупницы религиозно-культурного наследия, а также крипторелигиозными учениями, среди которых лидирующее положение занимали оккультные «науки» и просто грубые суеверия, вроде веры в «барабашку» и надежды на всемогущество «нетрадиционного» врача.

Такого рода нравственно-религиозный Вавилон, в котором причудливо переплелись элементы естественной науки, философии, политики, разных религиозных и псевдорелигиозных учений, оккультного мистицизма, невежества и шарлатанства, породил у большинства моих сограждан весьма причудливый набор представлений о нравственности, в том числе нравственности евангельской, христианской, богооткровенной. Не надо проводить специальных социологических исследований, чтобы узнать, например, что большинство россиян, в том числе именующих себя православными, отождествляет христианское нравственное учение с Декалогом и имеет очень смутное представление о Нагорной проповеди Спасителя. Помнить об этом весьма важно, и вот почему.

Сциентизм шестидесятых, представивший науку и технику гарантами светлого будущего человечества, весьма сильно утвердил в сознании образованной части общества веру в возможность разрешения духовных и нравственных проблем за счет научного прогресса. В следующем десятилетии, когда этому мировоззрению стало тесно в собственных рамках, оно, вобрав в себя многие идеи Вернадского, Рерихов и некоторых других мыслителей, стало суррогатом религиозности. Как известно, подобный суррогат не может обходиться без собственного взгляда на этику. И в качестве такого взгляда вскоре появляется эклектическая система нравственных ценностей, в целом соответствующих нормам естественной морали, но нередко снабженных элементами мистики и утопических социальных теорий. В сознании людей утвердилась идея «общечеловеческих ценностей» духовно-нравственного порядка, могущих быть основой процветания человеческого общества.

Как уже было сказано выше, встреча носителей этого мировоззрения с христианством произошла слишком поздно: та степень общественного влияния, которую приобрели сторонники «одухотворенного» сциентизма и сопутствующих ему явлений, была несравнима со слабым голосом Церкви, фактически до начала 1990-х годов насильственно отторгнутой от собственного народа. По выражению одного современного иерарха, христианство в России было помещено в темный, неосвещенный угол народной жизни. И пока православные христиане постепенно покидали этот угол, многие россияне, не будучи в состоянии услышать голос Церкви, «удовлетворяли» свой растущий интерес к православному учению, в том числе учению нравственному; пользуясь все тем же источником: идеологией эклектического слияния наук, религий и мистических учений.

Именно в этот момент стало особенно ясным желание некоторых современных научных и общественных авторитетов любой ценой включить христианскую нравственность в систему «общечеловеческих ценностей», разработанную по правилам, установленным ими самими или их духовными предшественниками. Именно ради этого люди, воспитанные в рамках верности данной системе, подчас сознательно или бессознательно низводят христианскую мораль до уровня морали естественной или ветхозаветной, воздавая должное десяти заповедям Моисеева Закона и как бы не замечая нравственного учения Господа Иисуса Христа, Священного Писания Нового Завета и Церкви Христовой.

Попытки растворения христианской нравственности в эклектической системе внехристианских религиозных и нравственных представлений, до определенного момента делавшиеся лишь в тиши ученых кабинетов, в атмосфере собраний мистических сект и иных узких групп единомышленников, сегодня становятся достоянием так называемых «новых религиозных движений». На Западе эти движения имеют широкое распространение, причем за последнее время, пользуясь средствами массовой культуры, они перешли из академической и иной замкнутой среды в круг

людей среднего класса. То же самое происходит и у нас – как через проникновение идей и структур, оформившихся за рубежом, так и через стихийное появление уже на русской почве подобных феноменов, вроде «Живой этики» или «Белого братства».

New Age и иные эклектические религиозно-научно-нравственные системы, особенно те из них, которые стремятся настойчиво проводить мысль о тождественности христианского нравственного учения своим взглядам на этику или представить христианскую мораль составной частью своего мировоззрения, представляют собой серьезный вызов самоидентичности Православия в современной России.

Другой немаловажной проблемой, корни которой также видятся в отсутствии в пределах нашего Отечества в течение семидесяти лет должного христианского просвещения и в последовавшей отсюда религиозной безграмотности наших сограждан, становится искаженное представление многих православных христиан о естественной нравственности, являющейся проявлением силы и премудрости Творца, создавшего человека по образу и подобию Своему.

Каждый христианин, бесспорно, должен помнить о величайшем преимуществе своего звания, о том, что нравственное совершенство, стяжаемое в Церкви – не только силой богооткровенного нравственного учения, но и силой особой благодатной помощи Божией, – несравнимо со всеми попытками человека достичь нравственного идеала своими силами, на основе лишь естественной («общечеловеческой») нравственности. Он также должен знать, что нравственное чувство человека, не просвещенного благодатью Христовой, обыкновенно бывает замутнено и искажено вследствие первородного греха и личных грехов. Однако это не должно приводить к отрицанию всякой ценности естественной морали, признанию ее непригодной даже для *стремления* к богопознанию и к достойной жизни. Наша вероисповедная твердость тем более не должна приводить к весьма распространенному сегодня мнению, что всякое проявление нравственных чувств, мыслей, побуждений и поступков,

существующее за границами Церкви, есть ложь, обман, иллюзия и в конечном итоге чуть ли не действие врага рода человеческого. Такой взгляд, унижающий силу Бога как Творца и образ Его, запечатленный в венце творения, нуждается в духовном врачевании через проповедь и просвещение.

Сотворенные Господом нашим и заложенные Им в природу человека нравственные качества необходимо признавать как действительно существующие, неотъемлемые от человеческого естества и от Творца своего. К ним также необходимо относиться с должным уважением, несмотря на всю ту чудовищную греховную пелену, которой покрыло их человечество. Отрицание существования естественной морали, попытки разделить ее с человеческой природой и с Богом, равно как и попытки принизить ее значение до ничтожной отметки всегда приводили к печальным плодам.

Однако апология естественной морали не должна давать даже малейшего повода считать, что мы, христиане, согласны поступиться самоидентичностью христианской этики ради слияния ее с «общечеловеческими ценностями». Христианское нравственное учение уникально. Уникальна и Церковь Божия – единственное место, где человеку подается помощь свыше, могущая возвести человека до высшей степени нравственного совершенства. Христианское свидетельство об этой истине – свидетельство, трезвенно видящее все достоинства естественной морали и одновременно все несовершенство ее в нашем оскверненном грехом мире, – должно звучать в полную силу в обществе, где, как правило, доминируют искаженные представления о естественной морали и о взаимоотношениях ее с моралью Нового Завета и Церкви.

Каков православный взгляд на проблему взаимоотношения естественной, нехристианской и богооткровенной новозаветной этики?

Естественный нравственный закон, онтологически заложенный в природу человека, есть проявление образа Божия, существующего в этой природе по воле Творца: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт 1:27). По слову святого Апостола Павла,

естественная нравственность присуща не только христианам, но и людям, находящимся вне Церкви (язычникам): «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствуют мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую в день, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить тайные дела человеков через Иисуса Христа» (Рим 2:14–16). «Каждый человек, – написано в комментарии на этот новозаветный текст, подготовленном общиной Покровского храма Русской Зарубежной Церкви под редакцией протоиерея Александра Милеанта, – кто бы он ни был, иудей или язычник, чувствует мир, радость и удовлетворение, когда делает добро, и, напротив, чувствует беспокойство, скорбь и тесноту, когда делает зло. Причем даже язычники, когда делают зло или предаются разврату, знают по внутреннему чувству, что за эти поступки последует Божие наказание. На предстоящем Страшном Суде Бог будет судить людей не только по их вере, но и по свидетельству их совести» (12, 32)

Святитель Василий Великий, говоря о нравственных поступках людей, не мотивированных прямо заповедью Божией, выводит в своих нравственных правилах следующую мысль: «Не должно препятствовать исполняющему волю Божию, по заповеди ли Божией или по разуму последует он заповеди; и исполняющий заповедь не должен слушать препятствующих, хотя они ближние, но обязан держаться принятого намерения» (2, 314). В другом нравственном правиле святой Василий говорит, что для подтверждения того, что мы делаем или говорим, должно пользоваться как свидетельствами Священного Писания, так и вещами, известными «из природы и обычая в общежитии», то есть из области естественной морали (2, 322–323).

«Как же различать нравственно доброе от нравственно дурного? – спрашивает известный православный нравоучитель митрополит Филарет (Вознесенский). – Различие это совершается по данному нам, людям, от Бога особому нравственному закону. И этот нравственный закон, этот голос

Божий в душе человека мы чувствуем в глубине нашего сознания, и называется он совестью. Эта совесть и есть основа общечеловеческой нравственности» (10, 3).

Говоря об онтологическом характере естественной морали и проявляя благосклонное отношение к людям, живущим и поступающим в соответствии с нею, Православная Церковь одновременно убеждена, что естественная нравственность недостаточна для достижения нравственного идеала, для должного преображения человеческой души и, следовательно, для спасения. Естественная мораль не может служить единственной основой для жизни христианина и, бесспорно, не может считаться преимущественным для христианина мерилom его поведения, подменяющим собой христианскую нравственность. В тех же нравственных правилах святого Василия Великого читаем: «Не должно последовать человеческим преданиям до отриновения Божиих заповедей... Не должно собственную свою волю предпочитать воле Господней; но при всяком деле надобно искать, какая воля Божия, и исполнять ее» (2, 308).

Непростым является вопрос о том, насколько можно утверждать о существовании в нашем оскверненном грехом мире естественной морали в чистом виде. Человек, в коем образ Божий искажен первородным грехом и собственными грехами, не может быть эталоном естественной нравственности. «Ощущение наготы и стыд, – пишет современный православный богослов Христос Яннарас, – наиболее ясное свидетельство того искажения, которое претерпела человеческая природа в результате грехопадения. Образ Божий, запечатленный в человеке, оказался униженным и извращенным (однако не был разрушен совсем)» (13, 129).

Именно в силу греховной искаженности человеческого естества мы не сразу и не без труда можем понять, где кроется в человеке проявление естественной нравственности, а где имеет место производная природной морали – производная подчас весьма искаженная, а иногда и смешанная с прямым аморализмом. Действительно, моральные представления и поведение людей, руководствующихся нехристианской

моралью, весьма нечасто могут удовлетворять как христианской этике, так и христианским представлениям об этике естественной. Говоря о богоданном нравственном чувстве в душе человека, святой Иоанн Кронштадтский пишет, что у инославных и нехристиан оно «зависит от воззрений или учения веры и изменяется по качеству верований; иногда оно бывает совершенно извращено... Так материалисты и натуралисты, полагающие все благо и всю жизнь в наслаждении чувственными удовольствиями, не считают чревоугодие, лакомство, блуд и прелюбодеяние за грех и говорят, что это требует природа и ей надо удовлетворять, и какая бы женщина или девица ни подпала под их влияние, с нею можно совершить требуемое природою, и тот идиот, кто этим не пользуется. Так людоеды не считают за грех заковать другого человека и съесть его. Так, были и есть люди, которые не считают за грех приносить в жертву мнимому божеству детей или взрослых. Так многие не считают за грех обобрать, обокрасть человека богатого или среднего состояния. Так многие эгоисты дотоле уважают человека иного, доколе он приносит им пользу, выгоду, доколе он им нужен, а коль скоро из него пользы извлечь нельзя, презирают и прогоняют его и куска хлеба ему не дадут» (3, 211).

Бесспорно, христианин нуждается в критерии отличия естественной этики от ее извращенных производных, в которых мы являемся свидетелями не столько проявлений образа Божия в человеке, сколько проявлений греховности. Этим критерием не могут служить взгляды и поведение той или иной группы людей или всего человечества – мы знаем, что естественная нравственность в той или иной мере все равно искажена грехом. Вообще такой критерий не может быть совершенным, и он в достаточной мере является достоянием лишь глубоко верующего христианского сердца, наделенного от Бога даром «различения духов».

Было бы, наверное, не совсем правильно оценивать соответствие поведения людей нормам естественной морали по сугубо христианским нравственным меркам. Естественная мораль, даже в идеальном своем выражении, и мораль

христианская – не одно и то же (об этом далее). Эталоном естественной этики, причем эталоном богоявленным, то есть являющимся частью сверхъестественного Откровения, но в то же время данным людям, еще не просвещенным Светом Христовым и в этом смысле бывшим под действием законов жизни естества, отторгнутого от богообщения, могут считаться некоторые положения этики ветхозаветной, в первую очередь Декалог.

Имея в виду вышесказанное, следует особо иметь в виду вопрос об отличиях христианской этики от естественной, нехристианской и от вершины этики вне Христа – этики ветхозаветной. Подчеркивать в положительном смысле эти отличия сегодня как никогда важно, ибо в восприятии многих людей христианская этика отождествляется, например, с Декалогом, а то и со светскими его интерпретациями.

В то же время Декалог – лишь подготовительная ступень к христианской этике, лишь «детоводитель» к ней. В Нагорной проповеди Спаситель ясно и определенно говорит, что исполнения ветхозаветного закона недостаточно для достижения нравственного идеала, то есть для спасения. Нравственное учение Нового Завета радикально отличается от всех предшествующих (и всех последующих!) нравственных учений. Отличие это начинается с того, что Господь дает людям совершенно новые нравственные правила, необычные по строгости даже для самого последовательного иудея-законника. Он обещает нескончаемые муки за малейшее злословие (Мф 5:22). Он строго запрещает даже мысленное прелюбодеяние (Мф 5:28). Он заповедует человеку отвергнуть защиту всех своих земных интересов и не только не отвечать злом на зло, но и благотворить делающему зло (Мф 5:39–45). Он не считает допустимым даже то, что во все века считалось нормальным и для естественной, и для ветхозаветной этики: принимать от людей моральное удовлетворение за религиозность и праведные дела (Мф 6:1–6). Упоминая об этих и других изречениях Спасителя, святой Василий Великий выводит три нравственных правила: «Как Закон запрещает худые поступки, так Евангелие запрещает самые сокровенные страстные

движения в душе... Как Закон в каждом добром деле требует совершенства отчасти, так Евангелие требует всецелого совершенства... Невозможно удостоиться Небесного Царства тем, которые не показали в себе, что евангельская правда больше правды подзаконной» (2, 334). Что это? Еще один нравственный кодекс, отличающийся от других лишь необыкновенной строгостью?

Нет. Нравственное учение Христово – это не просто закон. Господь не желает добиться формального исполнения человеком всех «пунктов» морального кодекса. Он жаждет полного духовного перерождения человека, после которого самая мысль о грехе, самое желание греха были бы чужды и противоестественны освященному сердцу. И такое новое состояние человеческой души, по слову Христову, не может быть достигнуто привычными средствами нравственного улучшения души – будь то самосовершенствование, внешнее принуждение, руководство учителя, мистическая практика и так далее. Все эти средства могут быть полезны, но лишь тогда, когда они объединены вокруг главного средства нравственного обновления личности.

Это средство Господь неразрывно связал со Своими нравственными установлениями. Это средство – единственное, что может помочь человеку достичь высокого евангельского нравственного идеала. Это средство – основа христианской этики, основа ее жизненности, которой не смогли достичь все мертвые законы. Это средство делает христианскую нравственность уникальной и неповторимой, а следующих ей людей – достойными спасения и святости.

Это средство – благодать Божия.

Христианская нравственность невозможна без благодати. Именно поэтому Господь сказал Своим ученикам, ужаснувшимся высоте евангельской нравственности при беседе Христа с богатым юношей и спросившим Его, кто же может спастись: «Человекам это невозможно, Богу же все возможно» (Мф 19:26). Благодать Божия, действие Божие как основа и средство нравственного обновления человека возможны, по вере христиан, только со Христом, только в Церкви Его, «ибо

закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 1:17). Вне Церкви душа человека продолжает томиться в границах естественной нравственности, не будучи в силах достичь полного нравственного преображения. «Горе душе, – пишет святой Макарий Египетский, – если останавливается она на своей природе и уповает только на свои дела, не имея общения с Божественным Духом» (11, 150). И в то же время в Церкви Божией преображающая человека благодать Христова действует живо и явственно, нисходя на сердце христианина через Богом установленные Таинства, через богослужение, через особые благодатные дары, коими так богата церковная жизнь. Таинства и богослужения Церкви, вся ее литургическая жизнь – это тоже средство нравственного совершенствования личности, средство, которого нельзя встретить на путях нехристианской морали и которое является окном, открытым в безбрежное море Божией благодати. Не случайно святой Василий Великий включил в свои «Нравственные правила» особые положения о преображающей силе Крещения и Евхаристии (2, 316–319).

В то же время было бы неправильно думать, что благодать как средство нравственного совершенствования человека оставляет его пассивным участником такого совершенствования, ограничивает свободу его выбора и не требует от него усилий. Нравственное обновление наших душ создается в синергии Бога и человека. Причем человек может даже не являть миру плода своих нравственных действий – Сердцеведец Господь судит его по его внутреннему намерению, по его волеизъявлению, по степени его отказа от греховных дел, слов и поступков. Состояние человеческой души и есть плод его нравственного совершенствования. Это состояние может не совпадать со внешними проявлениями нравственности: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что очищаете внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды. Фарисей слепой! очисти прежде внутренность чаши и блюда, чтобы чиста была и внешность их» (Мф 23:25–26). Только тогда, когда душа человека свободна от греховных побуждений, только тогда, когда в нас есть твердая

воля ко спасению, когда мы, движимые этой волей, готовы сквозь любые тернии, борясь с грехом в себе и преодолевая его, стремиться к Царству Божию, – только тогда наше спасение содеывается в согласии действия Божией благодати и нашей веры, оживотворенной добрыми делами. Нравственное обновление человека во Христе невозможно без участия самого человека. Невозможно оно и без участия Божия. «Правда Божия, – пишет святой Иоанн Кронштадтский, – требует, чтобы человек, волею падший, сознательно сам и подвизался против греха, боролся с ним и, побеждая его, призывал усердно на помощь благодать Божию, без которой никогда не может быть победителем греха, чтобы заслужить вечную награду от Бога и иметь утешение в том убеждении, что в этой нравственной победе есть и его доля заслуги» (3, 205).

Каким представляется отношение православного христианина, живущего в контексте нынешнего быстро меняющегося мира, к проблеме соотношения естественной, нехристианской и новозаветной этики? Что было бы целесообразно иметь в виду, отвечая в процессе православной миссии на возникающие по поводу этой проблемы вопросы?

Во-первых, думается, следует избегать смешения представлений о естественной этике и об этике христианской. Такое смешение, столь популярное сегодня в контексте поиска унифицированной «общечеловеческой» этики, таит в себе немалую опасность для самоидентичности христианской этики, для сохранения тех существеннейших ее отличий, без которых моральная проповедь Церкви теряет смысл и превращается в простую поддержку секуляризованной морали. При этом надобно помнить об искушении «инклюзивизма», то есть попытки объявить лучшие проявления естественной морали и вообще нравственности вне Церкви чем-то бессознательно включенным в поле христианской нравственности, а тех, кому свойственны эти проявления, – «христианами вне Христа». Конечно, такой подход иногда может добавить христианину миссионерских аргументов, однако, как мы это уже видели в случае с западным богословием, эти аргументы на деле таят в себе вред, быть может, больший, чем приносимая польза. В

самом деле, если христианская этика идентична высшим проявлениям естественной и вообще внехристианской этики, если можно быть «христианином» без Христа и без Церкви, то следующим логичным выводом может стать отрицание уникальности христианской этики, ее исключительной действительности для достижения нравственного идеала, а в конечном итоге – и совершенного Господом дела нашего спасения. Немаловажно отметить также и то, что христианин, тем более миссионер, вряд ли имеет моральное право причислять к христианскому обществу помимо их воли людей, находившихся вне христианства и в особенности умерших вне Церкви.

Во-вторых, весьма важным сегодня представляется самое решительное противостояние Церкви попыткам поставить знак равенства между христианской этикой и эклектическими этиками, построенными на основе искаженных производных естественной этики, таких, как этика сциентизма и «новых религиозных движений». Ни одна из подобных концепций не может быть отождествлена с нравственным учением Христа Спасителя, ибо они основаны на принципиально противоречащих Евангелию и учению Церкви принципах и несовместимы с теми вышеперечисленными отличительными чертами, которые делают христианскую этику таковой. Как можно чаще, на уровне самых простых слов и образов, православный миссионер должен объяснять людям, почему те, кто утверждает, что между нравственными учениями Христа и, скажем, Рериха или Хаббарда нет разницы, сознательно или несознательно говорят неправду.

В-третьих, с учетом всего вышесказанного, необходимо помнить, что естественная нравственность, равно как и ее основы, заложенные в некоторые нехристианские нравственные концепции, достойна всяческого уважения как проявление образа Божия, сущего в человеке. «Кто видит в другом, – пишет святой Василий Великий, – плод Святого Духа, во всем отличающийся равным богочестием, и не Святому Духу его приписывает, но присволяет противнику, тот произносит хулу на Самого Святого Духа» (2, 329). Было бы действительно

богохульством отрицать наличие в нехристианине онтологической естественной нравственности и приписывать все его добрые поступки действию врага рода человеческого. Естественная нравственность – это великий Божий дар, к проявлениям которого надобно относиться с благодарением Богу, создавшему мир Премудростью Своей. При этом, естественно, не надо забывать об относительности естественной морали и всегда помнить о «различии духов», чтобы не принять греховное дело, слово или мысль за проявление естественной нравственности. Такое различие доброго от злого и есть главная проблема в отношении христианина к нехристианским нравам. Как решить эту проблему во всех ее частностях, мы можем узнать, только попросив Господа указать нам путь. И Господь, ведущий Церковь Свою, не оставит нас без ответа.

Естественная мораль не может быть основой для стремления христианина к высшему нравственному идеалу. Мы, чада Церкви Божией, знаем, что имеем более высокий идеал, равно как и единственно действенное средство его достижения. Но естественная мораль – возможно, в виде, наиболее приближенном к ветхозаветной этике, – может послужить общей почвой для совместных действий людей разных убеждений во имя общего блага, во имя мира и согласия друг с другом. В таком отношении к естественной морали нет ничего недопустимого для христианина, до тех пор, пока это отношение не начинает граничить с вероучительным компромиссом, со смешением нравственных идеалов и с утратой ради земных целей Истины Христовой, которая превыше всех земных ценностей, дел и интересов.

Ибо в ней, в Истине Божией, – наше упование и основа нашего спасения. В ней, а не в идее «Царства Божия на Земле» – подлинное благо человечества и подлинное его будущее. В ней – то есть не в книгах и не в сводах законов, а в Самом Воплощенном Слове – надежда на нравственное преображение наших сердец, которое Господь производит в нас Своею благодатью. И мы веруем в это, зная, что Он есть «путь и истина и жизнь» (Ин 14:6).

Библиография

1. Святая Библия.
2. *Свт. Василий Великий*. Нравственные правила. Собр. соч. Т. 3.
3. *Св. Иоанн Кронштадтский*. Христианская философия. М., 1992.
4. *Олесницкий М., проф.* Из системы христианского нравоучения. Киев, 1896.
5. *Солярский П., прот.* Записки по нравственному богословию. 1860.
6. *Стеллецкий Н., проф.* Опыт православного нравственного богословия. Харьков, 1914.
7. *Свт. Тихон Задонский*. Сокровище духовное, от мира собираемое. СПб. 1784.
8. *Фаворов Н., прот.* Чтения о христианской нравственности. Киев, 1879.
9. *Свт. Феофан Затворник*. Начертание христианского нравоучения. М., 1891.
10. *Филарет (Вознесенский), игум.* Конспект по нравственному богословию. М., 1990.
11. *Флоровский Г. В.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992.
12. Храни сердце твое. М., 1990.
13. *Яннарас Х.* Вера Церкви. М., 1992.
14. *Янышев И., проф., прот.* Православно-христианское учение о нравственности. 1887.

**Священник Владимир Зелинский. ВЫЗОВ И ЗОВ
Православие и глобализация. Взгляд с Запада**

«Много званных...»

Позвольте начать с несколько странного утверждения: никогда в мире не было столько верующих, как сегодня, и столько неверия, которое мы видим вокруг себя. Согласно официальной статистике, которую я заимствую из одного из выступлений Конрада Райзера, генерального секретаря Всемирного Совета Церквей, нас, так называемых верующих или, по крайней мере, формально принадлежащих к одной из великих религиозных семей человечества на земле, накопилось к настоящему моменту ни много ни мало как 5 миллиардов. Неверующих – уж не знаю, каким способом удалось подсчитать, – живет на земле еще около миллиарда человек, хотя, как известно, совсем неверующего встретить в наши дни довольно сложно, ибо каждый готов сказать, что он верит во что-то, но верит «по-своему». «По-своему», значит, не по-общему, не по-нужному, не по-церковному, о какой бы Церкви ни шла речь. За исключением, быть может, ислама, которому в силу ряда его особенностей, на коих сейчас не время останавливаться, пока еще удастся держать своих верных в достаточно компактной вероучительной массе (хотя критический дух проснется когда-нибудь и в нем), огромное число живущих на Земле людей принадлежит к общине «верующих по-своему», даже находясь внутри больших традиционных религиозных групп. Бесспорно, мы присутствуем при кризисе религии, происходящем на фоне расцвета религиозности, спонтанной, иногда дикой – о чем говорит эпидемия сект, астрологии, магии и всякого рода колдовства, – но чаще всего подспудной, скрытой, «своей веры». Эта вера, как правило, не вмешивается в жизнь и хранится в секрете в каком-нибудь интимном мистическом уголке, куда не допускаются даже самые близкие. Особенность «своей веры» в том, что она бежит всякой общинности, обрядовости, догматичности, хотя нередко и принимает их как нечто навязанное и неизбежное, сторонится всякой рациональности, я бы сказал, любой формы воплощенности или облеченности в какой-то видимый образ.

В каждой из Церквей сложился свой тип отношений с этим секуляризованным, но по-своему, как бы втайне верующим миром. Так, Протестантизм в его сегодняшнем западном обличье ищет в нем, поверх исповеданий, прежде всего морального партнера; Католичество стремится по возможности если не обратить, то хотя бы включить его в свою церковную структуру; ну а Православие, в его повседневной молитвенной жизни, как правило, не возвещает о себе во весь голос городу и миру, не проповедует на улицах, но лишь незаметно притягивает к себе мир обаянием своей торжественной таинственности и тем, что можно назвать *сакральностью очага*. В православном обряде, в иконе, пении, богослужебном строе, самом жизненном укладе что-то «сквозит и тайно светит», говоря словами Тютчева, и это сквозящее, излучающее свет и проникающее в нас тепло остается чаще всего едва ли не единственным знаком пребывания Православной Церкви в мире, однако именно на него, как на огонек, тянутся современники. Разумеется, тех, кто входит в нее и отдает ей себя, она встречает не только «тепловым излучением» или притяжением неизреченной тайны, но и звучанием Слова Божия, веянием Духа Святого, голосами бесчисленных святых, слагателей гимнов, молитв и канонов; однако для большинства «верующих по-своему» эта сокровенная жизнь остается закрытой на семь замков. Порой даже кажется, что эта ее запечатанность чем-то устраивает и нас, священников и богословов, и тех мирян, которые входят в Церковь, «увидевши свет вечерний», привлеченные им, но едва ли просвещенные, мало что узнавшие, внешне доверившиеся Церкви, но, по сути, так и не пустившие ее в свое сердце. «Вы себе пойте, а я буду думать и молиться о своем», – если не словами, то какими-то толчками души рассуждает каждый из «держателей» своей веры, полагая, что Бог столь далек, что прячется за спиной у вселенной, но и столь мал, что подобен зернышку, упавшему в душу и затерявшемуся в ней. Они остаются «овцами не сего двора» и тогда, когда переступают пороги храмов, крестят детей, отпевают родителей, и тогда, когда приходят на исповедь, подходят к чаше, соединяются с Господом, но потом

уходят в свою трудную, часто запутанную жизнь, растворяются в мире, в котором часто бывает трудно обнаружить какое-то присутствие подлинно церковного, евангельского света. Оттого в мире так много людей, называющих себя православными, т. е. «званными», получившими в силу крещения право войти в пир Царства, и так мало избранных, т. е. решившихся во что бы то ни стало стать гражданами этого «неба на земле» и отстаивать не только звание, но и внутреннее, благодатное свое гражданство в нем.

Кто из пастырей не задумывался над этим контрастом между множеством православных по званию и статистике и сравнительно скромным их числом по призванию и выбору сердца? Кто из нас не желал, хотя бы мысленно, если не на деле, как-то сократить этот разрыв? А между тем Православная Церковь, коль скоро она убеждена, что несет в себе полноту истины, благодаря самому этому притязанию имеет обязательства не только перед своими девяноста девятью овцами, пребывающими в овчарне, но – в силу самой этой полноты – и перед одной заблудившейся, будь она всей прочей частью человечества, ибо ее обязательства перед «внешними» вытекают из богатства ее даров.

Так спросим же себя: что за свет может принести Православие как своим, так и тем, «кто не сего двора», именно в этот момент истории мира, который нам выпало «посетить» во время земной нашей жизни? Как соединить его с тем «светом, который в тебе» (см. [Лк 11:35](#)), просвещающим «всякого человека, приходящего в мир» ([Ин 1:9](#))? Как связать древнее свидетельство Церкви, полученное из уст Господа, из рук Апостолов, деяний Соборов и святых отцов, с тем свидетельством о Сыне Божиим, которое «верующий... имеет ... в себе самом» ([1Ин 5:10](#)), а неверующий, но ищущий по-своему, порой осязает вслепую как тайну, как лицо, как отсвет чего-то, что он носит в неисследимой глубине самого себя? Ибо всякий живущий на земле, согласно нашей вере, сотворен по образу Божию, и отпечаток этого образа, память о нем, поиск его, не может стереть никакая сила на свете. Но как при этом Православию со всем его тончайше разработанным и

драматическим знанием об устройении человека проложить путь к рядовому пассажиру сегодняшней нашей планеты, встречному и дальнему, которого, несмотря на все неизменные его характеристики, все же никак нельзя свести к некой неподвижной конструкции, действующей по одной схеме во все времена?

«Мало избранных», но потому ли их мало, что, может быть, мы не сумели их по-настоящему позвать и принять?

Уплотненное единство мира

Однако что это за планета, ставшая чуть ли не на глазах столь тесной для человечества? Описание ее не сходит с газетных страниц, облик ее впечатан в нас так глубоко, что, кажется, уже неотделим от нас. Нарастающее обезбоживание мира, отравление окружающей среды в погоне любой ценой обеспечить однажды достигнутый уровень жизни, дискотека, реклама, спорт, цивилизация соблазна и удовольствия как формы идолослужения, храмы которого покрыли собой землю, и рядом со всем этим – нищета, голод, насилие во всех его видах, вплоть до террора и самоубийства во славу Аллаха... В этом нагромождении и смешении всяческих контрастов, существующих рядом друг с другом, услаждения и ожирения сердец «как бы на день заклания», по слову Апостола Иакова (5:5), и самого заклания, которое сегодня может подстерегать каждого, слышится предупреждение (вспомним притчу о башне Силоамской – Лк 13:4) и вместе с тем ощущается какое-то уплотненное, сгустившееся единство мира, называемое теперь не совсем точным, но расхожим словом «глобализация». Глобализация имеет множество выражений: экономическое, технологическое, научное и т. п., но нас интересует сейчас прежде всего духовный характер ее. Он складывается из густоты звуковых, зрительных и смысловых сигналов, помимо нашей воли внедряющихся в нашу жизнь, из напора обступающих нас образов «мира сего», вездесущих, всепроникающих, рассылаемых по всей планете, его энергий, атакующих нас, как и нашей незащищенности перед их натиском.

Чем, как не всевластием информации, которая дырявила любые границы на замке, был разрушен на наших глазах коммунизм? Казалось бы, несокрушимый, построенный на века, нацелившийся на захват всего мироздания, он плавно и почти бесшумно развалился, когда попытался себя перестроить. Но и задолго до этого он уже был безнадежно подточен слухами о том, что где-то «за морем, за синим» есть, говорят, привольный,

распираемый благополучием мир, в котором люди живут «почеловечески». И дело не в том, что, как потом оказалось, слухи были сильно преувеличены, но в том, что коммунизм, по сути, первый настоящий глобалистский проект, был разрушен другим подобным проектом, более мощным, но и более хитрым и вкрадчивым. Его не нужно вбивать вам в голову тупым зубилом идеологии, он предлагает себя сам на свободном рынке идей и ценностей, он усваивается через пищу для ума, питье для души, через воздух идей, носящихся в воздухе, впитывается кожей и дыханием, поглощается той «похотью очей», о коей помянул святой Иоанн Богослов. Проект коммунистический (как и отчасти параллельный ему нацистский) предусматривал растворение всякого человеческого индивидуума в идеологически-административном теле, когда всякий комочек человеческой плоти рождался уже в качестве клетки государственного организма, причем согласие этой клетки на то, чтобы быть частицей сего целого, никто, разумеется, не спрашивал. Согласие было как бы уже вписано в его «генетический код», оно было идентично его праву дышать, ходить по земле, ездить в троллейбусе. Любой вид оппозиции или даже только подозрение в ней влекли за собой хирургическое удаление заболевшей ею клетки, а то и прижигание всего ее окружения. Оба эти проекта могли бы оказаться гораздо долговечнее, если бы не совершили одной радикальной ошибки, отняв у человека то, что Достоевский называл его желанием «по собственной глупой воле пожить». Однако никакие закрытые для других ордена одной высшей человеко-расы, как и отгороженные идеологические заповедники, не могли устоять перед коллективной волей человеческого эгоизма и «воли к власти», которые, наконец, догадались, что нигде им лучше не устроиться, как под широким либеральным крылом.

Обреченность свободе

Понятно, что сегодня многим хочется защититься от этой хищной птицы, закрывшей небосвод, и потому так страстно верится в то, что Православие можно еще раз навсегда соединить с такой-то заданной территорией, а еще лучше добавить к нему большое благолепное имперское тело, в котором границы истины раз и навсегда совпадут с границами священного царства, нравственность станет действовать в союзе с полицией, и премудрость облечется государственной мощью. Конечно, мечты заразительны, и утопии, овладевая массами, бывает, становятся материальной силой, только едва ли при всех благих усилиях этому вымученному подражанию старой симфонии между империей и духом суждена будет долгая жизнь. Теократии покрепче наших сметаются сегодня ветрами истории, которая ускоряет свой бег, ну а мы, люди, бесповоротно обречены на свободу, как верно заметил Жан-Поль Сартр, впрочем, едва ли постигая весь духовный масштаб этих слов. «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти...», – говорит Апостол Павел ([Гал 5:13](#)), и, обреченные или призванные, мы не в силах ни уклониться от собственной свободы, ни отобрать ее навсегда у других. Христианское призвание к свободе ограждено только одним предостережением («угождение плоти»), однако оно не сводится лишь к одной высокой и бестелесной свободе души, но к целостной свободе всего человеческого существа, тварного, грешного, искупленного Богом и призванного Им ко спасению, которое он сам для себя должен выбрать.

Глобализация – не только планетарная информационная свалка, чье гниение отравляет наши святыни; она и обреченность, но и призвание человека в современном мире, новый вызов ему, но также и новая модель его самореализации. Она двойственна, как и все, что исходит из «сердца человека» и человеческих уст. С одной стороны, глобализация принимает на себя роль некоего «всевидающего ока» и даже в какой-то мере

планетарной совести и «всемирной отзывчивости», ибо явному злу, голоду, насилию, «нашествию иноплеменников» уже не спрятаться ни в какой уголок, забытый Богом и людьми, как бывало раньше, ведь ныне все выставлено напоказ; с другой, она творит мир «глотателей пустот», по слову Марины Цветаевой, и производителей их, невиданную индустрию пустоты, скуки и пошлости, исходящих из человеческого «я» и устанавливающих свою диктатуру. Это и есть та диктатура, от которой отчаявшиеся фундаменталисты, выступающие от имени религий или обходясь без них, хотят оградить себя этническими чистками, камикадзами, чучелами антихристов или раззолоченными образами минувших эпох.

Глобализацию легче всего проклинать, но ее никак нельзя отменить. Любые проклятия ей тотчас растворяются в ее информационных потоках, только добавляя к ним немного уксуса или терпкости. Она – если не вполне законное, то выношенное дитя человеческой свободы и силой вещей становится теперь «страной миссии», в которой мы оказываемся по собственной или объективной исторической воле, не бывающей, как мы знаем, без воли Господней. Во всех высоких и низких своих обличьях человеческая свобода, уже не говоря о ее богословском смысле, есть та данность, которую мы не можем списать за ненадобностью, загнать в угол своими облавами или законами о несвободе совести, ни тем более угрозами припечатать ее строгим словом или обидеться на нее всерьез. Сего джинна никакими хитростями не заставим мы вернуться домой в бутылку, не прикажем ему, как приказывалось в одном памятном фильме пятнадцатилетней давности: «Не смей всходить на государственную пристань».

Зазеркалье

Все когда-то хорошо охраняемые пристани, заповедные уголки, «небурные пристанища», отгороженные резервации размываются и, по всей вероятности, будут размываться и впредь броуновым движением информационных потоков, стихийных, но чаще управляемых чьими-то интересами, отражающих все многообразие человеческого опыта, исторического, но также и религиозного, и смешение их образует ту картину современного мира, из которого складывается его преходящий и вместе с тем устойчивый облик.

Этот облик – если попытаться описать его в философских категориях – обнаруживает себя в том, что человек как вид и хозяин земли вновь творит окружающий его мир как свою «волю и представление», он воспроизводит себя в тысячах отражений, он познает себя в своих продуктах, отпечатках, оттисках, следах. Средства коммуникации – от газеты до Интернета – не что иное, как невиданное размножение некоего коллективного образа с определенным запасом слов, набором реакций и эмоционально-мировоззренческим минимумом. Это некое уплотненное эго мироздания, страна зазеркалья, в которой бесконечно преломляется одно и то же отражение, и оно, в свою очередь, становится «порождающей моделью» для того, кто вступает в него и растворяется в нем. Размножая себя в своих списках, человек закрывает собой горизонт, зеркало создает оригинал, отражение наполняет собой существо из плоти и крови, и оно живет тем, что получает извне, мыслит и действует по его схеме. Так возникает отождествление человека с создаваемой им картиной мира, которая делается его клеткой или скорлупой, и уход в нее, отождествление с ней, по пронизательному определению отца Павла Флоренского, составляет суть греха.

«Грех – в нежелании выйти из состояния само-тождества, из тождества «Я=Я», или, точнее, «Я»! Утверждение себя, как себя, без своего отношения к другому – т. е. к Богу и ко всей твари, – самоупор в не выхождении из себя и есть коренной

грех или корень всех грехов. Все частные грехи – лишь видоизменения, лишь *проявления* самоупорства самости. Иными словами, грех есть та сила охранения себя как себя, которая делает личность “самоистуканом”, идолом себя, “объясняет” Я чрез Я же, а не чрез Бога, обосновывает Я на Я же, а не на Боге. Грех есть то коренное стремление Я, которое утверждается в своей особенности, в своем отъединении и делает из себя единственную точку реальности»⁶¹⁹.

Это описание удивительным образом соответствует как уединенному, отгороженному от других «я», так и «я» собирательному, символическому, т. е. «я» идеологической массы или «я» «одномерного человека» общества потребления (выражение Г. Маркузе), «я», сплетенному из множества отражений, т. е. «я» виртуальному и уже более не существующему во плоти, но лишь в качестве суммы сигналов, знаков, определенным образом организованной информации.

Все знают, что человек в массе не совсем тот, каким он бывает наедине с собой; точно так же человек, сформированный точечными сигналами, извергаемыми средствами коммуникации, теряя себя, делается отчасти их орудием, отражением, средством. И как средство он обладает самодостаточностью. Может быть, излишне прямолинейно связывать это свойство с понятием греха, поскольку всякий грех проявляет себя вовне («делом, словом и помышлением»), однако эта глобализация самозамкнутого в своих отражениях и безликого «я» становится предпосылкой для потери души, т. е., согласно Флоренскому, основным признаком греховности.

Однако проблема здесь не в диагнозе, достаточно очевидном, но в лечении, в экзорцизме. Мы пытаемся избавиться от продуктов глобализации анафемами и прещениями, как от ереси, мы хотим «отчитать» век, в котором живем, как отчитывают бесноватых, забывая о том, что и век Христа, век Апостолов и отцов, был также по-своему «одержимым», однако он остался в нашей памяти именно апостольским веком, «ибо изыде по всей земли вещание их». Глобализация есть глава в истории человека, которая не может

быть понята и завершена без «апостольского вещания», без того видения человека, которое несет в себе Православие.

Экскурс: Православие на Западе

Ибо и Православие сегодня также неотъемлемо от нынешнего облика «мира сего», ибо и оно, по своей ли воле или вопреки ей, также вовлечено в коммуникативные всепроникающие потоки. Оно почти насильно вытащено на сцену истории, и если отдельным благочестивым душам, общинам, монастырям еще удастся спрятаться под каким-нибудь панцирем или скрыться в пустыне, то это никак невозможно народам и исповеданиям. К тому же оно давно перешагнуло границы своих «канонических территорий» и растеклось по планете вместе с перемещением народов и передвижением информационных масс.

Полтора века назад, когда Хомяков столь горячо полемизировал с западными конфессиями, Восточную Церковь на Западе можно было найти разве что в немногих часовнях при российских посольствах. На закате XIX века начинается строительство великолепных храмов – в Париже, Ницце, Женеве, Копенгагене, Флоренции, Лондоне, Сан-Ремо и т. д., предназначенных в основном для состоятельных русских путешественников. Приходит XX век, а с ним и изгнание греков из Малой Азии, а с ним и миллионы русских беженцев оказываются в Европе – и вот так из горя, веры и ностальгии православное присутствие на Западе многократно возрастает, а с ним и количество храмов, правда, далеко уже не столь великолепных. Рост их продолжается и после войны, прибывают новые волны «перемещенных лиц» из Советского Союза, и вскоре к ним добавляются румыны, болгары, сербы. – К концу века падает Берлинская стена, на Востоке открываются границы, и хотя они укрепляются на Западе, все же они не могут остановить мощного наплыва беженцев. Кто-то прибывает в каютах первого класса, но большинство, оставшееся за бортом экономической перестройки и перетряски, – то есть сотни тысяч, если уже не миллионы людей (украинцев, русских, молдаван), – просачивается на Запад всеми правдами и неправдами. Они пускают корни, выписывают семьи с родины

или обзаводятся семьей уже здесь, и вот рано или поздно, потеряв почву под ногами, но как будто ощутив присутствие неба над головой, они переступают порог наших молитвенных домов. Правда, соборов уже больше не строят, даже убогих, чаще всего нас пускают к себе местные инославные, симпатизирующие Православию; впрочем, в Европе переизбыток своих храмов еще со Средних веков. Однако при всей бездомности и неустроенности нынешней эмиграции, по праздникам и даже рядовым воскресеньям наши церкви бывают полны, как 80 лет назад после первого русского изгнания.

Однако дело уже не в одних только беженцах: возникает и пускает корни на Западе новое Православие, коего не было никогда раньше. Так, в Соединенных Штатах живет уже семь или восемь миллионов наших единоверцев, и число их быстро растет, причем не за счет эмигрантов, а за счет новообращенных американцев. Уже возникло и встало на ноги Православие французское, английское и немецкое; в 1990-е годы оно укореняется в Италии (большинство священников Московской Патриархии – итальянцы, общее же количество всех православных приходов за последние 10 лет увеличилось в три раза); приходилось мне слышать и о неожиданном росте православных общин не только в Европе, но и в Азии и Африке. Правду сказать, этому росту препятствует чересполосица юрисдикций, едва ли понятных в странах с католическими традициями, иногда весьма причудливых, когда, например, обратившиеся в Православие природные португальцы и сардинцы оказываются под омофором Польской Православной Церкви и поминают митрополита Варшавского, когда Антиохийская Церковь окормляет канадцев и т. п. И все же, уподобляя нашу веру «небу на земле», следует помнить, что никакая земля уже не служит навеки данным уделом того или иного этноса, что языковые и национальные перегородки все более стираются в православной ойкумене из-за зыбкости или стертости нынешних границ или, если угодно, из-за все более ощутимой «жажды подлинного бытия» (Николай Арсеньев), знакомой не только крещеным в Православие народам. Не надо быть пророком, чтобы предсказать, что через два или три

десятилетия на Западе, да и в мире в целом, не останется ни одного значительного города, где не будет зримого православного присутствия.

Христос, сказавший: «Идите, научите все народы» (Мф 28:19), – обращался не только к Апостолам, но и ко всем преемникам их, вплоть до нашего поколения, как и к тем, кто придет за нами, и, судя по этим словам, уж никак врагом глобализации не был. Правда, у пародийного этого имени есть другое, подлинное; потому что ее можно назвать и по-христиански: вселенскость. Сегодняшняя «глобализация» Православия (разумеется, я пишу этот термин в кавычках) несет в себе и духовный стимул и смысл, который заключается, на мой взгляд, в новом открытии им своей кафоличности или, в переводе на наш язык, в обретении соборности, причем соборности не только вероучительной, вертикальной, но и планетарной, горизонтальной, межчеловеческой. Соборность перед лицом глобализации должна прежде всего собрать своих чад, «как птица собирает птенцов своих под крылья» (Мф 23:37). Было бы наивно предлагать, что, мол, хорошо бы всем православным, мигом «распри позабыв, в великую семью объединиться»; нет, начало единства нужно найти сначала в самих корнях нашей веры, в ее свойстве быть кафолической, всемирной, в ее способности откликаться на боль или поиск окружающего нас мира, в ее наследии, в котором длится, не иссякая, апостольский век.

Ибо третье тысячелетие, в которое мы вступили, возвращает неожиданную актуальность первому, которое возрождается во всяком открытии ошеломляющей новизны, глубины, парадоксальности, даже «скандальности» христианской веры. И это возрождение будет становиться все более ощутимым по мере того, как «век сей», «мир сей» в своей ментальности и привычках будет все дальше уходить от веры. Путь Православия в эпоху глобализации может быть подобен тому, по которому в недалекие времена мы прошли при коммунизме: насильственное превращение мира в духовную пустыню пробуждает жажду в глубинах человеческого существа, и эта жажда, по каким-то оставленным ориентирам, знакам,

следам, но часто и вслепую, наощупь, находит источник воды живой. «И все пили одно и то же духовное питание, – говорит Апостол, – ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1Кор 10:4). И следы, ведущие к этому камню, бывают в пустыне заметнее и глубже, чем в ином цветущем саду.

Разумеется, неизменным ориентиром Православия остается его постоянная обращенность к апостольскому и святоотеческому наследию, но тому наследию, которое «в сердце, по духу, а не по букве» (Рим 2:29), к тому канону, который пишется «не чернилами, но Духом Бога Живаго» (2Кор 3:3). Апостольская заповедь «хранить себя неоскверненным от мира» (Иак 1:27) всегда умела соединять себя с проповедью, миссией, диалогом. «В сердце моем сокрыл я слово Твое, чтобы не грешить пред Тобою», – говорит Псалом (118:11); но из того же сердца то же Слово «износилось» в мир, просвещало им вселенную, покоряло им как буйство плоти, так и эту смесь недоверия разума с суеверием души, которое живет во всяком язычестве и в те времена, и в эти. И этот чужой, дальний, часто враждебный мир, от которого следовало хранить себя, покоряясь Слову, также входил во «внутреннюю клеть» Апостолов и преображался в ней. Для них не было границ для Благой Вести, не только географических, но и душевных, интеллектуальных, духовных. Вспомним Апостола Павла в ареопаге: «Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны» (Деян 17:22), – говорит он, вовсе не желая похвалить многобожие, ибо афиняне статуями многих богов хотели скорее оградить себя от Бога Живаго, чем поклониться Ему, но ради того, чтобы завязать диалог, найти ту общую тропу, с которой можно выйти к благовестию и проповеди: «Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (17:23).

Свобода как страна миссии

И сегодняшние «афиняне», не более набожные, чем те древние, повсюду наставили свои святыни и жертвенники, посвященные, правда, не древним богам, но «ценностям современного мира», играющим, однако, отчасти ту же роль. Эта роль двойственна: с одной стороны, эти ценности легко каменеют, незаметно превращаются в идолов и требуют человеческих жертв (таков секулярный гуманизм, «права человека» в качестве идеологии, культ справедливости и т. п.); с другой, они часто служат «тусклым стеклом», за которым мелькает лик «Сего Неведомого», – и не только мелькает, но и притягивает к себе ту духовную, живущую во всяком человеке энергию, которая предназначена Ему одному. Конечно, многобожие, пусть даже под видом ценностей, есть признак обезбоживания мира, распыления его духа, но вместе с тем и доказательство от противного той неубываемой религиозной потенции, которая всегда ждет своего пробуждения и обращения.

Когда мы говорим, что свободу следует открыть сегодня как «страну миссии», мы имеем в виду прежде всего внутреннее освобождение человека от тех идолов и божков, которые он творит в себе самом. Может быть, главный урок нашей эпохи состоит в том, что человек, целиком отпущенный на свободу, добившийся права «по своей глупой воле пожить», неизбежно порабощает себя как через идеологии, которые он создает, так и через знания и ремесла, которые он добывает. Сегодня мы живем в эпоху стремительно растущего знания, когда человек, в облике индивида, массы, государства, финансовой группы, корпорации ученых и т. п., все больше овладевает «властью ключей» над собственной жизнью, над историей, над содержанием своей души и т. п., причем эта власть осуществляется незаметно и с полного его согласия. Радикальное обезбоживание мира, «чему мы все свидетели», его рассудочное дробление, направленное на овладение каждым из его фрагментов (природы, почвы, человеческого

зародыша, живой клетки, душевной жизни и т. п.), жесткая рационализация с целью подчинения их человеческой воле, управления и манипулирования ими приводит к кризису самого человека, который оказывается беззащитен перед лицом собственных изобретений, проектов, расчетов и фабрикаций. Он становится жертвой своей свободы и той власти над миром, которую он приобретает.

Ибо чем, в конечном счете, является «глобализация»? Это создание человеком своей собственной среды обитания, в которой он заполняет собой все видимые горизонты; это, если угодно, «очеловечивание» мира, но поскольку тот человек, который заполняет собой мир, остается «ветхим Адамом», то «очеловечивание» означает одновременно и «расчеловечивание», ибо человек, расширяясь и покоряя вселенную, овладевая секретами жизни, психики, материи, становится врагом своей человечности, а точнее, того божественного начала, которое он носит в себе.

Урок сегодняшней глобализации, как и провал двух предыдущих ее идеократических проектов, говорит нам о том, что человеком можно управлять гораздо эффективнее и проще с полного его согласия, при активном его участии и безо всякого внешнего над ним насилия, что его легче держать за той изгородью, где прутьев не видно и за которую он норовит загнать себя сам. Все, что заталкивается в утробу человека путем принуждения, в котором он отдает себе отчет, в конце концов тем же путем извергается из его утробы, и как это происходит, мы знаем по собственному опыту. Сегодняшний способ управления им куда эффективней, он осуществляется с помощью информации, которую он сам для себя выбирает.

Корень слова «информация» – форма, которая сверху налагается на наше существо и бытие и формирует их по своему образу и подобию. Она может поработать, но может и освободить, пробуждать, очищать дорогу. Ведь недаром мы веруем, что в центре и глубине духа человеческого живет Господь как Слово, зачавшее наше существование, как закон, написанный в сердце, как свет, просветивший его изначала, как тайна всякой души, которая, по слову Апостола Павла, «есть

Христос в вас, упование славы» (Кол 1:27), тайна, которая, собственно, и делает нас людьми. Сегодня, в отличие от Запада, все более настойчиво подчеркивающего человеческую сторону Воплощения и тем самым важность этики и межлических отношений, Восток, с его упором на божественную тайну человеческого, выделяет прежде всего глубину и драму отношений человека с Богом. Христос «образуется» или «формируется внутри нас», как говорит Послание к Галатам (4:19), однако этот «образ» уже задан нам, как и задан он всему миру, ибо «все чрез Него (Слово) начало быть, что начало быть» (Ин 1:3).

И потому молитва и Литургия служат пробуждению в нас Слова, внесению его в мир, освящению его, выявлению в нем литургической и евхаристической его основы. Это вечная основа нашей веры, остающаяся неизменной, хотя при взаимодействии с миром способы ее выражения могут меняться вместе с историей. Время, в которое мы погружены, старается загасить ту искру божественного присутствия, которая тлеет в нас, но оно же своими ветрами и сквозняками иногда заставляет ее разгораться все ярче. «О том, что было от начала... о Слове жизни» (1Ин 1:1) – мы можем и не знать, пока собственная наша жизнь не окажется в плену зазеркалья нашего «я», не встанет перед судом нашей личной или коллективной человеческой свободы, из недр которой только и рождается это Слово и властно обращает нас к себе. То, что мы сегодня видим в мире с его глобализацией и обезбоживанием, может быть услышано и воспринято как попущение Божие, но разве за этим попущением не слышится зов, раздающийся из самой нашей свободы и звучащий как мольба, зов, исходящий из евхаристической тайны творения, из самой литургической природы человека, за которого «Сам Дух ходатайствует... воздыханиями неизреченными» (Рим 8:26). И кому как не Православию, обладающему этим древним, совершенным и сокровенным знанием о человеке, не услышать ходатайства Духа там, где наш человеческий слух различает лишь шум, суету, гордыню и угрозу, исходящую от «корабля современности»?

Приношение миру

Самозамыкание человека ведет к потере души, но за этой потерей можно расслышать: «Из глубины воззвах...» Так, беспмятство, которым чревата глобализация, по-своему взывает к Памяти – не только к Памяти, связующей прошлое с настоящим в социальной жизни или культуре и ручающейся за непрерывность развития человеческого общества, но и к той Памяти, которая начинается с творения и простирается к жизни будущего века, ибо наша вера делает нас причастными и тому и другому. В этой Памяти веры произносится Слово и раздается голос Духа Святого; мы возвращаемся в ней к следам Божиим в человечестве, в ней оживают деяния святых, ибо эта память становится богослужением, проскомидией, совершающейся в секрете, но собирающей воедино всю человеческую семью.

Так, свобода, которую мы получили, раздерганная, мечущаяся, ищущая переступить все мыслимые запреты, всегда несет в себе смутное воспоминание о подлинной свободе, которая, по определению святого Григория Нисского, есть господство человека над самим собой.

Так, напор рекламы, навязчивый культ почти обоготворенной плоти, культ, основанный при этом на некой тотальной стандартизации человеческого тела, когда женские лица служат как бы дополнением к ногам и плечам, когда всякое лицо растворяется в массе и толпе, рождает тоску по иконе – иконе не только как предмету, который можно изготовить или купить, но как откровению подлинного человеческого лика, как тайне присутствия Сына Божия, пожелавшего воплотиться, чтобы каждого из нас сделать началом Своей новой теофании.

Так, болезнь одиночества, поражающая всякое общество, ставшее лишь скоплением индивидов, связанных какими-то интересами, «ходатайствует» об исцелении не только в простой человеческой солидарности, но солидарности в Боге, в соборности разделенной тайны, в космической литургии единства человеческого рода.

Так, отвержение смерти, столь характерное для современной ментальности, иногда отзывается поиском смысла смерти как последней встречи с Богом на земле, как прохождения через Крест, предваряющий Воскресение.

Так, любая человеческая общность, спаянная идеологией, насилием, круговой порукой, экономической выгодой, неизбежно разваливающаяся рано или поздно, напоминает нам о неисполненном долге единства, но единства в святости, о святости общения в Боге – Боге, Который есть любовь.

Так общество, ставшее ареной постоянной и все возрастающей коммуникации, превращая своих членов в монады, замкнутые друг для друга, вызывает из самой этой закрытости к общению в Боге, к общению как причастию человека человеку, людей – Духу.

Наконец, раздробленность творения, все бессильные, но и разрушительные попытки овладеть им по кускам, как и сама власть над ним, которую Господь как будто отдает в наши руки и которая, словно вырываясь из наших рук, затем становится уже властью над нами, властно возвращает нас к той «модели» обращения с миром и к миру, которая называется «приношением» миру. Всякий раз, когда мы произносим: «Твоя от Твоих, Тебе приносяще, о всех и за вся», – мы свидетельствуем о даре единства, которое, невидимо сохраняясь в человеческой семье, ищет созреть в нас и стать видимым – во Христе.

Если мы научимся читать эти «ходатайства Духа», все, что остается неизреченным за всеми «современными проблемами», мы сумеем разгадать в глубине их тот особый язык Духа и Слова, которое пытается пробиться к нам и своим зовом, и своим молчанием. «Кто приобрел слово Иисусово, может слышать и Его молчание», – говорит священномученик Игнатий Антиохийский; ибо и молчание, как во времена Игнатия, так и сегодня, стоит за гвалтом истории и обращает к себе наш слух. Слово не только учит и наставляет, но и ведет нас «доказательствами от противного». И сегодняшнее его молчание сквозь шум и чад века сего взывает к нашему слову, нашей вере, нашему отклику. У Николая Кавасилы мы находим

икону Бога, к которой часто возвращался православный богослов Павел Евдокимов: Бог не насилует нашей свободы, не смеет вмешиваться в нее, но становится у дверей Своего творения и у дверей нашего сердца как «проситель любви». «Он нисходит и разыскивает... того, кого полюбил», – говорит Кавасила, и Его любовь раскрывается не только в каждом из нас, но и в нашей вере, в нашей Церкви. То, что в наши дни подспудно ищет душа современного мира: обретение памяти, смысла человеческого лица, видение мира как совершающегося таинства, ощущение литургического единства творения – где еще все это сохранилось и притаилось, как не в Восточной Церкви? И не к нам ли сегодня, как и вчера, обращены слова Господа: «Никто, зажегши свечу, не ставит ее в сокровенном месте, ни под сосудом, но на подсвечнике, чтобы входящие видели свет» (Лк 11:33).

Примечания

¹ - Вступительное слово Митрополита Филарета на богословской конференции «Учение Церкви о человеке», Москва, 5–8 ноября 2001 г. Печатается с незначительными сокращениями.

² - R. Bultmann. Theologie des Neuen Testaments. 8. Aufl., Tuebingen, 1980. 195.

³ - Свт . Феофан Затворник . Толкование на Первое Послание к Коринфянам. Изд. 2-е. М., 1893. С. 235.

⁴ - Там же. С. 242.

⁵ - imaginative – одарённый богатым воображением, образный; богатый поэтическими образами

⁶ - К. Вальверде. Философская антропология. Пер. с испанского. М., Христианская Россия, 2000 (imprimatur 1994). С. 64–65.

⁷ - Й. Лортц. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей. Т. 1. М., Христианская Россия, 1999 (imprimatur 1962). С. 30.

⁸ - К. Вальверде. Ibid. С. 63–64.

⁹ - Й. Лортц. Ibid. С. 30–31.

¹⁰ - Со сходными характеристиками мы сталкиваемся также в статьях и книгах отечественных авторов, хотя чрезвычайно важны такие, например, принципиальные замечания, какие находим в статье «Античность» для недавно вышедшего II тома «Православной энциклопедии», написанной С. С. Аверинцевым. Критикуя, в частности, призывы либерального протестантизма «деэллинизировать» христианское богословие, что, отметим, непременно ведет к переоценке роли иудаизма в появлении и развитии христианства, С. С. Аверинцев замечает: «В целом подобная программа отмечена отсутствием чуткости к внутренней логике истории, которая для верующего сознания не может не быть связана с аспектами промыслительными» (БЭ II. С. 584). Закроем глаза на новоевропейскую «внутреннюю логику

истории», но подчеркнем вместе важность «верующего сознания» при построении научной концепции.

¹¹ - Пассаж из «Алкивиада I» о самопознании, зеркале и необходимости взирать в Бога как в зеркало ради самопознания занимает важное место в «Евангельском приуготовлении» Евсевия. (См.: Genevieve Favrelle. Le Platonisme d'Eusebe. 72* – 89*: Eusebe lecteur de l'Alcibiade. // SC 292. P. 350–374 – особенно С. 359–363).

¹² - То же самое – и не менее энергично – у святителя Иоанна Златоустого в Беседах на Книгу Бытия (VIII. 3): «Но иудеи, не понимая значения слов, говорят без разбора, что ни придется...» Выше (VIII. 2) святитель Иоанн замечает: «Это писание Моисея, которому они, говорят, веруют, а на самом деле не веруют, как и Христос сказал: «Аще бо бысте веровали Моисеови, веровали бысте (убо и) Мне» (Ин 5:46). Так, письма – у них, а смысл – у нас».

¹³ - «Говоря “новый”, показал ветхость первого; а ветшающее и стареющее близко к уничтожению» (Евр 8:13: ἐν τῇ λέγειν Καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην τό δε παλαιούμενον καὶ ὑγράσκον ἐγγύς ἀφανισμοῦ).

¹⁴ - См.: Е. Киммер [В. А. Никитин]. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). К 100-летию со дня рождения / / Журнал Московской Патриархии. 1977. № 4. С. 55–63.

¹⁵ - См.: Валентин Никитин. Амвросий – светильник Единой Церкви / / Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии и другие творения. М., 1997. С. 9–44.

¹⁶ - См.: Валентин Никитин. Амвросий – светильник Единой Церкви // Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии и другие творения. М., 1997. С. 9–44.

¹⁷ - С. Л. Франк. Реальность и человек. М., 1997. С. 223.

¹⁸ - Там же. С. 405.

¹⁹ - Прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985. С. 240.

²⁰ - Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991. С. 57–58.

²¹ - Там же. С. 406.

²² - Вл. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972.

²³ - Прот. Иоанн Мейендорф. Цит. соч. Там же.

²⁴ - См.: Джорджан Омэнн. Христианская духовность в католической традиции. Рим–Люблин, 1994. С. 88.

²⁵ - Творения блаженного Августина. Ч. 1–7. Изд. 2-е. Киев, 1901–1912. С. 89.

²⁶ - См.: В. А. Никитин. Пасхальный догмат // Богословские труды. Сб. 30. М., 1990. С. 284.

²⁷ - И. Киреевский. О характере европейской цивилизации // Собр. соч. Т. 1. М., 1911. С. 188–189.

²⁸ - De perfectione justitiae hominis. 13); и еще: «Тем, кого Он предопределил к вечной смерти, Он так же есть праведнейший присудитель наказания» (De anima et ejus origine¹⁶). Конечно, здесь мы вправе вспомнить выражение из Писания «сын погибели» (Ин 17:12; 2Фес 2:3). Но обратим внимание, что нигде в Писании не сказано во множественном числе – «сыны погибели», как это часто трактуется. Под сыном погибели подразумевается персонификация зла, это конкретная личность, орудие (воплощение?) самого дьявола – антихрист. Очевидно, что здесь следует воздержаться от позднейшей, ветхозаветной по своему духу, интерпретации Августина Жаном Кальвином, который отрицал в своем учении о предопределении (лат. praedestinatio) всякое значение человеческих заслуг и добрых дел в деле спасения. Кальвин учил, впадая в «крайнюю крайность», что Бог создал некоторых людей как «сосуды гнева» для греха и вечных мук и что спасение и осуждение даруются Богом единственно по Его произволению, безотносительно к делам человека. Августин же гневно отрицал мнение, будто Бог предопределяет тому или иному грешнику отступить от веры и делать зло. А когда ему говорили, что люди отступают от веры всегда по причине своего собственного падения, когда поддаются на соблазны и впадают в грехи, которые и служат причиной отступления от веры, Августин не находил нужным заметить ничего иного, кроме: «Кто отрицает это?» (De dono perseverantiae. 46). Тем не менее, приходится признать, что

Августин действительно абсолютизировал благодать и исключал саму возможность того, что может случиться вопреки воле Божией. Между тем, в православном учении о синергии (разработанном позже преподобным Иоанном Кассианом Римлянином в его «Собеседованиях») надлежащее место отводится таинству человеческой свободы. Благодаря божественному дару свободы человек может отвергнуть то, чего Бог ему желает и к чему его призывает. Протоиерей Иоанн Мейендорф справедливо считает: «То, что мы видим в современной западной христианской мысли, есть реакция против старого августиновского раздвоения между “природой” и “благодатью”, определившего всю историю западного христианства, начиная со Средних веков. Хотя сам блаженный Августин и сумел заполнить онтологическую пропасть между Богом и человеком, прибегнув к платоновской антропологии, приписав душе *sensus mentis*, особую способность познавать Бога, однако то раздвоение, созданию которого он так сильно способствовал, господствовало как в схоластике, так и в Реформации. Человек, понимаемый как автономное существо, – притом человек падший – оказывался неспособным не только спастись сам, но и производить или творить что-либо положительное без помощи благодати. Он нуждался в помощи благодати, которая создала бы в нем «состояние», или *habitus*, и только тогда его действия получали характер «заслуг». Таким образом, взаимоотношения между Богом и человеком понимались как внешние им обоим. Благодать могла даваться на основании «заслуг» Христа, Который Своей искупительной жертвой удовлетворил божественное правосудие, в силу которого человек был перед тем осужден. Отбросив понятия «заслуг» и «добрых дел», реформаторы остались верными исходному раздвоению между Богом и человеком. Они даже еще сильнее его подчеркнули в своем понимании Евангелия как свободного дара Бога, противопоставлявшегося совершенному бессилию падшего человека. Конечная судьба человека определяется одной благодатью (*sola gratia*), и о спасении мы знаем только через Писание (*sola Scriptura*)»¹

²⁹ - Иеромонах Серафим (Роуз). Вкус истинного Православия. Блаженный Августин, епископ Иппонский. 1980 (гл. 3. Спор о благодати и свободной воле).

³⁰ - Migne, PL, 35–38.

³¹ - Нами использовались следующие труды преподобного Максима и труды, посвященные его богословию: Мистагогия. Главы: главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. Русский перевод А. И. Сидорова этих трудов в издании: Преп. Максим Исповедник. Творения. Книга I. Богословские и аскетические трактаты. М., Мартис, 1993. К Фалассию. – Преп. Максим Исповедник. Творения. Книга II. Вопросы-ответы к Фалассию. М., Мартис, 1993. Мы пользовались также французским переводом Ambigua: Ambigua. Collection PArbre de Jesse. Les Editions de l'Ancre. Paris-Suresnes, 1994. Нами использовался фундаментальный труд: Jean-Claude Larchet. La divinization de rhomme selon saint Maxime le Confesseur. 1994. Мы также постоянно использовали классический труд Вл. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (М., 1991).

³² - А. И. Сидоров. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Преп. Максим Исповедник. Творения. Т. I. С. 59.

³³ - Г. В. Флоровский. Восточные отцы V–VII веков. М., 1992. С. 108.

³⁴ - В изложении учения о логосах творения мы используем обзор Larchet (Р. 112–123).

³⁵ - Главы I, 5.

³⁶ - Ambigua. 10.

³⁷ - Главы 1, 66.

³⁸ - Ambigua. 41.

³⁹ - Вопросы-ответы. Пролог.

⁴⁰ - Ambigua. 41.

⁴¹ - Мистагогия. IV.

⁴² - Мистагогия. I.

⁴³ - Мистагогия. II.

- 44 - Вопросыответы. 35.
- 45 - Ambigua. 10.
- 46 - Ambigua. Толкование. 208.
- 47 - Ambigua. 33.
- 48 - Мистагогия. XXIII.
- 49 - Свт. Николай Сербский. Мысли о добре и зле. М., 2001. С. 31.
- 50 - Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. (I. 1, 10) и (I. 3, 3). М., Канон, 1995.
- 51 - Quaestiones et dubia. 173. Цитируется по французскому переводу: Larchet (Р. 122).
- 52 - Уиллер Дж. Квант и Вселенная // Астрофизика, кванты и теория относительности. М.. Наука. 1975. С. 535–558.
- 53 - Например: Александр Койре. Галилей и Платон // А. Койре. Очерки философской мысли. М., 1985.
- 54 - Такова, в частности, парадигма школы Пригожина. См., например: И. Пригожин. Конец определенности. Ижевск, 1999.
- 55 - Дэвис П. Суперсила: поиски единой теории природы. М., Мир, 1989.
- 56 - См., например: Б. Б. Кадомцев. Динамика и информация. М., 1997.
- 57 - См., например: Scott M. Hitchcock. Time and Information. Препринт. 2001. С. 220–221.
- 58 - Мануэль Кастельс. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М., 2000. С. 36–37.
- 59 - Параллели между богословием преподобного Максима и современной наукой отмечает Emmanuel Ponsoye в комментариях к своему французскому переводу произведений преподобного Максима.
- 60 - Вл. Лосский. 81.
- 61 - Это отмечает, например, В. И. Арнольд в предисловии к сборнику: Международный конгресс математиков в Киото. М., Мир, 1996.
- 62 - См., например: Zizzi Paola. Emergent consciousness: from the early universe to our mind. Препринт. 2000.

⁶³ - См., например: Stapp Henry P. Quantum theory and the role of mind in nature. Препринт. 2001.

⁶⁴ - Это отмечает, например, В. И. Арнольд в предисловии к сборнику: Международный конгресс математиков в Киото. М., Мир, 1996.

⁶⁵ - Вл. Лосский. 24.

⁶⁶ - Сторонниками этого учения в XX столетии являлись, например, такие видные представители русской религиозной философии, как протоиерей Сергей Булгаков (См.: С. Н. Булгаков. Свет невечерний. М., 1994. С. 351–357), Н. А. Бердяев. Последний, в частности, пишет: «Если идея ада раньше удерживала в Церкви, то сейчас она лишь отталкивает от Церкви, как идея салическая, и мешает вернуться в нее... Я каждый день молюсь о страдающих адскими муками и тем самым предполагаю, что эти муки не вечны, это очень существенно для моей религиозной жизни» (Николай Бердяев. Самопознание. М., 1990. С. 295).

⁶⁷ - Обсуждение этой темы см., например, в: В. В. Болотов. Учение Оригена о Святой Троице // В. В. Болотов. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. М., 1999. С. 411–412; А. В. Карташев. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 351–356.

⁶⁸ - См.: VI Вселенский Собор, деяние 18; VII Вселенский Собор, деяние 7.

⁶⁹ - См.: Митр. Макарий (Оксиюк). Эсхатология святого Григория Нисского. М., 1999. С. 113–116; А. И. Сидоров. Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский / / Ученые записки. Российский Православный университет Ап. Иоанна Богослова. М., 1998. С. 136.

⁷⁰ - Например, видный западный специалист по православному богословию Карл Христиан Фельми пишет: «Хотя на V Вселенском Соборе Оригеново учение об “апокатастасисе” и было осуждено, его тем не менее придерживались многие святые отцы, особенно Григорий Нисский» (Карл Христиан Фельми. Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 276–277). Другой видный западный патролог Ханс Урс фон Бальтазар считал

скрытым оригенистом уже преподобного Максима Исповедника. По его мнению, учение об апокатастасисе, очень близкое оригеновскому, было той возвышенной тайной, на которую преподобный лишь намекал своему читателю. При этом Бальтазар указывает на текстологические и смысловые параллели в сочинениях Оригена и творениях преподобного Максима. См.: Hans Urs von Balthasar. Kosmische Liturgie. Das \\feltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln, 1961. S. 357–358.

⁷¹ - Тем не менее следует заметить, что даже здесь Ориген, в отличие от Нисского святителя, понимает уничтожение зла, в первую очередь, как его преодоление через направленность свободной воли личностных существ к Богу. Святитель же Григорий, в конечном итоге, воспринимает грядущую победу над злом именно как приведение полноты человеческой природы в строгое соответствие с существующим о ней Божественным замыслом и как ее исправление огнем судного дня. Таким образом, для первого здесь большую роль играет элемент нравственный, а для второго – связанный с антропологией. Так, святитель Григорий пишет: «Как ныне те, кому во время лечения делают порезы и прижигания, негодуют на врачей, мучимые болью от резания, но, если от этого выздоравливают и болезненное ощущение прижигания пройдет, то принесут благодарение совершившим над ними это врачевание, – таким точно образом, когда по истечении долгого времени изъято будет из естества зло, ныне к ним примешанное и сроднившееся с ними, поскольку совершится восстановление пребывающих ныне во зле в первоначальное состояние, единоголосное воздастся благодарение всей твари и всех, претерпевших мучение при очищении, и даже не имевших нужды в начале очищения» (Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, 26 // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Т. II. М., 1999. С. 181).

⁷² - См. например: Прот. Георгий Флоровский. Противоречия оригенизма // Прот. Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1998. С. 296.

⁷³ - Святитель Григорий пишет: «Наконец, после длинных вековых периодов, зло исчезнет, и ничто не останется вне добра

– напротив того, и преисподними единогласно будет исповедано господство Христово» (Свт. Григорий Нисский. О душе и воскресении // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Т. II. М., 1999. С. 222). Обоснование того, что у святителя Григория содержится вступающее в противоречие с церковным догматическим учением изложение идеи апокатастасиса, см., например, в обстоятельнейшем труде, посвященном учению Нисского святителя о конце мира, принадлежащем перу митрополита Макария (Оксиюка) «Эсхатология святого Григория Нисского» (М., 1999). См. также: Г. В. Флоровский. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 178–188; Архим. Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы. М., 1996. С. 166.

⁷⁴ - Ориген довольно определенно противопоставляет Божественный замысел о сотворении человека по Его образу и подобию – реальному сотворению только по образу. Тем самым он четко отличает подобие от образа, где подобие выступает как будущая реализация еще неосуществленного замысла о разумной твари. См.: Ориген. Против Цельса. XXX. М., 1996. С. 289.

⁷⁵ - Сотворенный человек, как пишет святитель Григорий, «был образом и подобием... Силы, царствующей над всем существующим» (О девстве. 12 // Свт. Григорий Нисский. Что значит имя христианин. М., 2000. С. 134). Кроме того, следует отметить, что одно из значений, вкладываемых святителем Григорием в слово «подобие», – это обозначение нашей неидентичности, неравенства Первообразу, то есть Богу. Мы лишь отражаем совершенства Его природы, а значит, лишь подобны Ему. В то же время сотворение по подобию является залогом нашего единения с Творцом. В человеке «есть идея всяческой красоты, всякой добродетели и премудрости... Итак, если бы образ во всем носил черты красоты прототипа и ни в чем не имел отличия, то никак бы не был подобием, но оказался бы во всем тождественным прототипу и ни в чем не отличным» (Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XVI. СПб., 1995. С. 54).

⁷⁶ - Комментируя известный стих Библии о сотворении человека по образу и подобию Божию, святитель Григорий подчеркивает, что для него эти два понятия друг от друга неотделимы: «Образ лишь до тех пор по-настоящему есть образ, пока не лишен ничего из известного в первообразе. Но в том, в чем отпадает от подобия прототипу, на ту часть он уже не образ» (Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XI. С. 31).

⁷⁷ - Свт. Григорий Нисский. О девстве. 12 // Свт. Григорий Нисский. Что значит имя христианин. С. 136.

⁷⁸ - Он пишет: «Божественная... красота не в каком-либо образе и складе внешности блистает привлекательным обликом, но в неизреченном блаженстве созерцается по добродетели. Это... – чистота, бесстрастие, блаженство, всего дурного отчуждение и все остальное в этом роде, чем сформировывается в людях подобие Богу. Если же и другое отыщешь, чем передаются черты Божественной красоты, то и для него найдешь в точности сохраняющееся в нашем образе подобие... Бог... – любовь и источник любви... Следовательно, без нее переменяются все черты образа» (Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. V. С. 16–17).

⁷⁹ - «Благодать воскресения не иное что возвещает нам, как восстановление (апокатастасис) в первоначальном для падших. Ибо ожидаемая благодать есть возведение в первую жизнь, снова вводящее в Рай извергнутого из него» (Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XVII. С. 57). Характеризуя эту сторону богословского учения святителя Григория, В. Несмелов пишет, что, по представлению святителя, «будущая жизнь не есть что-нибудь совершенно новое, а только восстановление первобытного (райского. – П. М.) состояния; следовательно, между состоянием первобытным и состоянием будущим признается не только параллель, но и полное тождество. Отсюда само собою понятно, что и учение о том и другом состоянии должно быть одно и то же; что можно сказать о будущей жизни, то же самое должно быть сказано и о жизни первобытной. И святой Григорий Нисский всегда и во всех пунктах строго

выдерживает это тожество» (Виктор Несмелов. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 389).

⁸⁰ - После обновления мира, уничтожения порока и восстановления общей человеческой природы «всех ожидает одно и то же веселие, потому что никакое различие не будет более разделять разумной природы, участвующей в одинаковых благах» (Свт. Григорий Нисский. О душе и воскресении. Цит. по: Митр. Макарий (Оксиюк). Эсхатология святого Григория Нисского. С. 500).

⁸¹ - Эту тему святитель Григорий обсуждает в двух своих сочинениях: «К эллинам на основании общих понятий» и «К Авлалию о том, что не три Бога». Подробнее см., например: Виктор Несмелов. Догматическая система святого Григория Нисского. С. 304–306; И. В. Попов. Конспект лекций по патрологии. Сергиев Посад, 1916. С. 196–198.

⁸² - См.: Там же.

⁸³ - «Слово (Священное Писание. – П. М.), говоря: “Сотвори Бог человека”, неопределенностью обозначения указывает на все человеческое [естество]. Ведь здесь сотворенное не именуется “Адамом” как в последующем повествовании (Книги Бытия. – П. М.), но имя сотворенного человека не конкретное, а общее. Следовательно, общим названием природы мы приводимся к такому предположению: божественными предведением и силой все человечество объемлется в этом первом устройении... Вся полнота человечества, я думаю, как будто в едином теле предведательной силой объемлется Богом всего... Потому целое наименовано одним человеком, что для силы Божией – ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится всеокружающею энергией» (Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XVI. С. 55–56). «Все естество есть как бы одно некое живое существо...» (Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. С. 186).

⁸⁴ - «А что... в нашем роде должна со временем непременно произойти остановка, этому полагаем ту причину, что, так как всякое умопостигаемое естество имеет свою

полноту, то естественно со временем достигнуть своего предела и человеческому роду... Когда человечество достигнет своей полноты, тогда непременно остановится текучее... движение естества, достигнув необходимого предела, и место этой жизни заступит другое некое состояние, отдельное от нынешнего, проводимого в рождении и тлении...» (Свт. Григорий Нисский. О душе и воскресении // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. С. 244). Или: «Полнота человеческой природы придет к концу по предуведенной мере, потому что уже не останется куда возрастать числу душ» (Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. С. 71).

⁸⁵ - В последних строках диалога святителя Григория «О душе и воскресении» прямо говорится о том, что образ Божий в человеке – это наше естество, природа (См.: Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. С. 256).

⁸⁶ - «Образ не в части природы, и благодать... не в чем-либо одном из того, что в нем есть, но одинаково по всему роду распространяется эта сила... Вся природа, распространяющаяся от первых до последних (живущих на земле. – П. М.), есть единый образ Сущего» (Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XVI. С. 56).

⁸⁷ - Об устройении человека. XVI. См. цитаты ниже – в сносках 1 на с. 109 и 2 на с. 108 соответственно.

⁸⁸ - «Получить желаемое, и обрести искомое, и стать среди вожделенных нам благ – в нашей воле, как скоро захотим сего, и от нашего зависит произвола. А вследствие сего приводимся и к противоположной мысли, а именно, что склонность к худому происходит не от-вне, по какой-либо понуждающей необходимости; но вместе с соизволением на зло, составляет самое зло, тогда приходя в бытие, когда избираем его; само же по себе, в собственной своей самостоятельности, вне произвола, зло нигде не находится состоящим. Из сего ясно открывается самоправная и свободная сила, какую Господь естества устроил в естестве человеческом для того, чтобы от нашего произволения зависело все, и доброе, и худое» («Εκ δὲ τούτων ἡ αὐτοκρατὴς τε καὶ αὐτεξούσιος δύναμις, ἣν ἐνετεκτὴνато τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων ὁ τῆς φύσεως Κύριος, σαφῶς ἐπιδείκνυται,

διὰ τοῦ πάντα τῆς προαιρέσεως τῆς ἡμετέρας ἡρτήσθαι, εἴτε ἀγαθά, εἴτε χείρονα) (Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. М., 1997. С. 72–73).

⁸⁹ - «Человек создан по образу Божию. Это ведь все равно, что сказать, что человек сотворен по природе причастником всякого блага. Если Бог – полнота благ, а тот – Его образ, то образ в том и имеет подобие первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага. Следовательно, в нас есть идея всяческой красоты, всякой добродетели и премудрости и всего, о чем известно, что оно относится к самому лучшему. Одному из всех [человеку] необходимо быть свободным и не подчиненным никакой естественной власти, но самовластно решать [так], как ему кажется. («Ἐν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεξεῦχθαι τινὶ φυσικῇ δυναστείᾳ ἀλλ» αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην.) Потому что добродетель – вещь неподвластная и добровольная, а вынужденное и насильное не может быть добродетелью» (Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XVI. С. 53–54). Ср. также: «Человек устроен по подобию Божественной природы, сохраняя уподобление Божеству и в отношении прочих добрых качеств, и в отношении свободы произволения» (Свт. Григорий Нисский. Oratio catechetica magna. 21).

⁹⁰ - Говоря об эсхатологической перспективе в книге «О надписании псалмов», святитель Григорий утверждает: «Когда погибнет злоба, все образуются по подобию Христову, и во всех воссияет один образ, какой в начале вложен был в естество» (Свт. Григорий Нисский. О надписании псалмов. М., 1998. С. 70).

⁹¹ - Святитель Григорий пишет: «Как ныне те, кому во время лечения делают порезы и прижигания, негодуют на врачей, мучимые болью от резания, но, если от этого выздоравливают и болезненное ощущение прижигания пройдет, то принесут благодарение совершившим над ними это врачевание, – таким точно образом, когда по истечении долгого времени изъято будет из естества зло, ныне к ним примешанное и сроднившееся с ними, поскольку совершится восстановление пребывающих ныне во зле в первоначальное состояние, единогласное воздастся благодарение всей твари и всех,

претерпевших мучение при очищении, и даже не имевших нужды в начале очищения» (Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, 26 // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Т. II. М., 1999. С. 181).

⁹² - См.: Митр. Макарий (Оксиюк). Эсхатология святого Григория Нисского. С. 542–543.

⁹³ - «При свершении веков благодаря... Спасителю и Богу нашему, произойдет, посредством чаемого Воскресения, всеобщее и естественное в благодати обновление и изменение всего рода человеческого из смерти и тления в жизнь вечную и нетление» (Прп. Максим Исповедник. Толкование на 59-й псалом // Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. С. 208).

⁹⁴ - Quaestiones et Dubia. 13.

⁹⁵ - Преподобный Максим любит использовать этот термин в данном контексте. См. об этом: С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 102–103. Прим. 9.

⁹⁶ - «Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность, по высочайшей благодати Своей сообщил ей четыре Божественные свойства, посредством которых Он содержит все вместе, оберегает и спасает сущих: бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Первые два свойства [Бог] даровал сущности, а два других – способности воли; то есть сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли – благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и по подобию Божию (Быт 1:26). «По образу» – как суший [образ] Сущего и как присносуший [образ] Присносушего: хотя он и не безначален, но зато бесконечен. «По подобию» – как благой, [подобие] Благого и как премудрый, [подобие] Премудрого, будучи по благодати тем, чем [Бог является] по природе. Всякое разумное естество – по образу Божию, но только одни благие и мудрые – по подобию [Его]» (Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 3, 25 // Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. С. 124).

⁹⁷ - «Если Бог Слово, Сын Бога и Отца, для того и стал Человеком и Сыном Человеческим, чтобы сделать людей богами и сынами Божиими, то мы веруем, что будем там, где ныне находится Сам Христос, как Глава всего тела (Кол 1:18), Который, будучи подобным нам, “предтечею за нас вошел” к Отцу (Евр 6:20). Ведь Он как Бог “ста в сонме богов” (Пс 81:1), то есть в спасаемых, и, стоя посреди [них], раздает достойным [дары] будущего блаженства, не отделяясь от них никаким пространством» (Прп. Максим Исповедник. Главы о богословии и о Домостроительстве Воплощения Сына Божия. 2, 25 // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. С. 238).

⁹⁸ - Подборку оригинальных греческих текстов по данной теме и изложение этой стороны учения преподобного Максима см., например, в книге: А. И. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эриугены. М., 1998. С. 224–226.

⁹⁹ - См., например: С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 77–78.

¹⁰⁰ - Святитель Григорий пишет: «...говорили, что человек есть маленький мир (μικρόν... κόσμος),), составленный из тех же стихий, что и все. Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями (идиомами) комара и мыши» (Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XVI. С. 50).

¹⁰¹ - Преподобный Максим видит в подобной связи человека с окружающим его мирозданием залог будущего восстановления и возрождения – вместе с воскресением людей – всей тварной действительности после ее уничтожения огнем Судного дня. См.: Мистагогия. VII. Как и каким образом мир называется человеком, а человек миром // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. С. 167–169.

¹⁰² - См., например: С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 76–77.

¹⁰³ - См.: Там же. С. 72–75.

¹⁰⁴ - «Свобода, согласно учению отцов, есть воля» (Прп. Максим Исповедник. Диспут с Пирром).

¹⁰⁵ - Вот пример высказывания преподобного Максима о произвольном гномическом выборе как противостоящем воле естественной: «Бог, через [Свой] Промысел уподобляет отдельные существа общим видам до тех пор, пока через движение отдельных существ к благобытию не объединит их произвольное стремление с [присущим им] по естеству общим логосом разумной сущности и не сделает их тождественнодвижущимися и созвучными друг другу и целому так, чтобы отдельные существа не имели произвольного (ὑποκίνη) различия по отношению к общему виду, но чтобы единый и тот же самый логос созерцался у всех, не будучи разделяем способами [осуществления] тех, в ком он равно сказывается, и пока Он (Бог. – П. М.) не покажет действенной обоживающую всех благодать» (Прп. Максим Исповедник. Творения. Книга 2. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос 2. М., 1994. С. 30). О значении гномической воли, по преподобному Максиму, см., например: Иеромонах Дионисий (Шленов). Гефсиманское моление в свете христологии преподобного Максима Исповедника // Богословский сборник. Вып. VIII. Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. М., 2001. С. 176–177.

¹⁰⁶ - «В Адаме склонность его личного произволения ко злу лишила естество [человеческое] общей славы, поскольку Бог рассудил, что человек, дурно обошедшийся со своим произволением, не настолько благ, чтобы обладать бессмертной природой...» (Прп. Максим Исповедник. Творения. Книга 2. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос 42. С. 130).

¹⁰⁷ - «Не рождает Дух воли не хотящей, но Он лишь желающую [волю] преобразует для обожения» (Там же. Вопрос 6. С. 37).

¹⁰⁸ - См.: Прот. Георгий Флоровский. Воскресение жизни // Догмат и история. С. 247–248. Он же. О воскресении мертвых // Там же. С. 442–443.

¹⁰⁹ - «Каждое из разумных и мыслящих существ – ангелов и людей – посредством замысла (λόγος), в соответствии с которым оно было создано, в Боге пребывающего и к Богу направленного, и называется, и является “частью Бога”,

благодаря замыслу о нем, который, как уже было сказано, предсуществует в Боге. Итак, очевидно, если оно будет движимо в соответствии с этим замыслом, то окажется в Боге, в Котором замысел о его бытии предсуществует как начало и причина, и если оно по своей воле не стремится получить ничего другого предпочтительно своему собственному началу, оно не удаляется от Бога, а, более того, благодаря порыву к Нему, становится богом и называется частью Бога, через должным образом совершающееся приобщение Богу, так как оно по природе мудро и разумно, через благоподобное движение воспринимает свое собственное начало и причину, не имея возможности в дальнейшем быть движимым к какому-либо иному месту за пределами своего собственного начала, и восхождения, и восстановления (ἀποκατάστασις) в замысле, в соответствии с которым оно было создано, не будучи движимым каким-либо еще образом, поскольку его движение к очевидной Божественной цели получило в качестве предела саму Божественную цель» (Ambigua ad Joannem. 2. Цит. по: Brian E. Daley. Apokatastasis and «honorable silence» in the eschatology of st. Maximus the Confessor // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 september 1980; edites par Felix Heinzer et Christoph Sconbom, Editions Universitaires, Fribourg Suisse, 1982).

¹¹⁰ - «Природа не содержит в себе свойства (смыслы, логосы) сверхприродного, равно как она не содержит законы, действующие противоприродно. Под “сверхприродным” я подразумеваю то Божественное и непостижимое наслаждение, которое Бог по природе соделывает, когда Он по благодати (κατά χάριν) соединяется с достойными. Под “противоприродным” я подразумеваю ту невыразимую муку вследствие лишения этого [наслаждения], которую Бог обычно соделывает по природе, когда Он соединен с недостойными вопреки благодати (παρά τήν χάριν) – Бог соединяется со всеми соответственно с душевным устройением (διαθέσεως) каждого...» (Quaestiones ad Thalassium, 59).

¹¹¹ - Ср.: Быт 1:26–27 и Платон. Теэтет 176a-б (понятие о человеке как ομοίωσις Θεω).

¹¹² - В целом Симеон весьма скептически относится к «внешней мудрости»; он употребляет слово «эллинский» в уничижительном смысле, высказываясь против «философов и тех, кто учится эллинским книгам»: см. Нумн 21, 55–56 и др. Несмотря на тот факт, что любой византиец, получавший среднее или высшее образование, в той или иной степени обладал познаниями в области античной поэзии и философии. в церковных кругах преобладало отрицательное отношение к греческой философии: идеи Платона и неоплатоников считались особенно вредными для Православия, и интерес к ним проявлялся лишь в очень узком кругу интеллектуалов. Это отрицательное отношение к греческой философии выкристаллизовалось на догматическом уровне на Соборе 1082 г. (против Иоанна Итала) в форме особой анафемы против тех, кто «изучает эллинскую науку и не только считает ее вспомогательным средством для образования, но и следует ее суетным учениям, принимая их за истину». В истории византийской цивилизации отрицательное отношение к греческой философии всегда шло бок о бок с положительным, но в монашеской среде, безусловно, преобладало первое. Отвергая «мирскую мудрость», Симеон следовал прежде всего монашеской традиции.

¹¹³ - Сар. 2, 22–23. Букв, «смотритель (надзиратель) над видимым творением и умозритель (гностик) мысленного».

¹¹⁴ - Ср.: Григорий Богослов. Слово 38, 11, 16: «Царя над тем, что на земле». Ср. также Макарий Египетский. Духовные беседы. 26, 1, 8: «Человек был господином неба и земли». Ср. Симеон. Нумн 53, 120–124: «Я сотворил его... господином и владыкой всего видимого [мира], подчинив ему все видимые [твари], как рабов».

¹¹⁵ - Ср.: Пифагор. [Фрагменты досократиков, I, 99]; Секст Эмпирик. Сочинения. 2, 26. Ср.: Апостольские постановления. 7, 34, 6: «Вершина творения – разумное живое существо»; Пустим. Фрагменты [1585 В]: «Что есть человек как не разумное живое существо, состоящее из души и тела?»; Афанасий. Определения [533 С]: «Человек есть разумное живое существо, нравственное, мыслящее и способное к познанию». Ср.:

Немесий Емесский. О природе человека. 1 [11]. Ср.: Симеон. Нутп 23, 69–71: «Какое существо я имею в виду? Говорю о человеке, существе разумном среди бессловесных».

¹¹⁶ - Ср.: Орос Халкидонского Собора в АСО 2, 1, 2 [129]. Мысль Симеона о том, что душа соединена с телом «несмешиваемо и неслитно», заставляет вспомнить следующее место из «Рассуждения» Феодора Едесского [329]: «Разумная душа соединена с животноподобным телом... Без изменения или смешения, каждое действует согласно своей природе, но составляют они одно лицо, или ипостась, в двух совершенных природах».

¹¹⁷ - Слово 38, И, 8–19. Ср.: Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, 12, 7 и далее.

¹¹⁸ - Слово 40, 8, 1.

¹¹⁹ - Слово 2, 17, 15; Слово 2, 18, 12; Слово 38, 11, 10–12 и др.

¹²⁰ - Слово 38, 11, 19–20 и др.

¹²¹ - Слово 14, 6–7.

¹²² - Там же.

¹²³ - Песнопения догматические. 8, 1. Ср.: Слово 38. 11, 11–12.

¹²⁴ - Слово 14, 7.

¹²⁵ - Песнопения догматические. 8, 73.

¹²⁶ - См. Послание 12 [488 D].

¹²⁷ - Мистагогия. 7 [684 C].

¹²⁸ - Например, Мистагогия. 4 [678 B].

¹²⁹ - Мистагогия. 4 [678 BC].

¹³⁰ - О дихотомизме и трихотомизме см.: Немесий Емесский. О природе человека. 1 [1].

¹³¹ - Eth. 15, 50–51.

¹³² - Cat. 25, 50–61.

¹³³ - Hymn 13, 24–25.

¹³⁴ - Eth. 13, 31–32. Ср. также Cat. 26, 140–145 («поскольку ты двояк... то надлежит тебе и питаться как душевно, так и телесно»).

- ¹³⁵ - Hymn 23. 74–75.
- ¹³⁶ - Hymn 53, 102–119. Ср.: Hymn 23, 69–79.
- ¹³⁷ - О добродетелях. 9 [Сочинения. V. 286 ff.].
- ¹³⁸ - См. отрывок из Слова 38, 11, процитированный выше.
- ¹³⁹ - См.: Амбигва, 4 [1305 A]. Ср. также Климент Александрийский. Строматы. 81 [155].
- ¹⁴⁰ - Eth. 4, 799–801. Ср.: Григорий Богослов. Слово 38. 11, 13–14: «Бог творит некоторый второй мир – в малом великий». Ср.: Ориген. Беседы на Книгу Левит. 5, 2; Григорий Нисский. Об устройении человека [177 D]; Немесий Емесский. О природе человека. 1 [15]; Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, 12.
- ¹⁴¹ - Ср.: Демокрит. [Фрагменты досократиков. I. 153]; Аристотель. Физика 252b; Филон. О потомстве Каина. 58, и др.
- ¹⁴² - Cat. 25, 55–69.
- ¹⁴³ - Cat. 25, 75–82.
- ¹⁴⁴ - Cat. 25, 126–130.
- ¹⁴⁵ - Cat. 25, 122–155.
- ¹⁴⁶ - Cat. 25, 138–144.
- ¹⁴⁷ - Максим Исповедник. Слово о душе [357 D]; Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, 12, 49–52.
- ¹⁴⁸ - Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, 12, 46.
- ¹⁴⁹ - Немесий Емесский. О природе человека. 1 [7]; Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, 12, 86–90.
- ¹⁵⁰ - Ср.: Максим Исповедник. О любви. 3, 31: «Все тела по естеству неподвижны. Они приводятся в движение душой».
- ¹⁵¹ - Максим Исповедник. О любви. 3, 30: «Другие... тела состоят из противоположностей, то есть из земли, воздуха, огня и воды». Ср.: Немесий Емесский. О природе человека. 1 [7]; 4 [44–45]; Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, 12, 59–62. Это учение восходит к пифагорейской школе: см.: Фрагменты досократиков. I, 449.
- ¹⁵² - Немесий Емесский. О природе человека. 1 [9].

¹⁵³ - Eth. 4, 392–394. Ср.: Максим Исповедник. О любви. 1, 79; 2, 12 и т. д.; Немесий Емесский. О природе человека. 15 [72]; Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, 12, 94–106.

¹⁵⁴ - Eth. 4, 403–411.

¹⁵⁵ - Eth. 3, 152–171. Ср.: Немесий Емесский. О природе человека. 6 [56]; Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, 18, 1 и далее.

¹⁵⁶ - Eth. 15, 98–99. Ср.: Максим Исповедник. Вопросы-ответы, сходя 1 [307]: «ум безвиден».

¹⁵⁷ - Cat. 10, 94–95. Ср.: Немесий Емесский. О природе человека. 2 [29].

¹⁵⁸ - Theol. 1, 412–414 и Eth. 6, 252–255. Ср.: Дионисий. О Божественных именах. 7, 1.

¹⁵⁹ - Нугпп 23, 74–78.

¹⁶⁰ - Соответственно, Eth. 1, 12, 420 и Cap. 1, 38. Ср.: Cat. 33, 53–61 (толкование Лк 22:34). Ср.: Макарий Египетский. Духовные беседы. 7, 8, 85–87 («ум... есть душевное око»).

¹⁶¹ - Ср.: Григорий Богослов. Песнопения догматические. 7, 4; Максим Исповедник. Главы богословские. 1, 11 [1088 A] ; Мистагогия. 7 [684 D]. Иоанн Златоуст подчеркивает, что тело не есть образ Божий: см.: Беседы на Книгу Бытия. 8, 3–4.

¹⁶² - Ср.: Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 3, 18, 20–22: «Что означает “по образу”, если не ум?» Ср.: Филон. Об устройении мира. 69.

¹⁶³ - Максим Исповедник. Главы богословские. 1, 11.

¹⁶⁴ - Иринеи Лионский. Против ересей. 5, 6, 1; Климент Александрийский. Строматы. 2, 22; Ориген. О началах. 3, 6, 1 и др.

¹⁶⁵ - Точное изложение православной веры. 2, 12, 16–21.

¹⁶⁶ - Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия. 8, 3; Кирилл Александрийский. Против антропоморфитов [1068 C–1072 A], и др.

¹⁶⁷ - Татиан. Слово против эллинов. 7: человек создан «во образ бессмертия [Божия]». Ср.: Кирилл Иерусалимский. Слова

огласительные. 4, 18.

¹⁶⁸ - Феодорит. Вопросы на Восьмикнижие [105 С]; Фотий. Амфилохии. 253 [39–40].

¹⁶⁹ - Об образе и подобии Божиим [1329 С-1340 С].

¹⁷⁰ - Григорий Нисский. Об образе и подобии Божиим [1340 АС].

¹⁷¹ - Ср.: Нумн 53, 107–109.

¹⁷² - Нумн 44, 30–50. Ср.: Theol. 1, 218–239; Theol. 2, 63–130, и др.

¹⁷³ - Нумн 44, 74–92.

¹⁷⁴ - Нумн 44, 93–149.

¹⁷⁵ - Нумн 44, 154–165.

¹⁷⁶ - Ср.: Нумн 33, 18: «Человек, которого Сам Он сотворил по образу Своему и по подобию... господствует над земными тварями... и над страстями – это и есть то, что по образу». Ср.: Euch. 1, 1 – 13.

¹⁷⁷ - Cat. 27, 324–326.

¹⁷⁸ - Eth. 10, 730–733.

¹⁷⁹ - Eth. 1, 3, 90–95.

¹⁸⁰ - Нумн 15, 107–108.

¹⁸¹ - О Святом Духе. 9.

¹⁸² - О церковной иерархии. 1, 3.

¹⁸³ - Нумн 44, 143–144.

¹⁸⁴ - Вопросоответы. 22, 28–30 [137].

¹⁸⁵ - Мистагогия. 43 [640 ВС].

¹⁸⁶ - Вопросоответы. 43, 24 [293].

¹⁸⁷ - Главы различные, 1, 11 [1181 D-1184 A]. Это не подлинное произведение Максима, а антология, составленная из его писаний позднейшим компилятором.

¹⁸⁸ - Вопросоответы. 61, 34–41 [87].

¹⁸⁹ - Ср.: Илия Экдик. Цветособрание. 89.

¹⁹⁰ - Максим Исповедник. Вопросоответы. 1, 13 [47].

¹⁹¹ - Григорий Богослов в Песнопениях исторических, 45, различает в падшем человеке два ума: один добрый, другой

злой.

¹⁹² - Феодор Едесский. Главы. 7; Диадок Фотикийский.
Гностические главы. 78.

¹⁹³ - Макарий Египетский. Духовные беседы. 12, 1, 2–5 [107–108].

¹⁹⁴ - Диадок Фотикийский. Гностические главы. 78 [135–136].

¹⁹⁵ - Ср.: Григорий Богослов. Песнопения исторические. 46,
и др.

¹⁹⁶ - Максим Исповедник. Вопросы-ответы. 61, 80–81 [89].

¹⁹⁷ - Максим Исповедник. Различные главы. 1, 11 [1181 D – 1184 A].

¹⁹⁸ - Ср.: Кирилл Александрийский. Беседы на Послание к Римлянам [785 A].

¹⁹⁹ - Ср.: Григорий Богослов. Слово 37, 23, 11.

²⁰⁰ - Лествица. 26 [1028 A]; ср. Кшмент Александрийский.
Строматы. 2, 13.

²⁰¹ - Ср.: Исаия Отшельник. О хранении ума. 1 [30].

²⁰² - Максим Исповедник. Вопросы-ответы. 61, 36–41 [85–87].

²⁰³ - Там же. 61, 61–76 [87].

²⁰⁴ - Ириней Лионский. Против ересей. 5, 19, 1. Учение о Христе как Новом Адаме восходит к Апостолу Павлу (1Кор 15:22; 47–49).

²⁰⁵ - Ср.: Григорий Богослов. Слово 2, 25.

²⁰⁶ - Максим Исповедник. Вопросы-ответы. 22, 28–49 [137–139]. Ср.: Там же. 40, схолия 2 [275], и др.

²⁰⁷ - Ср.: Максим Исповедник. Главы богословские. 2, 25 [1136 BC].

²⁰⁸ - Cat. 34, 235–241.

²⁰⁹ - Eth. 10, 36–48.

²¹⁰ - Eth. 1, 1, 53–63.

²¹¹ - Eth. 13, 60. Ср.: Иоанн Дамаскин. Житие Варлаама и Иоасафа. 7 [908 B]: диавол обольстил Адама и Еву «обещанием обожения». Ср.: Фотий. Амфилохии. 72 [74].

²¹² - Theol. 1, 357–366. Ср.: Филофей Синайский. Главы. 14 [278]: «Адам пал через гордость».

²¹³ - Ср.: Cat. 5, 175–179.

²¹⁴ - Cat. 5, 216–270.

²¹⁵ - Cat. 5, 286–289. Адамов плач – распространенная тема в богослужебной традиции Православной Церкви. См. стихиру на вечерне в Прощеное воскресенье: «Изгнан бысть Адам из рая... и сидя прямо сего рыдаше, стена умиленным гласом и глаголаше: увы мне, что пострадах окаянный аз... Но о раю, моли, яко да и аз твоих цветов исполнюся...»

²¹⁶ - Cat. 15, 14–19.

²¹⁷ - Theol. 1, 257–261.

²¹⁸ - Eth. 13, 64–66.

²¹⁹ - Cat. 5, 406–413.

²²⁰ - Eth. 10, 67–72.

²²¹ - Cat. 5, 415–432.

²²² - Eth. 13, 86–89.

²²³ - Hymn 44, 256–270.

²²⁴ - В сердцевине этого учения – мысль о том, что для достижения обожения необходимо взаимодействие между Богом и свободной волей человека. Святые, как считает Иоанн Дамаскин, являются богами по благодати, но лишь благодаря свободному выбору собственной воли они «соединились с Богом... и стали по благодати тем, что Он есть по природе». Точное изложение православной веры. 4, 15, 13–18.

²²⁵ - Hymn 43, 30–56.

²²⁶ - Прп. Симеон Новый Богослов. О цели христианской жизни // ЖМП. 1980, № 3. С. 67.

²²⁷ - Прп. Максим Исповедник. Творения. Книга 2. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос 42. М., Мартис, 1993. С. 111.

²²⁸ - Прп. Симеон Новый Богослов. Слова. Слово второе. М., 1892. С. 30.

²²⁹ - О цели христианской жизни. Сергиев Посад, 1914. С. 41.

²³⁰ - См.: Свящ. Павел Флоренский. Освящение реальности // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 148–152.

²³¹ - Преподобный Макарий Египетский говорит: «У христиан – свой мир, свой образ жизни, и ум, и слово, и деятельность свои. Таковы же и образ жизни, и ум, и слово, и деятельность у людей мира сего. Иное – христиане, иное – миролюбцы. Между теми и другими расстояние велико» (Прп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. Беседа 5. С. 40).

²³² - Преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «Имя (Его) нам неизвестно, кроме имени “Сущий”, неизреченный Бог, как сказал Он (Исх 3:14)» (Прп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. С. 272).

²³³ - Свящ. Павел Флоренский. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 98–99.

²³⁴ - Святитель Василий Великий говорит: «Упражнение в добродетели уподобляется лестнице, которую видел некогда блаженный Иаков, которой одна часть была близка к земле и касалась ее, а другая простиралась выше самого неба» (Свт. Василий Великий. Творения. Изд. 3-е. Ч. 1. М., 1891. С. 155). «Лестница» преподобный Иоанна четко проводит эту идею взаимообусловленности как добродетелей, так и страстей в духовной жизни христианина.

²³⁵ - Святой Исаак Сирин говорит: «Каждая добродетель есть мать другой добродетели. Поэтому, если оставишь мать, рождающую добродетели, и пойдешь искать дочерей прежде, нежели отыщешь мать их, то оные добродетели оказываются для души ехиднами. Если не отринешь их от себя, то скоро умрешь» (Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Слово 72. М., 1858. С. 528).

²³⁶ - Еп. Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 2. С. 334.

²³⁷ - Прп. Петр Дамаскин. Творения. Кн. 1. Киев, 1902. С. 33.

²³⁸ - Еп. Игнатий (Брянчанинов). Сочинения. Т. 2. С. 127.

²³⁹ - Еп. Игнатий (Брянчанинов). Сочинения. Т. 4. С. 9.

²⁴⁰ - Еп. Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 2. С. 57.

²⁴¹ - Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 1. СПб., 1985. С. 187.

²⁴² - Прпп. Варсануфий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. СПб., 1905. С. 297.

²⁴³ - Прп. Симеон Новый Богослов. Слова. Слово 3-е. С. 36.

²⁴⁴ - Святой Иоанн Златоуст выражает эту мысль в следующих словах: «Оно (смирение) есть величайшее ограждение, стена несокрушимая, крепость непреодолимая; оно поддерживает все здание, не позволяя ему пасть ни от порыва ветров, ни от напора волн, ни от силы бурь, но ставит его выше всех нападений, делает как бы построенным из адаманта и неразрушимым, и на нас низводит щедрые дары от человеколюбивого Бога» (Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 4. СПб., 1898. С. 385).

²⁴⁵ - Еп. Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 2. С. 57.

²⁴⁶ - Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Слово 55. М., 1858. С. 372–373.

²⁴⁷ - Еп. Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 1. С. 244.

²⁴⁸ - Еп. Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 2. С. 53, 55.

²⁴⁹ - Прп. Исаак Сирин. Слово 55. С. 389.

²⁵⁰ - Прп. Исаак Сирин. Слово 55. С. 371–372.

²⁵¹ - Свт. Тихон Задонский. Творения. Т. 2. М., 1899. С. 99.

²⁵² - См. об этом, например: еп. Игнатий (Брянчанинов). Соч. СПб., 1905. Т. 1. С. 253–257; Т. 2. С. 124–125; Свт. Феофан (Говоров). Письма о христианской жизни. Письма №№ 11, 21. М., 1980.

²⁵³ - Прп. Исаак Сирин. Слово 48. С. 299–302.

²⁵⁴ - О цели христианской жизни. С. 17–21.

²⁵⁵ - Игум. Никон. Письма духовным детям. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991. С. 119.

²⁵⁶ - Прот. Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 175.

²⁵⁷ - Ср. особенно наш анализ феномена страстей в книге «К феноменологии аскезы» (М., 1998).

²⁵⁸ - Памфил Иерусалимский. Учительное всеоружие. A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press [1991], 10-th ed., 6.1. P. 141.

- ²⁵⁹ - Свт. Василий Великий. Беседы. MPG 31. 549A.
- ²⁶⁰ - Сщмч. Мефодий Патарский. О воскресении мертвых. 1.34. MPG 41. 1097D.
- ²⁶¹ - Сщмч. Ириней Лионский. Пять книг против ересей. 5.9.1. MPG 7. 1144B.
- ²⁶² - Ориген. О началах. MPG 11.365A.
- ²⁶³ - Свт. Григорий Нисский. Против Аполинария. MPG 45. 1233C.
- ²⁶⁴ - Прокопий Газский. Катены на Кн. Бытия 1:26. MPG 87. 117D.
- ²⁶⁵ - С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 76.
- ²⁶⁶ - Цит. по: А. Позов. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1(4). С. 34.
- ²⁶⁷ - Свт. Григорий Богослов. Творения. ТСЖ1, 1994. Т. 2. С. 31–32.
- ²⁶⁸ - Г. Л. Штрак. Кровь в верованиях и суевериях человечества. СПб., София, 1995. С. 47–49.
- ²⁶⁹ - Еп. Немезий Эмесский. О природе человека. М., Учебно-информационный экуменический центр Ап. Павла, 1996. С. 66–67.
- ²⁷⁰ - Ориген. Цит. по: архим. Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы. М., Паломник, 1996. С. 100.
- ²⁷¹ - Свт. Григорий Палама. Там же. С. 361.
- ²⁷² - Псевдо-Афанасий. Вопросы к Антиоху. MPG 28.608 A.
- ²⁷³ - Свт. Григорий Нисский. О душе и воскресении. MPG 46.29 B.
- ²⁷⁴ - Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 43.
- ²⁷⁵ - Цит. по: архим. Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы. С. 358.
- ²⁷⁶ - Там же. С. 95.
- ²⁷⁷ - Блаженный Феодорит Киррский. Там же. С. 358.
- ²⁷⁸ - Дидим Александрийский. MPG 39. 736 A.

- 279 - Цит. по: А. Позов. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. С. 31.
- 280 - Цит. по: архим. Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы. С. 150.
- 281 - Феодорит Киррский. Пять книг о баснословии еретиков. 5.9. MPG 83.480 В.
- 282 - Максим Исповедник. О душе и ее действии. MPG 91.357 С.
- 283 - Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. С. 161.
- 284 - Свт. Григорий Палама. Беседы (Омилии). Ч. 1. С. 92.
- 285 - Цит. по: архим. Киприан (Керн). Указ. соч. С. 361.
- 286 - Свт. Кирилл Иерусалимский. Огласительные слова. 16.13. A Patristic Greek Lexicon, p 1907.1
- 287 - Прп. Анастасий Синаит. Путеводитель. 2. MPG 89.56 В.
- 288 - Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 1.3. MPG 94.857 В.
- 289 - Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. М., Изд-во Афонского Пантелеймонова монастыря, 1889. С. 159.
- 290 - Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., Канон, 1995. С. 166.
- 291 - С. М. Зарин. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., Паломник, 1996. С. 578.
- 292 - Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь. С. 74, 75.
- 293 - Свт. Афанасий Александрийский. Цит. по: архим. Киприан (Керн). Указ. соч. С. 142.
- 294 - Прп. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. С. 318.
- 295 - Евагрий Понтийский. Творения аскетические и богословские трактаты. С. 83.
- 296 - Прп. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. С. 45.
- 297 - В. Н. Лосский. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. С. 125.
- 298 - Псевдо-Иустин. О воскресении: фрагмент. MPG 6.585 В.
- 299 - Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых. 13. MPG 6.1000 В.

³⁰⁰ - Сщмч. Мефодий Патарский. О воскресении мертвых. 1.34 MPG 41.1097 D.

³⁰¹ - Свт. Кирилл Иерусалимский. Поучения. М., Синодальная библиотека, 1991. С. 33.

³⁰² - Сщмч. Иринеи Лионский. Пять книг против ересей. 5.9.1. MPG 7.1144 B.

³⁰³ - Ориген. О началах. MPG 11.365 A.

³⁰⁴ - Прокопий Газский. Катены на Осмокнижие. 1:26. MPG 45.1233 C.

³⁰⁵ - Ориген. Цит. по: архим. Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы. С. 119.

³⁰⁶ - Еп. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь. С. 74, 75.

³⁰⁷ - Цит. по: архим. Киприан (Керн). Указ. соч. С. 168.

³⁰⁸ - Сщмч. Иринеи Лионский. Цит. по: А. Позов. Сын человеческий. С. 31.

³⁰⁹ - Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. С. 82.

³¹⁰ - Сщмч. Иринеи Лионский. Творения. С. 455.

³¹¹ - Прп. Григорий Синаит. Добротолюбие. Т. 5. С. 186.

³¹² - См.: А. И. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эриугены. (1-е изд. СПб., 1898). М., Мартис, 1998. С. 279. Это исследование было защищено как магистерская диссертация в Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1898 г.

³¹³ - См.: А. И. Бриллиантов. Цит. соч. С. 280–83; Петров В. В. «Эриугена о Filioque» // Альфа и Омега 2 (20, 1999. 207–218; Jeauneau É., «Nisifortinus: le disciple qui corrige le maitre», Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke, Marenbon J. (ed.), (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001), 116–17.

³¹⁴ - Иоанн Скотт. О божественном предопределении. 19, 2, 18–22 (437A): «*corpora sanctorum in aetheream mutabuntur qualitatem... impiorum uero corpora in aeream qualitatem transitura*».

³¹⁵ - Иоанн Скотт, P II, 549C: «Inferior enim pars a terra usque ad lunam aer dicitur (hoc est spiritus), superior uero... aether (id est purus spiritus)». Для Эриугены тела в собственном смысле – это вода и земля, ср.: P III, 695B: «omnia ista corpora ex catholicis elementis composita, maxime etiam terrena et aquatica... nil aliud in eis inuenitur praeter corpus omnino et corporeum».

³¹⁶ - Ср.: P V, 948AB: «humanam naturam in regeneratione ejus... omnino in spiritum conuersa, diuersarum tamen qualitarum capacem fore... Ut enim aer iste, ex quo similitudinem quandam humanitatis accepimus, aethereos desuper splendores, deorsum uero concretas ex terra et aqua recipit fumigationes».

³¹⁷ - PV, 947B: «spiritualis natura aeris»; 947C: «aer enim dicitur, id est spiritus, ideoque simplex ac spirituale corpus a physicis uocatur»; 947A: «ipse autem aer in omnibus suae semper subtilitatis et serenitatis immobilem custodit qualitatem».

³¹⁸ - PV, 987AB. Ср. P V, 951A (текст см. прим. 78); 952C (см. прим. 84).

³¹⁹ - Ср.: P II, 575A: «Quod enim post resurrectionem omnium generaliter de omnibus hominibus dominus dicit Erunt sicut angeli Dei in caelo (Mc 12:25) de condignitate naturae... intelligendum arbitror. Primam nanque hominis conditionem ante peccatum in paradiso, hoc est in caelesti beatitudine, aequalem angelis ac ueluti connaturalem fuisse, non incongruum credere»; V, 994A: «resurrectionis tempore... homines aequales angelis erunt»; V, 1005D: «nullus angelicus ordo est, cui humana natura post restaurationem suam iuxta intelligibiles gradus non interseratur»; IV, 780A: «angelicam essentiam in humana, et humanam in angelica constitutam... Tanta quippe humanae naturae et angelicae societas fuerat – et fieret, si primus homo non peccaret – ut utraque unum efficeretur. Quod etiam in summis hominibus... fieri incipit» (cf. 723C); V, 1005A: «homo adolescentior filius dicitur, angelus uero major aetate».

³²⁰ - Ср.: Ориген . О началах. I. 8, 4, 146–149: animae hominum, ex quibus per profectum etiam in illum angelorum ordinem quosdam uidemus assumi, illos uidelicet, qui filii dei facti fuerint uel filii resurrectionis; Он же . Сот. in Matth. XVII, 30, 51–59: ὥς οἱ ἐν

τῷ οὐρανῷ ἄγγελοι γίνονται οἱ καταξιούμενοι τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, ἀλλὰ καί κατὰ τὸ μετασχηματιζόμενα αὐτῶν τὰ σώματα ἃ τῆς ταπεινώσεως ἢ γίνεσθαι τοιαύτα, ὅποια ἐστὶ τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα, αἰθέρια καὶ ἀύγοιδές φως.

³²¹ - Ср.: Иероним . Ad Avitum. Ep. 124, 4 (PL 22, 1063): «ad extremum sermone latissimo disputavit, angelum, siue animam, aut certe daemonem, quos unius adserit esse naturae, sed diuersamm uoluntatum, pro magriitudine neglegentiae et stultitiae iumentum posse fieri» (но ср.: Он же . Contra Joannem Hierosolymitanum 17 (PL 23, 369A): «Nec Origenes umquam dixit ex angelis animas fieri, cum ipsos Angelos nomen esse officii doceat, non naturae»); Беда . In Evangelium S. Marci I (PL 92, 134D): «Angelus uocatur Joannes, non naturae societate juxta haeresim Origenis, sed officii dignitate». См.: В . В. Петров. Эсхатология Оригена и знание ее основ на латинском Западе IV-IX вв. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 6. М., Институт всеобщей истории, 2001. С. 301–327.

³²² - Они не названы, но это, видимо, высшие из демонов, поскольку ниже сказано, что они прозрачны, сострадают людям, и этим отличаются от бесстрастных богов (984e–985a).

³²³ - Платон.Тимей. 58d (пер. С. С. Аверинцева).

³²⁴ - В Горгии 524d–525c Платон говорит, что поступки, которые душа совершала, будучи в земном теле, оставляют на ней неизгладимые отметины, по которым душу и судят в загробном царстве.

³²⁵ - Климент Александрийский. Строматы IV, 26; Тертуллиан. О душе. 54 (PL 2, 742AB); Ориген (в переводе Иеронима). Homiliae in Ezechielem IV (PL 25, 721 BC); Иероним . In Epistolam ad Ephesios I (PL 26, 466A), III (PL 26, 546BC); Иоанн Кассиан . Collatio 8, 12 (PL 49, 740–1); Августин . О граде Божиим. VIII, 22; Epist. 102 (PL 33, 378), Sermones de tempore 222 (PL 38, 1091); Беда Досточтимый . Nehaemeron I (PL 91, 26CD), De natura rerum 25 (PL 90, 244A-246A) .

³²⁶ - Не вдаваясь в обсуждение вопроса о том, насколько адекватно теории Оригена представлены у его критиков, заметим, что в Средние века учение Оригена в изложении

Епифания Кипрского и Иеронима не отличали от подлинного учения Оригена.

³²⁷ - Ориген. О воскресении, согласно Мефодию (О воскресении) – у Епифания. Рапапоп. 64, 12–16 (ОС5 II, Р. 424, 4–11), рус. пер. С. 194: «Душе, пребывающей в телесных местах, необходимо иметь тело, соответствующее местопребыванию...»; ср.: Ямвлих. О египетских мистериях. 1, 8: «какую жизнь начала душа, прежде чем внедриться в человеческое тело, и какой готовый облик сделала своим, такое и служащее ей орудием тело имеет связанным с собой» (пер. Л. Ю. Лукомского).

³²⁸ - Иероним .Ер. 124, 4: «angelum, sive animam, aut certe daemonem, quos unius adserit naturae, sed diversarum voluntatum»; там же . 14: «omnes rationabiles naturas, id est Patrem, et Filium at Spiritum Sanctum, angelos, potestates, dominationes, ceterasque virtutes, ipsum quoque hominem secundum animae dignitatem, unius esse substantiae... Ex quo concluditur, Deum et haec quodam modo unius esse substantiae».

³²⁹ - Иероним .Ер. 124, 3: «qui nunc homo est, possit in alio mundo daemon fieri, et qui daemon est, si negligentius egerit, in crassiora corpora religetur, id est, homo fiat... omnes rationabiles creaturas ex omnibus posse fieri, non semel et subito, sed frequentius: nosque et angelos futuros et daemones si egerimus negligentius, et rursum daemones, si voluerint capere virtutes, pervenire ad angelicam dignitatem»; там же . 8: «homines, id est animas fieri posse daemones, et rursum daemones in angelicam redigi dignitatem»; там же , 10: «vel ex angelis daemones, vel ex daemonibus angelos sive homines futuros esse contestans, et e contrario ex hominibus daemones, et omnia ex omnibus...»

³³⁰ - Ориген .О началах. Введение. 8. 164–167: «tale corpus quale habent daemones (quod est naturaliter subtile quoddam et velut aura tenue, et propter hoc vel putatur a multis vel dicitur incorporeum)». О тонких телах демонов см.: Тертуллиан. Apologia. XXII, 5. Для Оригена только Троица бестелесна, см.: О началах I, 6, 4; II, 2, 2; IV, 3, 15 (27). Иероним . Ер. 124, 4: «daemones ob maiora delicta, aereo corpore esse vestitos»; там же . 9: «Creaturae rationabiles... ad inferiora descenderent... ruentes

ad terram, crassis corporibus indigerent... Unde conditor Deus fecit eis congrua humilibus locis corpora, et mundum istum visibilem fabricatus est».

³³¹ - Ориген .Нот. in Ez. IV, 1, 85–86: «Aer quoque animalibus plenus est».

³³² - Ориген.О началах. III, 6, 4, 100–125 (этот отрывок Иоанн Скотт цитирует в P V, 929C–930B).

³³³ - Ориген.О началах. II, 9, 3 (см. прим. 45); I, 6, 4 (см. прим. 44); Иероним . Ер. 124, 9: «Divinitus habitaculum et veram requiem apud superos aestimo intelligi, in qua creaturae rationabiles commorantes antequam ad inferiora descenderent... antiqua beatitudine fruebantur».

³³⁴ - См. главы «О Книге Бытия». III, 9–10, которые суть христианизированный вариант *theologia naturalis* Баррона, как оно изложено в «О граде Божиим» VII, 6. О влиянии «О книге Бытия» на мысль Иоанна см.: O'Meara J. J. Eriugena's Use of Augustine's *De Genesi ad litteram* in the *Periphyseon*, *Studies in Augustine and Eriugena*, Halton Th. (ed.) (Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1992). P. 269–286.

³³⁵ - Латинский текст и испанск. пер. см.: Diaz Y Diaz M . C . *Uber de ordine creaturarum*. Un anonimo irlandes dei siglo. VII (Monografias de la universidad de Santiago de Compostela 10), Salamanca (Santiago de Compostela), 1972, VI, 5, 37–38; VI, 6, 42–44; VI, 7, 51–58; VI, 8, 52–53. Согласно *De ordine creaturarum*, пространство между небесной твердью и землей поделено на две части. Верхняя область [*excelsum spatium*] – самая чистая и тонкая; там обитали до своего отступничества падшие ангелы со своим князем. Эту область Писание именует небесным раем. Здесь временный отдых получили души святых, ожидающих будущего воскресения. Ангелы, которые согрешили в этом высоком и чистом слое воздуха, были низвергнуты в нижнюю область здешнего надземного воздуха. Теперь у них воздушные тела, они обитают во взбаламученной и облачной атмосфере.

³³⁶ - Ср.: Беда . *De natura rerum* . 25 (PL 90, 244A-246A). В этом рассуждении важны несколько моментов: (1) воздух – это жизненный дух, в него низвергнуты падшие ангелы; (2) и потоп,

и мировой пожар не насылаются извне, это процесс превращения одного из четырех первоэлементов в другой; (3) ангелы могут облачаться в воздушные тела, свойства которых коррелируют с достоинством данного ангела.

³³⁷ - Латинский текст, англ. пер. и комментарий см. в: Clancy T. O., Markus G. (eds.). *Iona. The Earliest Poetry of a Celtic Monastery* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997), 46–47. Примечательно, что эта поэма была известна на континенте; Рабан Мавр даже включил ее отрывки в свою поэму. См.: Рабан Мавр . *De fide catholica rhythmo carmen compositum* (PL 112, 1609A-1621A); о плагиате Рабана, – Raby F. J. E. *A History of Christian-Latin Poetry*, 2 ed. (Oxford, Clarendon Press, 1953). P. 179–183.

³³⁸ - Августин .О граде Божию. XX, 24 (PL 41, 697–698); XX, 18 (684).

³³⁹ - Там же, XX. 18 (PL 41, 684–685).

³⁴⁰ - Там же, XX, 16 (PL 41, 682).

³⁴¹ - Ср.: Григорий Нисский. Об устройении человека. XXII: «Когда прозвучит труба воскресения, которая пробуждает умерших и оставшихся в жизни мгновенно прелагает в нетление по подобию тех, кто изменяется воскресением... тяжесть плоти больше не будет тянуть их вниз, и бремя не будет удерживать их на земле, но, воспарив в воздух, они полетят: восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем (1Фес 4:17)».

³⁴² - Беда .*De temporum ratione*. 70 (PL 90, 575A–576D). Ср.: Беда . *Commentarii in Pentateuchum* (PL 91, 198BD); *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82AD), а также анонимный ирландский трактат «*De mirabilibus sanctae Scripturae*» 111, 8 (PL 35, 2197): «*resurrectionis corpora in tantum levigabuntur, ut non solum crassa aqua, sed etiam nubibus et aere sustineantur, ut Apostolus ait, “Rapiemur ad occurrendum Christo in aera”*» (1Thes 4:16).

³⁴³ - Беда .*Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82BD).

³⁴⁴ - Августин .О Книге Бытия. VII, 23 (PL 34, 368), X, 5 (411): «*Quod ergo ex Angelis, tanquam parentibus Deus creet animas,*

nulla mihi de canonicis Libris occurrit auctoritas».

³⁴⁵ - Григорий Великий .Moralia. IX, 66 (PL 75, 916AB): «angelorum atque hominum longe sit natura dissimilis».

³⁴⁶ - Пруденций .De praedestinatione contra Joannem Scotum cognomento Erigenam. (PL 115, 1289D–90D) – цитируется Августин . О граде Божиим. VIII, 22: «daemones... esse spiritus... qui in hoc quidem aere habitant, quia, de coeli superioris sublimitate dejecti, merito irregressibilis transgressionis in hoc sibi congruo uelut carcere praedamnati sunt».

³⁴⁷ - Пруденций .De praedestinatione. 19 (PL 115, 1323BD).

³⁴⁸ - Иероним .Contra Joannem Hierosolymitanum ad Pammachium. 25 (PL 23, 375C): «novies resurrectionem nominans corporis, ne semel quidem carnis inseruit»; там же . 27 (379A): «novies corpus, et ne semel quidem carnem nominas»; Ibid. 27 (379B): «omnis caro est corpus, non omne corpus est caro. Caro est proprie, quae sanguine, uenis, ossibus, neruisque constringitur. Corpus quamquam et caro dicatur, interdum tamen aethereum, uel aereum nominatur, quod tactui uisuique non subjacet, et plerumque uisibile est atque tangibile».

³⁴⁹ - Пруденций.De praedestinatione. 19 (PL 115, 1327A) – цитируется Григорий Великий. Moralia. XIV, 55 (PL 75, 1077B-C). Но ср.: Ориген. О началах. II, 10, 1, 31–42: «Если тела воскресают, то, без сомнения, для того, чтобы служить нам одеждою; и если нам необходимо быть в телах (а это, конечно, необходимо), то мы должны находиться не в иных телах, но именно в наших. Если же истинно, что тела воскресают и притом воскресают духовными, то, несомненно, они воскресают из мертвых, как говорится, оставив тление и отложив смертность... Сила и благодать воскресения из душевного тела производит тело духовное, изменяя его из бесчестия в славу».

³⁵⁰ - Пруденций.De praedestinatione. 19 (PL 115, 1331A–B) – цитируется Августин. Sermo 256, 2 (PL 38, 1192).

³⁵¹ - Пруденций .De praedestinatione. 19 (PL 115, 1334D–35A).

³⁵² - Рабан Мавр . De universo, IV, 10 (PL 111, 97C): «carno ergo nostra in ueritate resurgit, sicut in ueritate cadit: et non

secundum Origenem immutatio corporum erit, id est, aliud nouum corpus pro earner.

³⁵³ - Ориген. О началах. 111, 6, 3–4 – цитируется в Р V , 929C–30B.

³⁵⁴ - В трактате «О предопределении» различимо неожиданно раннее знакомство Иоанна Скотта с работами «Об устройении человека» Григория Нисского и «О диалектике» Иоанна Дамаскина. См.: Петров В. В. Ориген и его влияние на эсхатологию Иоанна Скотта / / Философия природы в античности и в Средние века. Часть III. М., Институт философии (в печати).

³⁵⁵ - Ориген. О началах. I, 6, 4: «Если же кто-нибудь допускает совершенное уничтожение материальной, то есть телесной, природы в том конечном состоянии бытия, то я совсем не в состоянии понять, каким же образом столько таких субстанций могут жить и существовать без гел, когда только природе Бога, то есть Отца, и Сына, и Святого Духа, свойственно существовать без материальной субстанции и без всякой примеси телесности? Но, может быть, кто-нибудь еще скажет, что в том конечном состоянии бытия вся телесная субстанция будет такой чистой и очищенной, что ее можно будет представлять себе наподобие эфира и неповрежденности»; II, 2, 1: «[то, что] разумные существа, по достижении ими высшей степени святости и блаженства, [могут] остаться совершенно бестелесными... кажется мне очень маловероятным и почти невозможным»; II, 2, 2: «материальная субстанция только в представлении и в мысли отделяется от них [разумных существ] и только кажется сотворенной или прежде, или после них; на самом же деле разумные существа никогда не жили и не живут без нее [телесной природы], ибо жить бестелесной жизнью свойственно, конечно, одной только Троице»..

³⁵⁶ - Ориген. О началах. I, 6, 4. Ср. II, 9, 3, 63–69 [о небесных силах]: «Есть некоторые существа вышенебесные (supercaelestia), то есть помещенные в блаженнейших обиталищах и облеченные в небесные сияющие тела (caelestioribus ac splendentioribus indita), да и среди этих самих существ есть много различий, как об этом говорит даже Апостол

(1Кор 15:41), когда выражается, что «иная слава солнца, иная слава Луны, и иная звезд, и звезда от звезды разнится в славе» (см. прим. 3 на с. 210). В Сот. in Matth. XVII, 30, 44–59 Ориген говорит, что восставшие из мертвых будут, как ангелы на небесах, их тела преобразятся из тел унижения в тела ангельские, эфирные и световидные (см. прим. 3 на с. 200). Хотя ср.: О началах. III, 6, 4: «Невидимое, нерукотворное и вечное тело несравненно превосходит все те тела, какие мы видим и на земле, и на небе, тела видимые, рукотворные и не вечные» (цитируется в P V, 930A).

³⁵⁷ - PIII, 649D.

³⁵⁸ - PV, 986D-987B.

³⁵⁹ - PV, 987C–988A. Ср. аллегорическое толкование Оригеном Быт 1:16–19 в Нот. in Genesim I, 7 (PG 12, 151B): «Ибо как “звезда от звезды разнится славой [claritate]”, точно так и каждый из святых согласно своему величию льет на нас свой свет». См.: Scott A. Origen and the Stars. A History of an Idea (Oxford, Clarendon Press, 1991). P. 150; там же. 157: «Говоря о душах, сияющих после смерти, Ориген следовал традиции современной ему еврейской литературы. У небесных светил имеются различные степени яркости, и у праведности есть различные степени. Он пишет, что надеется сравниться со слабой звездочкой, а не с луной или какой-либо более яркой звездой, поскольку в последнем случае его вид будет нехорош», Нот. in Ezechielem 9, 4 (8, 412, 8–19 B); Нот. in Ps 147 (Analecta sacra, ed. Pitra, 3, 359).

³⁶⁰ - Анализируя дошедшие до нас работы Оригена, А. Крузель считает, что только после Епифания Кипрского эта интерпретация была приписана Оригену, а сам он толковал кожаные одежды только как смертное состояние и последствие греха. См.: Crouzel H. Les critiques adressees par Methode et ses contemporains a la doctrine origenienne du corps ressuscite, Gregorianum 53, Rome, 1972, 708–09 (репринт в кн.: Crouzel H. Les fins dernieres selon Origenes. Ch. VII).

³⁶¹ - Иоанн Скотт. PIV, 818C–819A. См. Епифаний. Анкорат. 62, 1, 1–3, 1 (ed. Hali, GCS 25).

³⁶² - См.: P V, 884C и IV, 800AD.

³⁶³ - PII, 571CD. Ср. IV, 817A; IV, 801C; 817C. О двух телах: IV, 760AB.

³⁶⁴ - Прокопий из Газы, PG 87/1, col. 221. См.: Simonetti M . Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2:7 e 3:21, Aevum 36 (1962), 370–381 .

³⁶⁵ - Григорий.О душе (148, 25 – 149, 2, рус. пер. С. 251–252): «Естество наше, соделавшись страстным, встретилось с необходимыми последствиями страстной жизни... Поскольку всего того, что к человеческой природе примешалось из жизни неразумных, прежде в нас не было, пока человечество не впало в страсть по причине порока, то необходимо, оставив страсть, оставить вместе и все, что при ней усматривается. Поэтому неосновательно стал бы кто доискиваться в будущей жизни того, что произошло в нас по страсти. Как если кто, имея на себе изорванный хитон, скинет с себя эту одежду, то не увидит уже на себе неблагообразия того, что сброшено, так когда и мы совлечемся наложенного на нас из кож неразумных животных (слыша о коже, думаю разуместь наружность неразумного естества, в которую мы облеклись (περιεβλήθημεν), освоившись со страстью), тогда все, что было на нас из кожи неразумных – плотское смешение [ή μίξις], зачатие [ή σύλληψις], роды [ό τόκος], нечистота [ό ρύπος], сосцы, пища, извержение семени [ή έκτοίησις], постепенное прохождение в совершенный возраст, расцвет сил [ή ακμή], старость, болезнь, смерть...»

³⁶⁶ - Григорий.О душе (157, 12–20, рус. пер., С. 255): «Первым колосом был первый человек Адам, но поскольку с возникновением порока [человеческая] природа разделилась на множество, как бывает с плодом в колосе, так мы, один по одному, сбрасывая вид этого колоса и, смешавшись с землей, в воскресении снова производимся в первородной красоте, [но только] вместо одного первого колоса становимся бесчисленными колосьями на поле».

³⁶⁷ - PV, 979CD: «Qui enim de creaturae sensibilis reditu disputat, nunquid non de resurrectione corporum tractat? Profecto. Non enim aliud est resurgere, surgere, aliud redire. Nam ex mortuis

resurrectio quid aliud est, quam in statum naturalem recursio?»; Григорий . О душе (148, 1–2, рус. пер. С. 251): «воскресение есть восстановление нашей природы в первоначальное состояние (ή εις τό ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις)...»; 156, 30–33 (с. 255): «воскресение не иное что есть, как восстановление нашего естества в первоначальное состояние».

³⁶⁸ - Григорий. О душе (148, 39–149, 2, рус. пер. С. 252).

³⁶⁹ - Григорий. Об устройении человека. VIII (145, 8–41; рус. пер., 23): «Разумное возникает в теле только срастворившись (συυκραθείη) с чувственным... Все виды душ срастворены сему разумному животному, человеку: питается он согласно природному (τό φυσικόν) виду души, способности роста прирождена чувственная (ή αισθητική) [душа], которая по своей природе занимает среднее место между умной и материальной сущностью. Тонкое и световидное из чувственной природы (τό λεπτόν και φωτοειδές) усваивает и растворяет умную сущность (ή τῆς νοεράς ουσίας οἰκείωσίς τε καί ἀνάκρασις), так, чтобы в составе (τήν σύστασιν) человека были все эти три». Ср.: Плотин. Эннеады. III, 1, 8, 14–20, где говорится, что тело влияет на низшую душу посредством смешения (красиса).

³⁷⁰ - PV, 884C; IV, 800B; V, 872D; IV, 800D-801A; P II, 571A.

³⁷¹ - P II, 584C; II, 582AB; IV, 852CT).

³⁷² - PIV, 800BD: «Illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum, quale post resurrectionem habituri sumus... illud spirituale et naturale animo semper adhaerens ac sibi concretum discernitur».

³⁷³ - PV, 995B; II, 538C.

³⁷⁴ - PV, 902B: «resurrectionis corpora ultra omnem sensibilem qualitatem ascendentia, omni mole et localitate absoluta, et, ut ita dicam, in spiritum omnino conuersa... super omne, quod sensus corporeus potest attingere, ineffabili sua spiritali subtilitate exaltari»; V, 901D–902A: «De spiritualitate siquidem et illocalitate omnium generaliter humanorum corporum post resurrectionem, quando humana natura, quae corpore et anima constat, aequalis erit angelis... Corpora in caelestem qualitatem conuersa, omneque

terrenum uniuersaliter deponentia... sensibus mortalium incomprehensibilia, omnique locali circumscriptione libera»; V, 896C: «Quaedam namque corpora sunt liquida ac spiritualia, circumscriptis formis carentia».

³⁷⁵ - Иоанн Скотт. О божественном предопределении. 17, 7, 146–147 (429B): «corpus meritis suis condignum ipso [diabolo] nolente copularetur»; 192, 24 (437A): «adjunctum est ei [diabolo] inuito aereum corpus».

³⁷⁶ - Пруденций (PL 115, 1289D–90A): «maxime mihi admiranda uidentur... quod aereum corpus ei copulatum dicis, ut in eo non jam ab igni combureretur, sed iniquitate sua torqueretur... Cum rationi atque iustitiae illud potius congruere uideatur ut in quo peccauerat in ipso cruciaretur».

³⁷⁷ - Флор Диакон . Sub nomine ecclesiae Lugdunensis. 17 (PL 119, 223AB).

³⁷⁸ - Ср.: Макробий. Комм, на «Сон Сципиона», (ed. Willis) I, 11, 12; Аристид Квинтиллион. О музыке. II, 17, 20–38.

³⁷⁹ - Ср.: Тертуллиан . Adversus Valentinianos. 24 (PL 2, 578A): «Figulat ita hominem demiurgus, et de afflatu suo animat: sic erit et choicus et animalis, ad imaginem et similitudinem factus: quadruplex res: ut imago quidem choicus deputetur, materialis scilicet; etsi non ex materia demiurgus: similitudo autem animalis; hoc enim et demiurgus. Habes duos. Interim carnalem superficiem postea aiunt choico supertextam, et hanc esse pelliceam tunicam obnoxiam sensui».

³⁸⁰ - Августин. О граде Божием. XI, 23 (PL 41, 336–337); Иероним. Contra Joannem Hierosolymitanum ad Pammachium. 16, 368A: 16 (PL 23, 368A): «an Origenis doctrina sit uera, qui dixit cunctas rationabiles creaturas, incorporales et inuisibiles, si negligentiores fuerint, paulatim ad inferiora labi, et juxta qualitates locorum ad quae defluunt, assumere sibi corpora, \ferbi gratia, primum aetherea, deinde aerea. Cumque ad uiciniam terrae peruenerint, crassioribus corporibus circumdari, nouissime humanis carnibus alligari».

³⁸¹ - PIV, 800BC.

³⁸² - Иоанн Скотт. *Expositiones*. II, 3, 686–691 (159B): «Naturaliter quippe materialia omnia in spiritualia transferri appetunt, spiritualia uero ad materialium humilem uilissimamque extremitatem inclinari nolunt, quoniam impossibile est. Possibile namque est inferiora ad superiora ascendere, descendere uero superiora ad inferiora naturali transmutatione, impossibile».

³⁸³ - PII, 580AB; II, 583BC. См.: Moran D. *The philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1989. P. 176–177.

³⁸⁴ - В переводе Эриугены – Григорий Нисский . Об устройении человека 24 (ed. Cappuyns. P. 245, 20–23): «de materia, susceptio illa fertur quae ex intellectuali et immateriali eam subsistere profert. Omnem siquidem materiam ex quibusdam qualitatibus consistere inuenimus». Cp.: Ориген . О началах. II, 1, 4, 110–114: «Qualitates autem quattuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quattuor qualitates id est materiae, insertae... diuersas corporum species efficiunt». Cp.: Bostock D. G. *Quality and Corporeity in Origen, Origeniana secunda*, Crouzel H., Quacquarelli A. (eds.). Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1980. P. 323–337.

³⁸⁵ - P II, 582C; IV, 802A: «et illud exterius a deo est factum et superadditum».

³⁸⁶ - P IV, 803A.

³⁸⁷ - Cp. P V, 990D: «beatus Augustinus in ultimis «De ciuitate Dei» libris non ipsa mundi corpora transitura, sed eorum qualitates in melius mutandas uideatur docere».

³⁸⁸ - PV, 986D–987A: «utilius visum est eis praedicare terrenorum sensibilibiumque corporum transmutationem in caelestia spiritualiaque corpora, quam penitus corpora et corporalia et sensibilia omnia nunquam esse futura. Tolerabilior quippe carnaliter cogitantibus videtur ad credendum terrenorum corporum in caelestia transitio, quam totius corporalitatis negatio».

³⁸⁹ - PV, 987B: «non mutationem corporis terreni in caeleste corpus, sed omnino transitum in ipsum purum spiritum, non in illum, qui aether, sed in illum, qui intellectus vocitatur». Cf. P V, 987BC:

«Ambrosius siquidem omnem compositionem aufert, ita ut post resurrectionem corpus et anima et intellectus unum sint, et unum simplex... Gregorius similiter et incunctanter astruit mutationem corporis tempore resurrectionis in animam, animae in intellectum, intellectus in Deum»; 951 A: «mortalia nostra corpora non solum in spiritualia, verum etiam in animas nostras, ut Gregorio placet transibunt».

³⁹⁰ - P V, 914B: «humana corpora, quae nunc localiter distenduntur, incrementis decrementisque variantur et moventur, species quoque eorum.,. in resurrectione futura non erunt, sed in spiritualem naturam, quae locis temporibusque... nescit circumscribere transituras esse naturalis ration edocet»; II, 535B: «mirabili quadam regressione inferiora semper in superiora transeant»; II, 590C: «omnia corpora in incorporeas qualitates atque substantias esse transitura; V, 884AB: «Moles itaque terrena, mortalis, fluxilis, quae ex diversis qualitatibus sensibilibus elementorum et assumpta et composita est... naturali corporis substantiaique superaddita est, solvetur, et in melius mutabitur, in spiritum stabilemque substantiam»; V, 879A: «existimo corpora et substantiam in animam esse transituram, non ut pereat, quod sit, sed ut in meliori essentia salva sit. Similiter de ipsa anima intelligendum, quod ita in intellectum movebitur, ut in eo pulchrior Deoque similior conservetur»; V, 874B: «tota siquidem humana natura in solum intellectum refundetur».

³⁹¹ - P V, 877A цитируется О Книге Бытия. X, 4, хотя там говорится лишь что душа не может превратиться в тело.

³⁹² - В P V, 877B цитируется Бозций, Против Евтихия. VI (PL 64, 135 °CD). Ср.: там же . 1349CD: «neque corporea in incorpoream, neque incorporea in eam quae corpus est, mutari potest»; 1350B: «Corporea uero in incorporea nulla ratione poterunt permutari, quoniam nulla communi materia subjecta participant, quae susceptis qualitatibus in alterutram permutetur omnis enim natura incorporeae substantiae nullo materiae nititur fundamento; nullum uero corpus est, cui non sit materia subjecta». Видимо, реагируя на это, Иоанн Скотт пробует ввести такое «промежуточное» ниже, в 882C.

³⁹³ - Григорий Богослов. Слово 7, надгробное брату Кесарию (PG 35, 781–784, рус. пер. С. 173): «Для меня убедительны слова мудрых, что всякая добрая и боголюбивая душа, как скоро, по разрешении от сопряженного с нею тела, освободится отселе... по очищении или по отложении... того, что ее омрачало... шествует к своему Владыке... А потом и сопряженную себе плоть... от земли, ее давшей и потом сохранившей, восприяв непонятным для нас образом... вместе с нею вступает в наследие грядущей славы. И как по естественному союзу с плотью она сама разделяла ее тяготы, так сообщает ей свои утешения, всецело поглотив ее в себя (δλον εις ἑαυτήν ἀναλώσασα) и соделавшись с нею единым духом и умом (εν καί πνεύμα καί νοῦς καί θεός), после того как смертное и преходящее поглощено жизнью».

³⁹⁴ - Выделенную в предыдущем примечании курсивом фразу в тексте Григория Богослова можно понимать по-разному, в том числе и в переносном смысле. Однако Максим истолковывает ее в узком, «техническом» смысле, как описание процесса перехода тела в душу. Максим цитирует Григория в «Ambigua ad Iohannem», XVII, 164–173 (Jeauneau: P. 141) и там же дает толкование слов Григория: «tempore resurrectionis... absorbebitur caro ab anima in spiritu, anima uero a Deo» (Эриугена цитирует этот отрывок в P V, 877D–878A).

³⁹⁵ - Cp. P V, 952CD: «Mortalia vero corpora nostra non solum in spiritualia, verum etiam in animas nostras propterea transibunt, quoniam naturalis necessitas cogit, ut, quemadmodum anima rationalis ad imaginem Dei facta in eum, cuius imago est et similitudo, revertetur, ita et corpus, quod ad imaginem animae, ac ueluti imago imaginis est factum, in suam causam, quae est anima, ac per eam ueluti medietatem quandam in ipsum Deum, qui est unica omnium causa, vertatur, omni terreno pondere et corporalitate absolutum».

³⁹⁶ - Амвросий .Expositio Evangelii secundum Lucam. VII, 192–194 (PL 15, 1751B – D): «possit nobis etiam resurrectionis tempore incorrupta corporis et animae et spiritus manere communio... qui compositi nunc sumus, unum erimus, et in unam substantiam transformabimur» (цитируется в P V, 878B – D). Cf. P V, 951A-B:

«qui in hac vita ueluti ex tribus satis simillae, corpore scilicet et anima et spiritu, compositi sumus, in futuro ueluti in unam quandam massam simplicem fermentabimur in inseparabilem spiritualitatem, ut Ambrosio placet».

³⁹⁷ - PV, 876C.

³⁹⁸ - Например, посредством введения двух средних членов в оппозицию творящее/творимое Иоанн превращает эту пару в логический квадрат. См.: Петров В. В. Тотальность природы и методы ее исследования в Перифьюсеоне Эриугены // Философия природы в античности и в Средние века. М., Прогресс-Традиция, 2000. С. 455–462.

³⁹⁹ - PV, 882C: «In natura rerum tria rationabilis inquisitio inuenit. Omne enim, quod est, aut corpus est, aut incorporeum, aut medium, quod corporale dicitur».

⁴⁰⁰ - PIII, 695AC.

⁴⁰¹ - P V, 882C.

⁴⁰² - PV, 882C; 885AB; III, 663A; 662C. Ср.: P III, 730A: «anima spiritus est per se omni corporea crassitudine carens»; 731B: «in se ipsa simplex omnique corporalli quantitate localibusque spatiis anima carens».

⁴⁰³ - P V, 882CЭ.

⁴⁰⁴ - PIII, 695BC; V, 896D897A; III, 701 B. Поскольку элементы близки к духовной природе, душа может контролировать части своего тела, распавшегося на элементы (730AB).

⁴⁰⁵ - PV, 902AB.

⁴⁰⁶ - В переводе Эриугены – Григорий Нисский. Об устройении человека. 24 (Cappuyns. P. 245, 20–23): «de materia, susceptio illa fertur quae ex intellectuali et immateriali eam subsistere profert. Omnem siquidem materiam ex quibusdam qualitatibus consistere inuenimus». Ср.: Ориген . О началах. II, 1, 4, 110–114 (см. выше прим. 73). Bostock D. G., «Quality and Corporeity in Origen», Crouzel H., Quacquarelli A. (eds.), *Origeniana secunda*, 323–337. Тем не менее, Иоанн не ссылается на Григория, поскольку тот полагал такие качества

(цвет, тяжесть) полностью бестелесными, см.: De opificio hominis 24 (Cappuyns. P. 245, 27–35), – цитируется в P I, 502BC.

⁴⁰⁷ - PIII, 662C: «formae atque colores in numero rerum incorporalium computantur...»; III, 663A: «quantitates siquidem et qualitates... per se sint incorporeae».

⁴⁰⁸ - PIII, 697B; III. 701BC; III, 742A.

⁴⁰⁹ - Иоанн Скотт сомневается в том, что «есть какая-либо субстанция, помимо Бога, лишенная умопостигаемого или чувственного тела» (P V, 881A). Ср.: Ориген . О началах. II, 2, 2, 30–32: «numquam sine ipsa [materiale substantia] eas [rationabiles naturas] uel uixisse uel uiuere: solius namque trinitatis incorporea uita existere recte putabitur».

⁴¹⁰ - Тела могут быть умопостигаемыми (см. предыдущее примечание). В будущем люди станут чистыми духами: P II, 535A; 536C; но у них будут и духовные тела: P V, 901D: «spiritualitas et illocalitas omnium generaliter humanorum corporum»; 945B: «impii... phantastice patiuntur in inferno, spiritualibus corporibus suis receptis... E contrario autem iusti patientur... receptis corporibus». Наконец. Эриугена пишет о телах, которые суть духи: P V, 902B: «resurrectionis corpora ultra omnem sensibilem qualitatem ascendentia, omni mole et localitate absoluta, et, ut ita dicam, in spiritum omnino conuersa».

⁴¹¹ - P V, 993CD; V, 896BC; IV, 773B; IV, 762CD. Ср.: Иоанн Скотт . Expositiones. II , 3, 692–708 (159BD).

⁴¹² - Сказав, что, согласно Григорию и Максиму, земное тело полностью изменится в чистый дух. Иоанн продолжает именовать его телом: P V, 995BC: «Quod uero immortalia et spiritualia corpora nullis corporalium formarum lineamentis, uel qualitatibus, uel quantitatibus circumscribentur... beatum Gregorium Theologum, sanctum quoque Ambrosium, nec non et Maximum uenerabilem magistrum... approbare saepe diximus».

⁴¹³ - PV, 894C-895A.

⁴¹⁴ - PV, 875C; 876AB. Это христианская модификация неоплатонической теории всеобщего возвращения, которая в разных формах присутствует у авторов, авторитет которых для Иоанна непререкаем, – у Оригена, Дионисия Ареопагита и

Максима Исповедника. Так, в Р V, 929AB Эриугена пишет: «Услышь великого Оригена, самого усердного исследователя [природы] вещей, который в третьей книге *pér Arcon* говорит о конце [*consummatione*] мира, то есть о высшем Благе, к которому поспешает вся разумная природа, что Бог будет все во всем (ведь он говорил и учил, что конец мира – это Бог как все во всем)... «конец, приведенный к начальному состоянию, и исход вещей, уравненный с началами их, восстановят то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда еще не хотела есть от дерева познания добра и зла» (= Ориген. О началах. III, 6, 3, 78–81); ср. также в переводе Эриугены – Максим. *Ambigua ad Iohannem*. XIX, 11–15 (Jeauneau. P. 147): «*Una igitur omnis utcunque existentis et moti secundum naturam ut principium et finis causa, per quam et est et mouetur omne, quod est et mouetur. Actiua namque subsistens potentia et facit facta diuinitus, ut principium, et praemittit et attrahit mota, proinde ut finis et finit*» (цитируется в Р V, 870D–871 A); Дионисий Ареопагит. О божественных именах. V, 10: «Всех сущих ведь Начало и Конец – Предсущий: Начало – как Причина, Конец же – как Тот, ради Которого они существуют»; IX, 9: «Движение по прямой пусть означает... происходящее от Него бытие всего... движение по кругу – ...возвращение к Нему из Него происшедших» (пер. Г. М. Прохорова).

⁴¹⁵ - Р III, 729C-730A: «*Homo autem corpus et anima est. Si autem semper homo, semper igitur anima et corpus... relationis siquidem ratio rtunquam potest perire... quod corporeo sensui uidetur segregari, altiori rerum speculatione semper simul et inseparabiliter subsistere necesse est*».

⁴¹⁶ - Полное развитие моей теории отношения души к телу см. в моей работе: Richard Swinburne. *The Evolution of the Soul*. Oxford University Press, 1997.

⁴¹⁷ - См.: Derek Parfit. *Reasons and Persons*. Oxford University Press, 1986.

⁴¹⁸ - Архим. Киприан (Керн). *Православное пастырское служение*. М., Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996. С. 25.

⁴¹⁹ - Есть еще в романе Ф. М. Достоевского не менее важная часть, здесь не анализируемая. – практическое наставление вернуться к мужу.

⁴²⁰ - Мужество в этом смысле противоположно неврозу в блестящем определении П. Тиллиха: невроз есть избегание небытия путем избегания бытия.

⁴²¹ - П. А. Флоренский. Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 191–192.

⁴²² - Либо ходом в заранее обреченной позиции, после которой он восторгается, что еще раз поставил мат в своей болезненной игре, где был непревзойденным гроссмейстером.

⁴²³ - См.: П. А. Флоренский. Указ. соч. С. 136–138.

⁴²⁴ - См.: П. А. Флоренский. Указ. соч. С. 136–138.

⁴²⁵ - См. напр., Greg. Nazianz. Or. 38, Greg. Nyss. De opif. hom.

⁴²⁶ - Greg. Nyss. De opif. hom., XVI.

⁴²⁷ - Greg. Nazianz. Or. 43, in laudem Basii. Magn.

⁴²⁸ - В рамках данной статьи не представляется возможным рассматривать указанные обвинения в адрес св. Григория Нисского, поскольку это потребовало бы систематического изложения антропологии святителя и существенных экскурсов в его богословскую систему в целом. Тем не менее, на ряде примеров показывается, что именно св. Григорий Нисский наиболее адекватно выражает учение Церкви о человеке и о его половой дуальности, в частности.

⁴²⁹ - «Устроение естества нашего есть некое двоякое: одно уподобляемое естеству Божественному и другое разделяемое на разные полы. Нечто подобное этому дает подразумевать Писание словосочинением написанного, сперва сказав: Сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его – и потом присовокупив к сказанному: Мужа и жену сотвори их, что чуждо умопредставляемому о Боге» (Greg. Nyss. De opif. hom. XVI).

⁴³⁰ - Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 250–251.

⁴³¹ - См. II главу второго отдела его книги «Свет невечерний» «Софийность твари». Позиция о. С. Булгакова по вопросу пола обусловлена, как представляется, по крайней

мере в цитируемом произведении, скорее эманатически-пантеистическими мотивами его софиологического учения, чем стремлением укоренить пол в Боге. У него нет ясной границы тварного – нетварного. Эта граница, по о. Сергию, «снимается – полагается» Богом в Софии.

⁴³² - Говоря о характерной для системы мысли прот. С. Булгакова очевидной тенденции к «имманентизации» Бога творению, нельзя не отметить и того, что в том, что касается трансцендентности образа Божия человеческой природе, о. Сергей Булгаков выступает в согласии со св. Григорием Нисским и со святоотеческой традицией: «Бог абсолютен. Поэтому абсолютность в каком-то смысле присуща и Его образу, ею запечатлена природа человека. Бог трансцендентен миру, есть абсолютное НЕ, каким знает Его отрицательное богословие. И эта черта должна быть присуща человеку как носителю Его образа» (Там же. С. 243).

⁴³³ - Лосский В. Н. Очерк Мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 93.

⁴³⁴ - Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // По образу и подобию. М., 1995. С. 114.

⁴³⁵ - Желая укоренить половую дифференциацию в глубинах человеческого бытия не смогут, как показано выше, провести ее вплоть до сверхприродного уровня – до уровня личности. Но такая настойчивая артикуляция муже-женской полярности может исходить и из иной предпосылки, а именно, что человеческая природа состоит из двух природ – мужской и женской, то есть ввести природную инаковость мужчин и женщин. В таком случае непременно возникнет вопрос: кто же – мужчина или женщина является в подлинном смысле человеком? Кроме того, придется признать, что Бог-Слово воспринял лишь «мужскую» природу, что, разумеется, неверно, ибо Бог-Слово воспринял всю человеческую природу, что возможно именно в силу отличия личности и природы с ее половой дифференциацией в качестве функции и подчиненного элемента. Если бы пол восходил до уровня личности, то есть если бы он также был несводим к природе, тогда нужно было бы говорить, что существуют личности мужские и женские и что это

различение укоренено в Боге, то есть нужно было бы усматривать в Боге «мужские» и «женские» ипостаси. И тогда если мужчин спас воплотившийся Сын, то женщины либо еще не спасены и им следует ожидать воплощения Святого Духа в женщину, либо рассматривать в качестве такого исполнение благодатью Святого Духа Пресвятой Девы. Очевидно, что эти чудовищные рассуждения не имеют никакого отношения к учению Церкви и могут быть в завуалированном виде встречены разве что у некоторых представителей русской религиозной мысли. Отсюда вывод: половая дифференциация реальна лишь на уровне природы, и к личности как таковой половое отличие отношения не имеет.

⁴³⁶ - Ипостась не является абсолютной инаковостью по отношению к природе, ипостась и есть природа, данная конкретно и уникально. Св. Иоанн Дамаскин выделяет три аспекта лица. В нем, во-первых, усматривается общее – природа, или сущность, «что»; во-вторых, конкретная реализация этой сущности в индивидуе природы, то есть природа с индивидуализирующими особенностями; и, в-третьих, уникальность, «самостоятельное бытие». Природа же, или сущность, выступает как то, что обще лицам, то есть выступает в качестве коммуникативного и (кор)реляционного принципа (Ioan. Damasc. De fide Orth. II.6).

⁴³⁷ - «Человеческая личность может реализовать себя только в общении с другими личностями... Личность не может реализовать полноту своей жизни при замкнутости в себе... Общение... всегда персоналистично, всегда есть встреча личности с личностью, «я» с «ты» в «мы». В подлинном общении нет объектов, личность для личности никогда не есть объект, всегда есть «ты». Общество абстрактно, оно есть объективация, в нем исчезает личность. Общение же конкретно и экзистенциально, оно вне объективации» (Бердяев Н. А. Проблема человека // Путь. № 50. С. 21–22). «Всякий человеческий субъект есть я, ипостась, единое подлежащее бесконечных своих сказуемых или самополаганий... Оно смотрится само в себя, самополагается: я есть я... В этом своем самосознании, которое вместе с тем есть и

самополагание (по выражению Фихте, absolute Thathandlung), я абсолютно и вечно... Это око вечности в душе нашей есть образ Божий в нас... Но... я в своей яйности смотрится не только в я, в себя самого, но и в другое я, ему подобное, т. е. в ты. Без ты и я не есть я... Ты есть и мое собственное я... я в ты или ты в я... соборность... есть неотъемлемое свойство личного я... говоря я, ипостась говорит одновременно и ты, и мы, и они. (прот. С. Булгаков. Благодатные заветы прп. Сергия русскому богословствованию // Путь. № 5. С. 5–7). См. также М. Бубер. Я и ты // Два образа веры. М., 1995.

⁴³⁸ - См. об этом, например: прот. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997 (особенно раздел «Весь Бог всецело в энергиях»).

⁴³⁹ - Greg. Nyss. De opif. hom., XVI.

⁴⁴⁰ - «Поскольку образ во всем носит на себе черты первообразной красоты, то, если бы не имел в чем-либо различия, был бы уже, конечно, не подобием, но казался бы по всему тем же самым, во всем неотличным. Поэтому какое же различие усматриваем между самим Божеством и уподобляемым Божеству? То, что Божество не создано, а подобие произведено творением. А различие такого свойства сопровождалось опять различием других свойств. Ибо всеми непременно признается, что естество несотворенное непременно и всегда таково же; естество же тварное не может пребывать без изменения, потому что сам переход из небытия в бытие есть некоторое движение и изменение в существующее несуществовавшего, прелагаемого по Божественному изволению» (Ibid).

⁴⁴¹ - «Естество, приведенное в бытие сотворением, всегда обращает взор к первой причине существ, и причастием сей вечно преизбыточествующей причины соблюдается в добре, и некоторым образом непрестанно созидается, вследствие приращения благ изменяемое в нечто большее, так что и в нем не усматривается какого-либо предела, и возрастанию его в наилучшем не полагается никакой границы, а напротив того настоящее благо, хотя бы казалось оно особенно великим и совершенным, всегда и непрестанно служит началом высшего и

большого» (Greg. Nyss. In eant., VI). «Божество всегда тождественно и всецело умопредставляется на одной и той же высоте, как и великий Давид, полагавший благие «восхождения в сердца» (Пс 83:6) и восходивший всегда «от силы в силу» (Пс 83:8), воззвал к Богу: «Ты же вышний во век Господи» (Пс 91:9), сим изречением... давая разуметь, что во всю вечность нескончаемого века стремящийся к Тебе, хотя непрестанно делается большим и высшим себя самого, соразмерно этому всегда возрастая в восхождении благ; но Ты тот же вышний, во век пребываешь, и никогда не можешь показаться восходящим вверх, будто бы стал Ты ниже для них, потому что Ты всегда в равной мере выше и превосходнее силы возвышаемых. ...Конец обретенного служит началом для восходящих к обретению высшего. И восходящий никогда не останавливается, от одного начала заимствуя другое начало, и начало всегда большего не заканчивается самим собою; потому что пожелание восходящего не останавливается на познанном, но душа, вследствие другого, еще большего пожелания, восходя по порядку к новому высшему, шествует всегда от высшего к высшему до беспредельности» (Ibid, VIII).

⁴⁴² - В Адаме присутствует мужественность и женственность не в смысле андрогинности, а в смысле глубокой взаимной сродственности мужественности и женственности, как устремленности друг ко другу, кроме того это «тождество инаковости» проявляется и феноменологически: нельзя сказать, что мужество характерно только для мужчин и наоборот (вспомним мать, мужественно защищающую своих детей, как отец, или отца – нежного и заботливого как мать). Общность мужчины и женщины не бесполой, а «полной» – мужчина может постичь и вместить женщину, не утрачивая своей идентичности и не переставая быть мужчиной, а женщина – мужчину, не переставая быть женщиной, но такая всецелая открытость и есть преодоление пола, как достижение полноты.

⁴⁴³ - «Поскольку несотворенное пребывает одинаковым, и притом всегда, а приведенное в бытие творением начинает и существование изменением и сродственно такому образу бытия, то “Сведый вся прежде бытия их” (Дан 13:42), как

говорит пророчество, соображаясь с тем или, лучше сказать, подразумевая силой предведения, к чему склонно движение человеческого произвола по самоуправству и самовластию (поскольку знал будущее), изобретает для образа различие мужского и женского пола, которое не имеет никакого отношения к Божественному Первообразу, но, как сказано, присвоено естеству бессловесному» (Greg. Nyss. De opif. hom., XVI).

⁴⁴⁴ - «Кто взирает на ту цель, какая у премудрости Домостроительствующего во Вселенной, тот никак не найдет основания Зиждителя людей по малодушию наименовать виновником зол, говоря, что Он или не знает будущего, или и знает, но сотворил человека не без склонности к недоброму... Ибо, что человечество уклонится от добра, это знал Тот, Кто все содержит силой прозорливости и наравне с прошедшим видит будущее. Но, как видел Он уклонение, так разумел и воззвание человека снова к добру. Поэтому что было лучше? Вовсе ли не приводить в бытие нашего рода, так как предвидел, что в будущем погрешит против прекрасного, или, приведя в бытие, и заболевший наш род снова воззвать в первоначальную благодать?» «Врачующий нашу порочность, чтобы не навсегда в нас оставалась она, конечно, промыслительно, наложил на людей возможность умирать, которая была отличием естества бессловесного» (Greg. Nyss. Catech., VIII).

⁴⁴⁵ - «Приводящий все в бытие и целого человека по собственной Своей воле соделавший Божиим образом... силою предведения мгновенно представив мысленно в этой полноте всю человеческую природу и почтив ее высоким и равноангельским жребием, поскольку прозреваемой силой предусмотрел, что произволение человеческое не пойдет прямым путем к прекрасному и потому отпадет от равноангельской жизни, то, чтобы не сделалось малым число душ человеческих, утратив тот способ, каким ангелы возросли до множества, поэтому самому примышляет для естества способ размножения, сообразный для поползнувшихся в грех, вместо того, что прилично ангельскому величию, насадив в человечестве скотский и бессловесный способ взаимного преемства» (Greg. Nyss. De opif. hom., XVII). «Одно только

гнусно по естеству своему – зло и ежели еще что состоит в свойстве с пороком. А порядок естества, установленный Божиим изволением и законом, далек от укоризны в пороке. Иначе обвинение падет на Создателя естества, если и естество укоренено будет в чем-то гнусном и неприличном... Все устройство органических членов направлено к одной цели; цель же эта – человеку пребывать в жизни. Поэтому, как прочие органы поддерживают в человеке настоящую жизнь, будучи разделены каждый для особого действования, и ими в порядке содержатся чувствующая и деятельная силы, так родотворные органы имеют промышление о будущем, вводя собой преемство естеству. Поэтому если будешь смотреть на пользу, то после которого из признаваемых благородными будут они вторыми и после которого по справедливости не могут быть признаны предпочтительнейшими? Ибо не глазом, не слухом, не языком, не другим каким чувственным органом непрерывно продолжается род наш; все это, как сказано, служит для настоящего употребления, а в тех органах соблюдается человечеству бессмертие, так что смерть, всегда против нас действующая, некоторым образом бездейственна и безуспешна, потому что природа возобновляет себя, вознаграждая недостаток рождающимися» (Greg. Nyss. Catech., XXVIII).

⁴⁴⁶ - «Страсть есть движение, производимое одним в другом. Энергия же есть движение деятельное. Деятельным же называется то, что движется по собственному побуждению. Таким образом и гнев есть энергия [или деятельность] пылкой части, а страсть – энергия... души и... тела, всякий раз как оно вынуждено ведется гневом к действиям. ...Но называется энергия страстью также и другим способом. Ибо энергия есть движение согласно с природой, а страсть – вопреки природе... От природы всеяна в душу та сила, которая стремится к тому, что согласно с природой, и которая сохраняет все то, что существенно находится в природе, сила, которая называется желанием (θέλησις)... Когда естественным образом возбудится... разумное стремление... то оно называется βούλησις; ибо βούλησις [или акт воли] есть разумное стремление и желание какого-либо дела. ... В бессловесных... существах возникает

стремление к чему-либо и тотчас – возбуждение к действию. Ибо стремление бессловесных существ неразумно, и они против воли увлекаются естественным стремлением; посему стремление неразумных существ не называется ни волею (θέλησις), ни актом воли (βούλησις). Ибо θέλησις (воля, желание) есть разумное и свободное естественное стремление; а в людях, которые одарены разумом, естественное стремление скорее ведется, нежели ведет. Ибо оно возбуждается независимо и через посредство разума, так как познавательные и жизненные силы соединены в нем [т. е. в человеке]» (Ioan. Damasc. De fide Orth. 11.22).

⁴⁴⁷ - Ум не тождествен рациональной и дискурсивной функции человеческой души. Так, по св. Григорию Нисскому, ум не столько «элемент» человеческого естества, которое, по описанию св. Григория Нисского, есть не что иное, как совокупность энергий, сколько высшая сила, которая стоит за всеми этими энергиями и управляет ими, и даже в некотором роде – личностный, самосознающий центр, субъект действия, свободное, непостижимое и владычественное «Я» человека, выражающееся в его психосоматической деятельности, но не сводимое к ней. «В простоте Божества невозможно представлять себе различия и многовидности познавательной деятельности. И у нас нет каких-либо многих познавательных сил, хотя и многообразно постигаем чувствами то, что живет. Одна у нас сила – это вложенный в нас ум, обнаруживающийся в каждом из ощущений и объемлющий существа. Он посредством глаз видит явление, посредством слуха уразумевает сказанное, любит приятное и отвращается того, что не доставляет удовольствия; действует рукою, как ему угодно, берет или отталкивает ею, как признает для себя полезным, пользуясь для этого содействием этого орудия. Поэтому если у человека, хотя и различны орудия, устроенные природою для чувства, но во всех один действующий, всем движущий и пользующийся каждым орудием сообразно с предложенною целью, и он различием в образе действий не изменяет естества» (Greg. Nyss. De opif. hom., VI). Отдельные замечания об уме у св. Григория Нисского разнородны и не дают

учения о личности, не задумывались в качестве такого и таковым не являются, но в них присутствуют существенные моменты, в частности, отождествления ума как субъекта действия в человеке с образом Божиим и отличия его от «природы» как совокупности энергий, а также рассуждения о неопределимости образа Божия в человеке, находящиеся в параллели с рассуждениями о неопределимости человеческого «Я».

⁴⁴⁸ - «Человек... есть организованное все или всеорганизм... Он есть логос вселенной, в котором она себя сознает. Как созданный из земли, человек имеет в себе тварное все, но, будучи создан после всех творений, он стоит выше их всех... Как метафизический центр мироздания, как все – организм, человек в каком-то смысле есть это все, ему подвластное, имеет это все, знает это все... В своем душевном всеорганизме человеческий дух обрел и опознал все живое. Вопреки дарвинизму, человек не произошел от низших видов, но сам их в себе имеет: человек есть всеживотное и в себе содержит как бы всю программу творения. В нем можно найти и орлиность, и львиность, и другие душевные качества, образующие основу животного мира, этого спектра, на который может быть разложен белый цвет человечества. Поэтому в человеке действительно резюмируется весь животный мир, и в этом филогенезисе пока видят и различают лишь ничтожную часть. В связи с этим понятна не только любовь человека к живой твари, столь непосредственная особенно у детей, но и вся символика зверей, в которой их образами выражаются человеческие черты (напр., у прор. Иезекииля, в Апокалипсисе, около евангелистов)... Грань, отделяющая человека от животного, не безусловна, но относительна и постоянно передвигается, – эта интуиция египетской религии имеет внутреннюю убедительность, и есть такое же ее обретение, каким было в религии эллинизма узрение нетленной красоты человека. В тотемизме, столь распространенном в истории, проявляется та же интуиция всеживотности человека, причем, избирая определенное животное своим тотемом и изображая его на своем гербе или знамени, данное племя выражает этим

чувство нарочитой связи с ним, особенной подчеркнутости этого свойства в своем характере. О том же говорит животный эпос, сказки, поверья и т. п. (Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 248–250).

⁴⁴⁹ - Greg. Nyss.Catech., XXI-XXII.

⁴⁵⁰ - «Ум, как созданный по образу Наилучшего, пока, сколько можно ему, причастен подобия Первообразу и сам пребывает в красоте; если же сколько-нибудь уклонится от этого подобия, лишается красоты, в которой пребывал. А как, по сказанному нами, ум украшается подобием первообразной красоты, подобно какому-то зеркалу, которое делается изображающим черты видимого в нем, то сообразно с этим заключаем, что и управляемое умом естество держится его и само украшается предстоящей красотой, делаясь как бы зеркалом зеркала, а им охраняется и поддерживается вещественное в том составе, естество которого рассматривается. Поэтому, пока одно другого держится, во всем соразмерно происходит общение истинной красоты, посредством высшего украшается непосредственно за тем следующее. А когда произойдет некое расторжение этого доброго единения или, наоборот, высшее будет низшим, тогда, как скоро само вещество отступит от природы, обнаруживается его безобразие (потому что вещество само в себе безобразно и неустроено), и безобразием его портится красота естества, украшаемого умом. И, таким образом, совершается естеством передача испорченности вещества самому уму, так что в чертах твари не усматривается уже образ Божий. Ум, составляя в себе образ доброт, подобно кривому зеркалу, оставляет неизображенными светлые черты добра, отражает же в себе безобразие вещества. И, таким образом, совершается происхождение зла, производимое изъятием прекрасного. Прекрасно же все то, что состоит в свойстве с первоначальным благом, а что вне сношения и сходства с этим, то, несомненно, чуждо прекрасного. Поэтому если по рассмотренному нами истинное благо одно, и ум по тому уже, что создан по образу прекрасного, сам имеет возможность быть прекрасным, и естество, поддерживаемое умом, есть как бы некий образ

образа, – то доказывается этим, что вещественное образуется в нас и приводится к своему концу, когда управляет им естество; разрушается же снова и распадается, когда разлучено с преобладающим и поддерживающим и расторгнуто его единение с прекрасным. А подобное этому не иначе происходит, как при обращении естества к обратному порядку, когда пожелание склоняется не к прекрасному, а к тому, что само имеет нужду в украшающем. Ибо при нищете вещества в собственном своем образе уподобляющееся ему по всей необходимости преобразуется в нечто некрасивое и безобразное» (Greg. Nyss. De opif. hom., XII).

⁴⁵¹ - «Чем бессловесная жизнь ограждена для самосохранения, то, будучи перенесено в жизнь человеческую, стало страстью... Разум, по склонности и расположению к бессловесному, затмевая в себе лучшее худшим, доходит до скотоподобия, ибо, как скоро до этого унижит кто мысленную деятельность и принудит рассудок стать служителем страстей, происходит какое-то превращение добрых черт в бессловесный образ и все естество изменяет свой вид, а рассудок, подобно земледельцу, обрабатывает начатки страстей и постепенно возвращает их в большем количестве, потому что, употребив свое содействие страсти, произвел он многочисленное и обильное порождение нелепостей. Так сластолюбие имело началом уподобление бессловесному, но в человеческих поступках возросло, породив такое число разных грехов сластолюбия, какого нельзя найти в бессловесных... Все, происшедшее от скотского бессловесия и взятое в отдельности при худом употреблении ума, стало пороком; как и наоборот, если рассудок восприимет власть над такими движениями, то каждое из них превратится в вид добродетели... Но поскольку есть какая-то тяжелая и вниз стремящаяся склонность греха, то чаще бывает иное, ибо тяжестью бессловесного естества более увлекается вниз владычественное души, нежели сколько тяжелое и перстное возносится вверх возвышенностью мысли»²

⁴⁵² - Яннарас Хр.Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. С. 116.

⁴⁵³ - «Естественные страсти наши были во Христе, без всякого сомнения, и сообразно с естеством, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в нем тогда, когда Он позволял плоти испытывать то, что было ей свойственно; а превыше естества потому, что в Господе то, что было естественно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не созерцается ничего вынужденного, но все – как добровольное. Ибо, желая – Он алкал, желая – жаждал, желая – боялся, желая – умер» (Ioan. Damasc. De fide Orth. III.20).

⁴⁵⁴ - На Западе схожие рассуждения привели блаж. Августина к мысли о том, что именно половая жизнь является каналом передачи первородного греха.

⁴⁵⁵ - Если бы дело было только в таком узко понимаемом «сладострастии », то тогда лучшим способом безгрешного и бесстрастного рождения было бы зачатие под наркозом или в пробирке в результате «бесстрастного» слияния хирургически (без всякого сладострастия) извлеченных мужских и женских клеток.

⁴⁵⁶ - См. Zizioulas John. Personhood and being in Being as Communion. New York: SVSPress. 1993.

⁴⁵⁷ - Мы не говорим о Боге «Они», мы не обращаемся к Богу «Вы», хотя, очевидно, утверждаем Три Божественных Лица. Но, тем не менее, когда мы в молитве обращаемся к Богу в единственном числе, это не означает того, что мы молимся безличной сущности. В Боге нет безличной и безипостасной сущности, началом и источником божественной сущности является Бог-Отец. И когда мы в молитвах обращаемся к Богу в единственном числе «Помилуй», а не «Помилуйте», то мы обращаемся к Отцу, но не в смысле принижения божественности Второго и Третьего Лица, а в смысле единства Троицы не в абстрактной и безличной сущности, а в ипостаси Отца. «Каждое из Них (Божественных Лиц) не в меньшей степени имеет единство с другим, чем Само с Собою; это потому, что Отец и Сын и Святой Дух суть во всем едино, кроме нерождаемости и рождения, и исхождения; мыслью же разделенное ... Божество... в разделенном – нераздельно, и как бы в трех солнцах, тесно примыкающих друг к другу и не

разделенных промежутками, одно и смешение света, и соединение. ... Есть и пребывание, и нахождение Ипостасей – Одной в Другой, ибо Они – неразлучны и неудаимы – Одна от Другой, имея взаимное проникновение неслиянным, не так, чтобы Они смешивались, или сливались, но так, что Они тесно соединяются между Собой, ибо Сын находится в Отце и Духе; и Дух – в Отце и Сыне; и Отец – в Сыне и Духе, хотя не происходит никакого уничтожения [отдельных Лиц] или смешения, или слияния. ... [Ипостаси] не могут быть удалены и разлучены – Одна от Другой, и... Они соединены и неслитно проникают Одна в Другую, и, с одной стороны, соединены неслитно, ибо Они суть Три, хотя и соединены, а с другой, неразлучно разделяются, ибо хотя Каждая существует Сама по Себе, то есть совершенная есть Ипостась, и имеет свойственную ей особенность, то есть, различный образ бытия, однако, Они соединены как сущностью, так и естественными свойствами, и тем, что Они не разделяются и не удаляются из Отческой Ипостаси, и, как суть, так и называются единым Богом» (Ioan. Damasc. De fide Orth. 1.8, 9, III.5).

⁴⁵⁸ - В этом «брачном образе» не только нет никакого умаления монашества, но, напротив, есть подтверждение той мысли, что монашество есть предвкушение того, что предуготовляет таинство брака, – единства каждой души с Богом, то есть монашество уже является тем, чего брак является предвкушением. Монах обручен со Христом, а значит и со всеми. Отделившись и удалившись от всех по мирскому суду, духовно он вмещает всех и вся (во всяком случае он призван к этому). То есть, говоря о браке, нам следует иметь в виду его конечную цель – единство всех с Богом, и в этом отношении монашество и есть в наиподлиннейшем смысле брак, то есть реализация в нынешней жизни того состояния, в котором мы все призваны быть в жизни грядущего века.

⁴⁵⁹ - Следует обратить внимание на использование в этом смысле в НЗ слова οἶκος. Оно должно пониматься не только как «дом» в смысле здания или жилища, но и как семья, род, домохозяйство (Деян 10:2; 11:14; 16:15; 31–34; 18:8). В Ветхом Завете мы встречаем такие важные выражения как οἶκος Δαυεὶδ,

οἶκος Ἰσραήλ (Евр 8:8). Новый Израиль – Церковь становится домом-семьей Божией οἶκος τοῦ Θεοῦ (Евр 10:21; Пет 4:17). А в Тим 3:15 οἶκος Θεοῦ Дом-семья Божия определяется как «Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины». При переводе οἶκος как «семья» подчеркиваются не только и не столько супружеские отношения, не брак, как таковой, сколько та социальная среда, поле социального взаимодействия, ответственность и солидарность рода, которая возникает в результате брака. В таком домохозяйстве существует своя «икономия» с функциональным различием ролей и статуса. Так, в Евр 3:1–6 ясно проводится различие между Моисеем, который был θεράπων – «служитель» в Доме Божиим (ср. Числ 12:7; Ис Нав 1:2; 8:31) и Христом, Который «Сын в доме Его». «Дом же Его – мы». Здесь одновременно присутствуют два понимания дома – как здания и семьи. Так для ВЗ характерна идея (ср. особенно Числ 12:7 «(Раб Мой Моисей) верен во всем дому Моем»), что Бог созидает в Израиле дом Свой. В послании к Евреям мы видим, что Христос – Сын в Доме Божиим (в смысле главы и наследника, а мы – Его дом. Здесь сплетаются два мотива: Церковь – это и собрание верных (Новый Израиль), и Храм. Также и семья – это Церковь в смысле собрания и храма. Пророк Исаия говорит о собрании иноплеменников и присоединившихся к Господу в Его Доме в день спасения и откровение правды Божией (Ис 56:1–8). Иисус скорбит о судьбе Иерусалимского Храма, который должен был быть домом молитвы, но стал вертепом разбойников (Мф 21:13; Мк 11:17; Лк 19:46). Но Храмом будет теперь воскресшее Тело Христа – Новый Израиль. Христос говорит о создании (строении) Церкви (собрания) «οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν» (Мф 16:18). Когда Христос говорит о трехдневном восстановлении Храма, Он имеет в виду «храм тела Своего» (Ин 2:21). И здесь это использование Тела Христова также находится в прямой связи с концепцией Церкви – Тела Христова, ясно выраженной у Ап. Павла. И каждый христианин становится Церковью Христовой (1Кор 6:19).

⁴⁶⁰ - В библейской науке принято считать, что нарратив Быт 2:18–24 более чем на 400 лет древнее Быт 1:28 и принадлежит к

т. н. «Ягвистской традиции», в то время как Быт 1:28 принадлежит к позднейшей, «священнической».

⁴⁶¹ - См. об этом, например, Breck John. The Sacred gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics New York: SVSPress. 1998. P. 61.

⁴⁶² - De Civ. Dei XIV; De bono conjugali 11, PL XL, 381; De conjugii adulternis 11, 12, PL XL, 479; Opus imperfectum contra Juliani VI, 23, PL XLV 1557; Contra secundinum manichaeum XXII, PL XLII 598.

⁴⁶³ - Так, например, в изданной в 1930 г. энциклике Casti Connubii Папа Пий XI утверждает: «Абсолютно никакая причина, даже самая серьезная, не может обратить нечто глубоко противоприродное во что-либо по природе благое и нравственно доброе... Брачный акт по природе предназначен для произведения детей... Любое использование брака таким образом, что половой акт лишается своей естественной силы по воспроизводству жизни, противоречит закону Божию и природе... В браке, как и в использовании матримониальных прав, существуют также и вторичные цели, такие как взаимная помощь, возвращение взаимной любви, утишение вожделения, которые не запрещены для мужа и жены, до тех пор пока они (эти цели) подчинены первичной цели» (Acta Apostolicae Sedis 22. 1930). Смысл утверждений, содержащихся в процитированной энциклике, был подтвержден в «Послании к акушеркам» Папы Пия XII, изданном в октябре 1951 г. (Acta Apostolicae Sedis 43. 1951), а также в энциклике Humanae Vitae, изданной в июле 1968 г. Папой Павлом VI. В последнем документе, в частности, утверждается: «Церковь, призывая людей к соблюдению норм естественного закона, изъясняемого в ее неизменном учении, учит, что всякий, любой брачный акт должен быть открытым к передаче жизни».

⁴⁶⁴ - «Для социальной обыденности совершенно недоступно явление... любви между мужчиной и женщиной. Она просто не замечает этого факта и свое суждение о нем подчиняет исключительно физиологической и социальной точке зрения... Онтологически между двумя любящими третьим, высшим может быть только Бог, но не общество, не другие люди. Лишь

греховность любящих ввергает их во власть других людей и общества... Обоснование брака, которое утверждает социальная обыденность устами многих христианских мыслителей и теологов, поражает своим извращением нравственного сознания и своим несоответствием христианской персоналистической этике. Единственной нравственной целью соединения мужчины и женщины, образующего семью, признается деторождение. Родовому процессу, принадлежащему непросветленной природе и не знающему личности, придается характер высшего религиозного и нравственного принципа... Это есть перенесение принципа скотоводства на человеческие отношения. Цель и смысл соединения мужчины и женщины лежит не в роде и не в обществе, а в личности, в ее стремлении к полноте и к цельности жизни, к вечности... Признав деторождение единственной целью брака, дающей ему оправдание, христианство связало этот смысл и эту цель с физическим половым общением, сопровождающимся утерей девственности, утерю же эту оно метафизически презирает, считает низшим состоянием. Цель и смысл брака оказывается физиологический и требует утери девственности, т. е. высшего состояния человека. Продолжение человеческого рода предполагает утерю девственности, цельности, предполагает рабство личности и духа у бессознательной родовой стихии, у материи... Смысл же любви, ее идея и принцип есть победа над падшей жизнью пола, в которой личность и дух превращены в орудие безличного рода и достигается дурная бесконечность вместо вечности. Любовь и есть восстановление личного начала в поле, не природного, а духовного... По идее своей и по смыслу своему любовь совсем не есть половая похоть, не имеет обязательной связи с физиологическим влечением и может избавлять от него. Поэтому духовный смысл брачного соединения может быть лишь в любви, в личной любви двух существ... Эта высшая истина не есть отрицание того, что женщина спасается чадородием... Если бы не было деторождения в этом мире, то половое соединение превратилось бы в царство разврата. Но выше этого этика

творчества раскрывает любовь как окончательный смысл брачного соединения, как победу над круговоротом природы. Любовь должна победить старую плоть пола и раскрыть новую плоть, в которой соединение двух не будет утерей девственности, а будет осуществлением девственности, т. е. целости. В этой огненной точке только и может начаться преображение мира» (Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 202–210).

⁴⁶⁵ - Статья «Брак» в The New Dictionary of Theology. Dublin, 1987. Р. 624–628.

⁴⁶⁶ - Наиболее характерный пример – «Декларация по некоторым вопросам, касающимся сексуальной этики» (1975).

⁴⁶⁷ - Что касается «естественного закона», то этот вопрос поднимает целый пласт богословских расхождений христианского Запада и Востока. В традиции Запада и Востока существенно различается бытийный статус мира. Для западной богословской мысли мир зависит в своем бытии от Бога как от своей Причины, но в рамках вложенных в него законов и принципов он автономен. Грех как таковой не вносит и не может внести изменений в эти законы. Грех оказывает влияние на мир лишь опосредованно – через человеческие действия и наказания Божии за них. И поэтому всякое «вмешательство» Бога в жизнь мира после завершения творения – сверхъестественно, а скорее – противоестественно. Человек, даже утратив «сверхъестественную» благодать, позволявшую ему исполнять Закон Божий, тем не менее остается существом «естественным». В частности, естественным для человека является брак, а в нем – осуществление его главной цели, понимаемой как деторождение. Эта естественность, по большому счету, усматривается из сопоставления человеческой жизни с жизнью животных. Поскольку же человек рассматривается как «разумное животное», то есть отличается от животных наличием разума, то эта аналогия признается вполне законной. Для православной мысли мир никоим образом не может рассматриваться как автономное существование. Православное понимание мира динамично: мир в своем существовании в каждый момент и в каждом атоме бытия

зависит от Бога, поддерживается Божественными энергиями. В самых общих чертах под естественным законом понимается «жизнь в Боге». Божественная благодать не является чем-то внешним и «сверхъестественным» по отношению к миру. Напротив, естественным мир делает как раз его открытость Богу и, соответственно, причастность благодати. Мир понимаем лишь в его взаимодействии с Богом. Вне такой связи мира с Богом все происходящее в нем – «противоестественно». Нет ничего «законного по природе» вне рассмотрения самой природы в ее целевой устремленности к богообщению. «Законно» или, точнее, значимо лишь следование воле Божией. И всякие ссылки на какой-либо «естественный закон» по аналогии, скажем, с животными богословски абсолютно некорректны и могут быть использованы лишь как метафоры в гомилетических целях.

⁴⁶⁸ - См., напр.: Human Sexuality. New directions in American Catholic Thought. Paulist Press. NY/Paramus/Toronto. 1977.

⁴⁶⁹ - Имеется в виду распространенная точка зрения о том, что человеческая сексуальность в узком смысле слова, вне своей связи с прокреативной функцией, является результатом культурно-цивилизационного развития, своего рода цивилизационным маркером. Понимаемая в этом смысле сексуальность (то есть используемая с целью получения наслаждения и в качестве коммуникативно-выразительного средства) не является естественной (ибо естественное применение сексуальности – прокреация), подобно тому, как неестественна вся человеческая цивилизация. Человек – существо биологическое, социальное и культурное (цивилизованное). На протяжении своей истории человек оформился как социальное существо, и теперь власть социальных норм, обязанностей и стандартов довлеет над его биологическим началом. Культурное развитие также привело к появлению особой, социально-культурной реальности, которая, по сути, становится новой природой человека или, во всяком случае, является одним из определяющих компонентов его жизни. Творческий труд, социальная активность и общение, развлечения и отдых (культура в узком смысле) – все это не

может быть редуцировано до «естественного состояния», до биологического начала в человеке. То есть человек по большей своей части неестествен. Он живет в неестественных жилищах, летает на неестественных самолетах, занимается неестественной наукой и искусством, неестественно много времени тратит на свое культурное развитие, слушая неестественную музыку, читая неестественные книги и проч. «Естественные» функции и органы, оставаясь такими, приобретают и «неестественные», культурные, функции. Например, человеческий рот, так же, как и у иных млекопитающих в естественных условиях, служит для питания и дыхания; в окультуренном же состоянии он может служить еще и в качестве артикуляционно-речевого аппарата, голосовые связки могут использоваться в качестве музыкального инструмента. Не будь такого «неестественного использования» указанного органа, не было бы речевой коммуникации, не было бы языка, а значит, не было бы и мышления, не было бы рациональности, не было бы и культуры. То же самое может быть сказано и о других органах и органических функциях. Не переставая выполнять свою «естественную функцию», они приобретают новую социально-культурную функциональность и значимость. То же самое рассуждение предлагается провести и в отношении человеческой сексуальности. Будучи изначально, в «естественном», биологическом состоянии функцией продолжения рода, по мере развития цивилизации она приобретает новые – коммуникативные – функции, функцию получения радости и наслаждения, сродни иным формам культуры и социальности. Если в отношении всех иных аспектов человеческой деятельности действуют современные цивилизационные стандарты (в том числе и в христианской этике – например, в терпимом отношении к научно-техническому и социальному прогрессу), то в сфере человеческой сексуальности критерием нормы оказываются в лучшем случае первобытные, дикие народы, в худшем (поскольку и дикари также имеют свою цивилизацию) – высшие приматы. Но в случае с сексуальностью происходит эмансипация не только от «естественного», но и от социального,

от института брака, имевшего в качестве одной из важнейших задач произведение по возможности большего потомства. В современном обществе сексуальность имеет свое «законное» место уже вне всякой связи с прокреацией и семьей. Причем, этот факт нисколько не отменяет биологического и социального значения сексуальности. По-прежнему рождаются дети, по-прежнему создаются семьи – но одновременно с этим возникла и стала весьма распространенной форма сексуального общения вне задач рождения детей и создания семьи. На все эти вопросы придется отвечать богословию, которое желает связывать себя с «нормами естественного закона». Конечно, можно говорить о дегенеративном характере «цивилизационного развития», коль скоро оно сопровождается падением фундаментальных нравственных норм и коррелировано с дехристианизацией общества в целом. Но, тем не менее, уйти от факта, что человек изначально создан не как животное, а как существо творческое и «цивилизирующееся», все равно не удастся. Негативная оценка культурного компонента человеческой природы есть только его оценка, но не отмена. Все в человеке, включая его сексуальность, имеет смысл не только биологический, но и социально-коммуникативный, цивилизационно-творческий и религиозный. Православному богословию еще предстоит выработать аргументированную позицию по вопросу о «естественности» человека, в особенности в контексте диалога с наукой, культурой и современным обществом. Во всяком случае ясно, что для Православной Церкви запрет актуализации сексуальности вне контекста брака – не промежуточная цивилизационная норма архаического общества, а фундаментальная, изначальная норма, определяющая саму структуру и суть человеческого бытия. Все функции человеческого бытия определяются его вечным религиозным предназначением. И в этом смысле сексуальность, хотя, безусловно, не редуцируемая к животности, но будучи связанной с тайной межличностного общения и творения новой жизни, всегда должна оставаться объектом религиозной регламентации.

⁴⁷⁰ - Ioan. Damasc. De fide Orth. 11.13.

⁴⁷¹ - См. об этом в Breck John. The Sacred gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics, New York: SVSPress. 1998. P. 89: «Большинство православных специалистов по этике не согласятся с тем, что тесная связь между униативным и прокреативными аспектами полового акта исключает всякое использование контрацептивов, при условии, что они – неабортивны и что существуют серьезные причины для временного воздержания от беременности».

⁴⁷² - «Намеренный отказ от рождения детей из эгоистических побуждений обесценивает брак и является несомненным грехом. Вместе с тем супруги несут ответственность перед Богом за полноценное воспитание детей. Одним из путей реализации ответственного отношения к их рождению является воздержание от половых отношений на определенное время. Впрочем, необходимо памятовать слова Апостола Павла, обращенные к христианским супругам: «Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим» (1Кор 7:5). Очевидно, что решения в этой области супруги должны принимать по обоюдному согласию, прибегая к совету духовника. Последнему же надлежит с пастырской осмотрительностью принимать во внимание конкретные условия жизни супружеской пары, их возраст, здоровье, степень духовной зрелости и многие другие обстоятельства, различая тех, кто может «вместить» высокие требования воздержания, от тех, кому это не «дано» (Мф 19:11), и заботясь прежде всего о сохранении и укреплении семьи» (XII.3).

⁴⁷³ - Бер-Сижель Э., Каллист (Уэр), еп.Рукоположение женщин в Православной Церкви. М., ББИ, 2000. С. 46, 80–81. См. также весьма содержательный сборник статей: Women and the Priesthood /Ed. by archpr. Th. Hopko. Crestwood, NY: SVSPress, 1999. В обеих книгах приведена и обширная библиография вопроса.

⁴⁷⁴ - См.: Белякова Е. В., Белякова Н. А. Обсуждение вопроса о диакониссах на Поместном Соборе 1917–1918 гг. // Церковно-исторический вестник. М., 2001. № 8. С. 139–161.

⁴⁷⁵ - Fitz Gerald Kyriaki K .The Nature and Character of the Order of the Deaconess // Women and the Priesthood. P. 126, 129.

⁴⁷⁶ - Cf.: Ibid. P. 123–125, 127–128.

⁴⁷⁷ - Бер-Сижель Э., Каллист (Уэр), еп.Рукоположение женщин в Православной Церкви. С. 55–57.

⁴⁷⁸ - Розанов В. В. Около церковных стен. СПб., 1906. Т. I. С. 180–181. (Статья написана в 1901 г.)

⁴⁷⁹ - Там же. С. 315.

⁴⁸⁰ - См., например: Ганцфрид Шломо, р. Кицур Шульхан Арух. М.: КЕРООР, 1999. С. 367–374.

⁴⁸¹ - Аггеев К.[М.]Современные думы служителя Церкви // Московский еженедельник. М., 1906. № 13. С. 402.

⁴⁸² - С-ов А., свящ.Мысли при чтении «Требника» // Отклики сельских пастырей. Киев, 1911. Январь-март. С. 88–92. Подробнее см.: Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. М., Круглый стол по религ. образ, и диаконии, [2000]. С. 383–385.

⁴⁸³ - См., например: Evdokimoff P. Sacrement de l'amour: Le Mystere conjugal a la lumiere de la tradition orthodoxe. Paris: Editions de ГEpi, 1962; Harakas S. Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian. Minneapolis, Minn.: Light and Life., 1982; Breck J. The Sacred Gift of Life: Orthodox Christianity and Bioethics. Crestwood, New York: St Yladimir's Seminary Press, 1998.

⁴⁸⁴ - Подробнее см.: Балашов Н., прот. «И сотворил Бог мужчину и женщину...» М., Даниловский благовестник, 2001. С. 35–68.

⁴⁸⁵ - Бердяев Н.Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. М., 1910. С. 18.

⁴⁸⁶ - Munro R.Anthropology. Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. By Hastings J. In 12 vol. Edinburg, N.-Y., 1908–1921. V. 1. P. 561.

⁴⁸⁷ - Аристотель.О частях животных, 641 а. М., 1937. С. 39.

⁴⁸⁸ - Антропология // Философская энциклопедия. М., 1960. Т. 1. С. 78.

- ⁴⁸⁹ - Рогинский Я. Я., Левин М. Г. Антропология. М.: Высшая школа. 1963. С. 4.
- ⁴⁹⁰ - H. G. Liddel and Scott. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1977.
- ⁴⁹¹ - Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий; под ред. С. И. Соболевского. М., 1958. Т. 1. С. 151.
- ⁴⁹² - Аристотель. Никомахова этика, 125a5 // Сочинения: в 4-х тт. М., 1984. Т. 4. С. 134.
- ⁴⁹³ - Бердяев Н. А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 159.
- ⁴⁹⁴ - Magnus Hundt. Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis. Leipzig, 1501.
- ⁴⁹⁵ - Otto Casmanrt. Psychologia Anthropologica, sive Animae humanae doctrina. Anthropologiae p. II, de fabrica humani corporis methodice descripta. Hanau, 1594, F 1604.
- ⁴⁹⁶ - Halder A. Anthropologie, philosophische // Lexikon fur Theologie und Kirche. Freiburg, 1957. Bd. 1. S. 615.
- ⁴⁹⁷ - Наука о душе или ясное изображение ея совершенств, способностей и бессмертия. М., Типография Решетникова. 1796.
- ⁴⁹⁸ - Δημητρουπουλος Παν. Χ. Ανθρωπολογία Δογματική // Ὁρησκευτική καί Ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία. ΑΘηναί, 1963. Τ. 2. S. 815.
- ⁴⁹⁹ - Prenter R. Anthropologie. IV. Dogmatisch // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tubingen. 1957. Bd. 1. S. 420.
- ⁵⁰⁰ - Никонов К. И. Критика антропологического обоснования религии. М., Изд-во МГУ. 1989. С. 186.
- ⁵⁰¹ - Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного Откровения. Казань, 1895. С. 3.
- ⁵⁰² - Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., Прогресс, 1988. С. 65.
- ⁵⁰³ - Несмелов В. И., проф. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 4.
- ⁵⁰⁴ - Там же. С. 7.
- ⁵⁰⁵ - Там же. С. 9.

- ⁵⁰⁶ - Там же. С. 64.
- ⁵⁰⁷ - Там же. С. 66.
- ⁵⁰⁸ - Несмелов В. Наука о человеке. Казань, 1905. 3-е изд. Т. 1. С. 256–257 (выделено автором).
- ⁵⁰⁹ - Там же. С. 270.
- ⁵¹⁰ - Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. М., Соцэкгиз, 1936. С. 108.
- ⁵¹¹ - Фейербах Л. О дуализме и бессмертии. СПб., 1908. С. 31.
- ⁵¹² - Бердяев Н. Опыт философского оправдания христианства // Русская мысль, 1909. Кн. 9. С. 58.
- ⁵¹³ - Там же. С. 70.
- ⁵¹⁴ - Несмелов В. Наука о человеке. Казань, 1906. 2-е изд. Т. 2. С. 242 (выделено автором).
- ⁵¹⁵ - Там же. С. 252.
- ⁵¹⁶ - Там же. С. 350.
- ⁵¹⁷ - Там же. С. 342.
- ⁵¹⁸ - Там же. С. 406.
- ⁵¹⁹ - Там же. С. 408 (выделено автором).
- ⁵²⁰ - Там же. С. 406.
- ⁵²¹ - Там же. С. 408 (выделено автором).
- ⁵²² - Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. 2. Париж, ИМКА, 1950. С. 118.
- ⁵²³ - Евгеньев П. Обелиск в Райфе. Казань, 1969.
- ⁵²⁴ - Султанбеков Б. Меч над крестом и полумесяцем: «дело» профессоров, епископов и монахинь // Газ. «Советская Татария», 14.11.90.
- ⁵²⁵ - Между прочим, автоматическим следствием развиваемой ниже тринитарной концепции будет обоснование эkkлeзиoлoгичecкoй тeмaтики плaниpyeмoй тpeтьeй кoнфepeнции.
- ⁵²⁶ - Заметим, кстати, что ментальности (а) «осмысленной (2-е) силы (1-е)» и (в) «усиленного, вооруженного (militans)

смысла» соответствуют феномены (а) католических орденов и (в) союза схоластики и инквизиции.

⁵²⁷ - John D. Zizioulas. Being as communion. Studies in Personhood and the Church. New York, Crestwood, St. Vladimir's seminary press, 1985. P. 86 (курсив мой. – К . С .).

⁵²⁸ - Митр. Иоанн (Зизиулас). Общность и «инаковость» // Вестник РХД. 172. 1995. С. 8. (Communion and Otherness, Blankenberge, 1993).

⁵²⁹ - Там же. С. 9. Всюду курсив автора.

⁵³⁰ - diaphora), и оно – зло» ³

⁵³¹ - Там же. С. 12.

⁵³² - E. Levinas. Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre. Paris, Grasset, 1991, P. 67.

⁵³³ - Цит. по: V. Lossky. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. Cerf, Paris, 1990, P. 57.

⁵³⁴ - Негативные последствия концепции «чистой природы» эпохи Контрреформации исследует Анри де Любак (см. «Surnaturel, Etudes historiques», Paris, DDB, 1991), анализируя трудности, к которым приводит тенденция систематически противопоставлять «естественное» и «сверхъестественное»; они заметны в «антинатурализме» Левинаса и опосредованно – в его концепции «чистого будущего».

⁵³⁵ - John D. Zizioulas, Being as communion, P. 86.

⁵³⁶ - Там же, P. 45.

⁵³⁷ - Там же, P. 45.

⁵³⁸ - Николай Владимирович Лосский подтвердил это наблюдение, высказанное в докладе, и я пользуюсь возможностью поблагодарить свидетеля общения Вл. Лосского и Э. Левинаса за мысли о плодотворности сравнительного изучения их трудов.

⁵³⁹ - Владимир Лосский. Богословское понятие человеческой личности. (Лекция, прочитанная автором в «College philosophique» 12 февраля 1952 г.) // Владимир Лосский. Богословие и боговидение. М., Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. С. 289–302.

⁵⁴⁰ - См. воспоминания о дружбе с Вл. Лосским: Maurice de Gandillac. Une ame transparente: in La vie spirituelle. 730 Mars 1999.

⁵⁴¹ - См. диссертацию Michel Stavrou. L'approche theologique de la personne chez Vladimir Lossky et Jean Zizioulas. Institut de Theologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris, avril 1996.

⁵⁴² - С. Л. Франк. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М., Факториал, 1998. С. 64.

⁵⁴³ - E. Levinas. Totalite et Infini. Martinus NijhoffT, 1971. P. 5.

⁵⁴⁴ - Эмманюэль Левинас. Избранное. Тотальность и бесконечное. М. – СПб., Университетская книга, 2000. С. 204.

⁵⁴⁵ - Вступление к кн.: E. Levinas. Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre. Paris, Grasset, 1991, P. 10.

⁵⁴⁶ - См.: Egoisme, in Dictionnaire historique de la Langue franjaise, Le Robert. Paris, 1994. V.I, P. 667.

⁵⁴⁷ - См. доклад владыки Каллиста «Святая Троица – парадигма человеческой личности» (Москва, июнь 2001). Ср.: Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Православная Церковь. М., ББИ, 2001. С. 216–246.

⁵⁴⁸ - Подробней об этом я писал в статьях: K. Sigov . Image, dissamblence... K . Sigov. Audela; K . Sigov. Les lieux du mythe.

⁵⁴⁹ - С автором «Укоренения» Левинас расходился едва ли не по всем другим пунктам, за исключением этой интуиции «отрыва». См.: E. Levinas. Simone Weil contre la Bible in: Sifficile liberte, Essais sur le judaisme. Paris, Albin Michel, 3-m-ed. P. 189–200.

⁵⁵⁰ - E. Levinas. L'etre et l'autre. A propos de Paul Celan, in Sens et existence. En hommage a Paul Ricouer, Seuil, Paris, 1975. P. 27.

⁵⁵¹ - О контексте этих понятий см.: К . Б . Сигов . Бубер и Чижевский: к анализу утопии «Я – Ты» // Философская и социологическая мысль. К., 1994. № 1–2.

⁵⁵² - См. журнал «Церковь и время» (№ 17, 2001). где опубликована статья владыки Каллиста (Уэра) «Тайна смерти и воскресения». Подчеркивая ее значимость, владыка Каллист поместил эту работу в начало первого тома своего

шеститомного собрания сочинений, издаваемого Свято-Владимирской семинарией: Bishop Kallisros Ware. The Inner Kingdom. (The collected works, vol. 1). St. Vladimir's seminary press, 2000. Русский перевод этого тома скоро будет опубликован в Киеве издательством «Дух и Литера».

⁵⁵³ - Е . Levinas. Existence et thique in: Noms propres, Fata morgana. Paris, 1976. P. 109. За 40 лет до этой работы о Киркегоре Левинас публикует рецензию на книгу Lion Shestov. Kirkegaard et la philosophie existentielle. Paris, Vrin, 1936.

⁵⁵⁴ - Post-secular philosophy: between philosophy and theology. Routledge, London, 1998. Составитель антологии Филипп Блонд является и автором статьи о Левинасе: Phillip Blond. Emmanuel Levinas. God and phenomenology (pp. 195–228). Предпринятый Э. Левинасом критический анализ обширного наследия экзистенциальной философии может быть учтен отечественными учеными, ведущими исследования в аналогичных направлениях. См.: Игум. Иларион (Алфеев). Святоотеческое наследие и современность // Православное богословие на рубеже эпох. К., Дух и Литера, 2001; Диакон Георгий Завершинский. Экзистенциальные аспекты богословия // Церковь и время. № 3. 2001.

⁵⁵⁵ - В защиту этики // Федотов Г. П. Новый град. Сборник статей. Нью-Йорк, 1952. С. 363.

⁵⁵⁶ - Г. П. Федотов. Собр. соч. в 12 тт. Т. 10. С. 347.

⁵⁵⁷ - J.-C. Larchet. Introduction, Saint Maxime le Confesseur. Ambigua. Les Edes l'Ancre. Paris-Suresnes, 1994. P. 71.

⁵⁵⁸ - С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., Мартис, 1996. С. 116–117.

⁵⁵⁹ - См.: Митр. Смоленский и Калининградский Кирилл. Преодолеть разрыв между богословием и жизнью // Церковь и время. № 2 (9). 1999. С. 141–142.

⁵⁶⁰ - Там же. С. 367.

⁵⁶¹ - Там же. С. 370.

⁵⁶² - См.: Прот. Владислав Свешников. Очерки христианской этики. М., Паломник, 2000.

⁵⁶³ - Этнос Православной Церкви // Г. В. Флоровский. Избранные богословские статьи. М., Прогресс, 2000. С. 266.

⁵⁶⁴ - Дж. Джираудо. Второй Иерусалим против Третьего Рима (к постановке вопроса) // Jerusalem in slavic culture. Jews and Slavs, vol. 6. 1999. С. 263.

⁵⁶⁵ - Митр. Антоний Сурожский. Духовное путешествие. Православный паломник, 1997. С. 67. Развитие этой темы см. в новой книге: митр. Антоний Сурожский. Пути христианской жизни. К., Дух и Литера, 2001.

⁵⁶⁶ - Св. Игнатий Богоносец. Послание к ефесянам // Ранние отцы Церкви. Мужья апостольские и апологеты. Антология. Брюссель, 1988. С. 106 (далее: Ранние отцы Церкви...).

⁵⁶⁷ - Св. Климент Римский. Первое Послание к коринфянам // Ранние отцы Церкви... С. 58.

⁵⁶⁸ - Св. Климент Римский. Второе Послание к коринфянам // Ранние отцы Церкви... С. 91. Несмотря на то, что Второе Послание не принадлежит, как установлено в начале XX века, к произведениям святого Климента, но приближается к т. н. «псевдо-Клементинам», оно ярко отражает дух эпохи.

⁵⁶⁹ - Киприан (Керн), архим. Патрология. Т. I. Париж – Москва, 1996. С. 17.

⁵⁷⁰ - Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм // Сочинения в двух томах. Т. 2. Избранные статьи. М., 1993. С. 431.

⁵⁷¹ - Как отмечал в этой связи архимандрит Киприан, «интерес христианской проповеди в глазах людей того времени лежит в будущем. Эта аскетическая незаинтересованность в настоящем обосновывается ожиданием близкой «парусии» Господа. Интересы земные: семья, нация, общество, государство, – все это преходящий призрак» (Указ. соч. С. 45). Он же отмечает, что в писаниях самых ранних христианских мыслителей, а именно мужей апостольских, остро чувствуется пренебрежение земными интересами. Только со времени апологетов христианская письменность начинает уделять внимание человеческому земному деланию.

⁵⁷² - Минуций Феликс. Октавий // Ранние отцы Церкви... С. 587.

573 - Св. Климент Римский. Второе Послание к коринфянам // Ранние Отцы Церкви... С. 87.

574 - Послание к Диогнету // Ранние отцы Церкви... С. 595.

575 - Необходимо иметь в виду, что восприятие жизни, времени, пространства, мировой истории в иудео-христианском и греко-римском мире представляли прямую противоположность. Достаточно вспомнить о линейном, историческом времени иудео-христиан и вечном круговороте греков; соответственно, и о крепкой исторической памяти первых и мифологизации совсем недавней истории вторых; об ориентации на письменную передачу культурной традиции и Священное Писание у одних и устное слово – у других.

576 - Киприан (Керн). Указ. соч. С. 123.

577 - Татиан Сириец. Речь против эллинов // Ранние отцы Церкви... С. 391.

578 - Киприан (Керн). Указ. соч. С. 164.

579 - Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 109.

580 - Тертуллиан. Указ. соч. С. 288.

581 - См.: св. Иустин Философ. Апология II // Ранние отцы Церкви... С. 359. Известный западнохристианский мыслитель Карл Ранер по-своему продолжил эту идею, развивая концепцию «анонимного христианства». По его мнению, пока человеку не представят в ясной форме Евангелие Иисуса Христа, благодать может достичь его и через иную религию. Более того, она может проникнуть и в атеиста, который, таким образом, обретает подлинно христианскую веру, надежду и любовь, продолжая оставаться атеистом. Потому что Бог входит в

582 - Св. Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учителя Церкви III века Антология. Сост. иеромонах Иларион (Алфеев). Т. 1. М., 1996. С. 42. Поэтому в «Строматах» святой Климент считает вполне уместным привести наряду с библейскими текстами слова Гомера и Гесиода о «мудрых» ремесленниках (речь идет об Урии, «исполненном Божественным Духом мудрости» для совершенствования в разного рода искусствах и ремеслах – Исх 31:2–5).

- 583 - Св. Иринеи Лионский. Творения. М., 1996. С. 400–401.
- 584 - Там же. С. 400.
- 585 - Там же. Поэтому, по сравнению с иудео-христианами, «вера язычников оказывается благороднее, ибо они послушались слова Божия без научения посредством Писаний» (Св. Иринеи Лионский. Указ. соч. С. 384).
- 586 - Тертуллиан. О женском убранстве // Избранные сочинения. М., 1994. С. 348.
- 587 - См. об этом: Св. Исаак Сирин. Подвижнические наставления // Добротолюбие. Т. 2. Троице-Сергиева Лавра. С. 656–657.
- 588 - Ранние отцы Церкви... С. 470.
- 589 - См.: Августин Блаженный. О граде Божиим // Творения. Т. 4. М., 1998. С. 564.
- 590 - Тертуллиан. Указ. соч. С. 287.
- 591 - Там же. С. 291.
- 592 - Св. Климент Александрийский. Педагог. М., 1996. С. 145.
- 593 - Там же. С. 144.
- 594 - Там же. С. 148.
- 595 - Там же.
- 596 - Там же. С. 141.
- 597 - Тертуллиан. Указ. соч. С. 345–346. Также в своем сочинении «Об идолопоклонстве» Тертуллиан говорит и о пагубности международной торговли, которая всегда была двигателем развития культурных контактов между народами. «В то время как Бог распределил вещи по странам, так что они бывают редки, где не рождаются, мы, вместо того, чтобы довольствоваться тем, что нам предоставлено, стремимся обладать такими вещами, которые Бог определил в пользу других народов. Эта проклятая страсть не имеет границ» (Там же. С. 349).
- 598 - Ориген. Против Цельса. М., 1998. С. 26.
- 599 - Тертуллиан. Указ. соч. С. 348.
- 600 - Св. Иринеи Лионский. Указ. соч. С. 577.

⁶⁰¹ - Св. Климент Александрийский. Педагог. С. 197.

⁶⁰² - Там же. С. 262. В частности, святой Климент замечает, что «гражданки Божественного Царства должны показываться в обществе в материях, купленных не на рынке, а дома сработанных и украшенных искусством их собственных рук... Она одевает в одежды своей работы и самую себя, и мужа».

⁶⁰³ - Там же. С. 253.

⁶⁰⁴ - Там же.

⁶⁰⁵ - Там же. С. 197.

⁶⁰⁶ - Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. М., 1994. С. 138.

⁶⁰⁷ - См.: Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. Киев. 1992. С. 6–17. Таким образом получается, что в основе различий в воззрениях между, например, Тертуллианом и святым Климентом Александрийским лежит не более, чем неодинаковый темперамент или психо-душевная организация. Конечно, африканский темперамент Тертуллиана нельзя сбрасывать со счетов, но столь же очевидно, что это далеко не единственная причина, толкавшая этого выдающегося мыслителя к ригоризму и негативизму в отношении культуры и знания.

⁶⁰⁸ - Жильсон Э. Указ. соч. С. 9.

⁶⁰⁹ - Христианство и культура. // Льюис Клайв С. Просто христианство. Бог под судом. М., 1994. С. 207.

⁶¹⁰ - Цит. по публикации на официальном сайте РПЦ (<http://www.russian-orthodox church.org.ru>).

⁶¹¹ - Прот. Николай Афанасьев. Церковь Духа Святого. Париж, 1971. С. 288, 291.

⁶¹² - Там же. С. 284.

⁶¹³ - 21 мая, вечерня, стихира на Господи, воззвах.

⁶¹⁴ - Там же, стихира на стиховне.

⁶¹⁵ - Прот. Николай Афанасьев. Цит. соч. С. 284.

⁶¹⁶ - Там же.

⁶¹⁷ - Г. Гроций. О праве войны. М., 1956. С. 68.

⁶¹⁸ - Т. Гоббс. Левиафан // Соч. Т. 2. М., 1991. С. 224.

⁶¹⁹ - Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 177–178.