

# мет **α** парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание



> выпуск **05** > 2014



> выпуск 05 > 2014

# мет *α* парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

Санкт-Петербург  
2014

УДК 50(059) + 2(059) + 1(059)  
ББК 20я2 + 87я2 + 86.2я2  
М54

### Альманах издается

*при поддержке* Экспертного центра Всемирного Русского Народного Собора,  
Центра социально-консервативной политики и Фонда просвещения «МЕТА»

*при участии* Российского Православного Университета,  
Санкт-Петербургского Православного Института Религиоведения  
и Церковных Искусств

*При реализации проекта используются средства государственной поддержки,  
выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением  
Президента Российской Федерации  
от 17.01.2014 № 11-рп и на основании конкурса,  
проведенного Обществом «Знание» России.*



ВСЕМИРНЫЙ  
РУССКИЙ  
НАРОДНЫЙ  
СОБОР



Российский  
Православный Университет



САНКТ-  
ПЕТЕРБУРГСКИЙ  
ПРАВОСЛАВНЫЙ  
ИНСТИТУТ  
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ  
И ЦЕРКОВНЫХ  
ИСКУССТВ ПРИ  
СТАВРОПИГИАЛЬНОМ  
ПОДВОРЬЕ ОПТИНОЙ  
ПУСТЫНИ  
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ



ЦЕНТР  
СОЦИАЛЬНО-  
КОНСЕРВАТИВНОЙ  
ПОЛИТИКИ



Фонд  
просвещения  
МЕТА

### Учредители альманаха:

*Н. А. Соловьев, С. В. Посадский, С. Г. Волобуев*

М54 **Метапарадигма:** богословие, философия, естествознание: альманах. —  
СПб.: ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА», 2014. — Вып. 5. — 128 с.  
ISBN 978-5-91258-315-5 (вып. 5)  
ISBN 978-5-91258-316-2

**РЕДАКЦИОННАЯ  
КОЛЛЕГИЯ:**

Волобуев  
Сергей Григорьевич,  
философ, политолог,  
заместитель декана  
факультета  
экономики и права РПУ

Казин  
Александр Леонидович,  
доктор философских  
наук, профессор

Кимелев  
Юрий Анатольевич,  
доктор философских  
наук, профессор,  
заслуженный  
деятель науки РФ,  
главный научный  
сотрудник ИНИОН РАН,  
декан факультета  
религиоведения РПУ

Посадский  
Сергей Владимирович,  
кандидат  
философских наук,  
координатор проекта

Рудаков  
Александр Борисович,  
политолог, руководитель  
Экспертного центра  
Всемирного Русского  
Народного Собора

Аркадий Северюхин,  
иерей, кандидат  
богословия, ректор  
Санкт-Петербургского  
Православного  
Института  
Религиоведения  
и Церковных Искусств

Соловьев  
Никита Александрович,  
кандидат физико-  
математических наук

**СТАТЬИ**

**006** А. В. Нестерук  
**«Назад к Отцам»: преподобный  
Максим Исповедник,  
неопатристический синтез  
и критика секулярного разума  
в XXI веке**

**021** Мефодий (Зинковский)  
**История термина «ипостась»  
и его богословское употребление**

**042** Кирилл (Зинковский)  
**Онтология материи и тела  
у святителя  
Афанасия Великого**

**073** С. В. Посадский  
**Онтология духа и природы  
в персоналистической  
историософии Л. А. Тихомирова**

**088** В. Б. Колмаков  
**Богословские идеи Дмитрия  
Скрынченко. К 140-летию со дня  
рождения**

**101** Д. В. Скрынченко  
**Ценность жизни  
по современно-философскому  
и христианскому учению**

**111** **Догмат о воскресении  
человеческой плоти**

**АВТОРЫ**

НЕСТЕРУК Алексей Всеволодович,  
профессор Портсмутского университета, диакон

МЕФОДИЙ (ЗИНКОВСКИЙ) Евгений Анатольевич),  
иеромонах, кандидат богословия,  
кандидат технических наук

КИРИЛЛ (ЗИНКОВСКИЙ) Станислав Анатольевич),  
иеромонах, кандидат богословия,  
кандидат технических наук

ПОСАДСКИЙ Сергей Владимирович,  
кандидат философских наук

КОЛМАКОВ Вадим Борисович,  
кандидат философских наук



> альманах

богословие

философия

естествознание

> метапарадигма выпуск 05 > 2014

## Обзор материалов выпуска

А. В. Нестерук в статье «“Назад к Отцам”: преподобный Максим Исповедник, неопатристический синтез и критика секулярного разума в XXI веке» обращается к творчеству преподобного Максима Исповедника, рассматривая его наследие как основание для плодотворного развития неопатристического синтеза. Автор считает, что через изучение наследия преподобного богословие получает уникальную возможность осуществления критической функции по отношению к секулярному мышлению, сможет дать верную оценку современной эпохе.

Иеромонах Мефодий (Зинковский) в статье «История термина “ипостась” и его богословское употребление» продолжает исследование философского и богословского значения термина «ипостась» в античной и христианской мысли. В этой части работы автор раскрывает значение термина в богословии преподобного Иоанна Дамаскина, преподобного Максима Исповедника и святого Григория Паламы, делает итоговые выводы об уникальном характере рецепции термина в христианской святоотеческой мысли, подчеркивая его качественно новый, личностный смысл.

Статья иеромонаха Кирилла (Зинковского) «Онтология материи и тела у святителя Афанасия Великого» посвящена анализу представлений Афанасия Великого о материи и человеческой телесности. Автор позиционирует святителя как богослова обновления / воссоздания цельной природы человека и всего материального мира. Рассматриваются темы качественно новой категории «меоничности» материи, эсхатологического предназначения человеческого тела, евхаристического реализма. Выявлена новизна богословского опыта святителя по раскрытию связи догмата Боговоплощения с воскресением плоти.

С. В. Посадский в статье «Онтология духа и природы в персоналистической историософии Л. А. Тихомирова» продолжает анализ философских воззрений Л. А. Тихомирова, сосредотачивая внимание на различии духовной свободы и природной необходимости известным русским философом. Автор указывает, что Л. А. Тихомиров постулирует своеобразное дихотомическое деление онтоса человеческой истории, в котором духовная жизнь личности предстает суверенной по отношению к природной необходимости, характеризуется осознанным целеполаганием и смыслообразованием, имеющим религиозно-философскую природу.

В статье «Богословские идеи Дмитрия Скрынченко. К 140-летию со дня рождения» В. Б. Колмаков актуализирует наследие русского богослова и философа, внесшего значительный вклад в развитие православной антропологии и аксиологии. Автор раскрывает идеи Д. В. Скрынченко, полагающего, что смысл и ценность жизни имеют религиозное содержание, усматривающего в христианстве подлинно оптимистическое мирозерцание, ведущее человека к вечному бытию, акцентирующего в связи с этим тему телесного воскресения, подразумевающую полноту представленности человека в вечности.

Номер завершает публикация двух работ Д. В. Скрынченко, посвященных темам ценности жизни и воскресению человеческого тела: «Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению» (часть вторая) и «Догмат о воскресении человеческой плоти». В первой работе Д. В. Скрынченко анализирует тему ценности жизни согласно христианскому вероучению, уделяя особое внимание проблеме самоубийства, указывая, что если человечество не осмыслит свою жизнь на путях христианского религиозного сознания, то оно ничем не сможет оправдать своего бытия. Во второй работе Д. В. Скрынченко рассматривает христианскую идею воскресения тела, подчеркивая целостность христианских представлений о человеке, предельно ясно выраженную в христианской эсхатологии.



> альманах

богословие

философия

естествознание

> метапарадигма выпуск 05 > 2014

## **«Назад к Отцам»: преподобный Максим Исповедник, неопатристический синтез и критика секулярного разума в XXI веке<sup>1</sup>**

**А. В. Нестерук**

В статье обсуждается уместность обращения к творчеству преподобного Максима Исповедника, святого, жившего в VII веке новой эры, для современного христианского читателя. Аргументируется, что изучение и практическое применение идей преподобного Максима вносит вклад в неопатристический синтез в богословии, идея которого была сформулирована в первой половине прошлого столетия русскими православными богословами. Приводится точка зрения, что «стяжание ума» преподобного необходимо для усвоения методов размышления и общения с Богом, забытых в мире с присущей ему секуляризацией познания, культуры и науки. Тем самым изучение преподобного Максима подразумевает не столько возвращение к прошлому через преодоление всех исторических наслоений, отделяющих нас от преподобного (чтобы обнаружить пути, ведущие к содержанию истины), сколько духовное «возвращение» в будущее как воспоминание о спасительном телесе человека. С позиции такого эсхатологического возвращения к Отцам Церкви богословие получает возможность осуществить критическую функцию по отношению ко всем формам секулярного мышления и познания, дав тем самым богословскую оценку современной эпохе.

### **Введение**

Преподобный Максим Исповедник относится к числу наиболее значительных богословов-аскетов VII века, называемых Православной Церковью ее Отцами и Учителями. Наряду с другими мыслителями, оказавшими влияние на развитие всей западноевропейской философии, такими, например, как блаженный Августин, преподобный Максим занимает не последнее место.

<sup>1</sup> Данная статья является аннотированным переводом с английского введения к книге «В сопричастии вселенной: преподобный Максим Исповедник и богословское завершение космологии», готовящейся автором к изданию.

Интерес к мысли преподобного связан не только с постоянным переосмыслением христианского учения самой Церковью, а также не только с литературно-историческим взглядом на его сочинения, что составляет предмет патрологии как лингвистического и текстологического анализа сочинений Отцов Церкви. Опыт святых подвижников раннего христианства является уникальным в силу своего исторического положения, ибо он дает современникам пример исповедания и борьбы за чистоту христианского вероучения в условиях постоянной полемики с еретическими тенденциями в самой Церкви, а также под постоянным давлением внешних социальных факторов. Поскольку этот опыт является опытом свидетельствования о Боге, тем самым превосходя границы пространственно-временной и исторической конкретики, такой опыт непреходящ и содержит в себе отблески вечной истины.

Сама идея истины для византийских подвижников веры была экзистенциальным понятием, приближение к которому считалось делом жизни или смерти (понятым в сугубо религиозном смысле); истина философская и истина жизненная совпадали, что давало святым уверенность в единственно правильном способе утверждения этой истины. Личность преподобного Максима является примером экстремального подхода к истине, когда еретиками оказывались все, включая византийского императора. Гениальный христологический и троичный синтез (имеющий своим истоком постановление Халкидонского Собора) преподобного Максима как богословско-философское свидетельство об истине был не столько теоретическим построением, сколько свидетельствованием о вере. И подтверждением тому было мученичество преподобного, ибо для того, чтобы заставить его замолчать, ему отрезали язык. С тех пор фигура преподобного Максима остается знаковой в патристике, истории Православия, а также в современном богословии.

Прошлый век оказался показательным вследствие всплеска интереса к творчеству преподобного не только в среде Православия, но и со стороны католического и протестантского богословия. Именно поэтому мы опускаем изложение исторических фактов из жизни преподобного и исторического контекста его сочинений. Этому посвящена обширная литература, в том числе и на русском языке, и мы здесь отсылаем читателя к более подробным ссылкам<sup>2</sup>. Для нас важно то, что преподобный Максим жил тринадцать веков назад в грекоговорящей Византии с абсолютно отличными от современной эпохи социальными, культурными и научно-техническими условиями и возможностями. Мысль преподобного опиралась на опыт Церкви, ее учение и толкование книг Священного Писания, на представления о мире, почерпнутые из греческой философии и «науки» (знания), но самое главное — на свое личное видение Бога.

Читатель всё же может задать вопрос: какой смысл пытаться вложить в современный социально-политический и экономический контекст мысли человека, пусть даже святого, который жил так давно и в совсем другом мире? Не является ли это анахронизмом, неким синкретическим соединением реликтовых и исторически ушедших идей с чаяниями и проблемами человека в XXI веке?

Ответ на этот вопрос может быть дан двояко: с одной стороны — да, несомненно, любое прямолинейное перенесение исторических методов толкования Священного Писания и чисто богословских вопросов в языковый и понятийный контекст современного богословия и философии будет представлять трудность, если язык интер-

<sup>2</sup> См., например, на русском языке: *Сидоров А.И.* Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1. М.: Мартис, 1993. С. 7–74; *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. Подробный обзор переводов и исследований о жизни преподобного Максима в России, начиная с дореволюционного периода, можно найти в статье Г.И. Беневица: Преп. Максим Исповедник в России // Преп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения (*Opuscula Theologica et Polemica*) / Пер. с древнегреч. Д.А. Черноглазова и А.М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г.И. Беневица. Святая гора Афон. Санкт-Петербург: Издательство РХГА, 2014 (Византийская философия. Т. 15; *Smaragdus Philocalias*). С. 679–720.

претировать внешне, то есть пытаться видеть за его символами вещи физически реальные. Например, представление преподобного Максима о мире опиралось на астрономию Птолемея, восходящую к представлению Аристотеля о сферическом космосе, имеющем конечные пространственные размеры и возраст. Такие представления не соответствуют современным космологическим взглядам. Очевидно, что всё, что касается символического подхода к реальному миру, у преподобного Максима не может трактоваться буквально. Отсюда возникает вторая возможность ответа на поставленный вопрос: анализ и проекция смысла сочинений преподобного должны быть восприняты как раскрывающие опыт жизни в реальном мире в ощущении сопричастия Божественному и дающие современному мыслителю образцы трактовки как Священного Писания, так и аспектов тварного мира изнутри духовного ума.

Можно сказать по-другому, указав, что в присущей преподобному установке сознания всё виденное, слышимое, переживаемое и изученное осмысливается изнутри присущего человеку Божественного образа. Таким образом, меняется установка сознания: теперь не человек помещен в мир, который его определяет и «работ» которого он является, а наоборот, сам мир, вселенная становятся событиями внутри человеческой истории, понимаемой как история взаимоотношений между человеком и Богом, то есть как история обещанного Богом спасения, как его завершения в любви. В таком подходе к творчеству преподобного Максима вопрос о его архаичности и устаревшести для современного мира отпадает, ибо речь идет об «освоении ума» преподобного для обучения опыту Божественного и его перенятия из рук того, кто исторически был *прав* и кто имел авторитет говорить об *истине*. Другими словами, если нам дорога истина и если в современную эпоху постмодерна мы по-прежнему верим в нее и стремимся к ней, изучение опыта преподобного Максима Исповедника является правильным выбором. В определенном смысле, делая акцент на непреходящем, внеисторическом аспекте опыта преподобного Максима, мы невольно встаем на путь выхода за пределы всего исторически конкретного здесь и сейчас. Однако такое трансцендирование не означает ухода от реальной жизни. Наоборот, оно означает осмысление ее внутреннего содержания как жизни в Боге, когда личностный центр усиливается и обостряется, а внешние преходящие проблемы и события теряют свое онтологическое значение. Здесь имеет место определенный мистицизм как практика отношения к жизни и реальности внешнего мира, изнутри сознания, несущего в себе Божественный образ. Но это и есть религиозный опыт как опыт святых, молящихся за мир, когда весь мир, как в «деснице Христа»<sup>3</sup>, или же в воипостасном его присутствии в Логосе<sup>4</sup>, оказывается «всем во всём» в архетипически присутствующей памяти первого человека.

Несмотря на приведенные выше аргументы в пользу того, почему исследование творчества преподобного Максима обладает философским и богословским смыслом, мы всё же хотим произвести более строгое, можно даже сказать, академическое обоснование того, почему изучение фактов духовного видения преподобного Максима Исповедника, жившего тринадцать веков назад, всё же имеет смысл, притекающий из насущных проблем как богословия, так и его взаимодействия с другими областями человеческой деятельности в настоящем. Для этого нам придется дать краткую характеристику интеллектуально-культурной ситуации христианства в современном мире. Аргументы в пользу Церковной мудрости в XXI веке приобретут вес в контексте борьбы за человеческие ценности и справедливость, за подлинный смысл реальности нашего уникального мира в противовес иллюзиям технологически придуманного и теряющего человеческую основу способа существования.

<sup>3</sup> «Он держал в деснице Своей семь звезд... и лице Его — как солнце, сияющее в силе своей» (Откр. 1 : 16).

<sup>4</sup> О представлении о вселенной как воипостасной в Божественном Логосе можно более подробно прочитать в: Неструк А. Логос и космос. Богословие, наука и православное предание. М.: ББИ, 2006. С. 145–156.

## Неопатристический синтез versus секуляризация

Действительно, если попытаться охарактеризовать существо современного политически определяемого состояния той части человеческого сообщества, которая ассоциируется с неким собирательным символом «Запад», то достаточно трех слов: секуляризм, атеизм и нигилизм. Такая характеристика предполагает, что все аспекты христианской жизни, ее ценности и идеи становятся практически ненаблюдаемыми и тщательно скрытыми под поверхностью политически корректных идеологий. Любые разговоры о христианстве поощряются только на уровне частной жизни, так что христианские ценности не только не преподаются, но даже просто не объясняются в школах и университетах. Типичным примером является не только недостаток богословского образования (не религиоведения) в школах, но и полная враждебность и подозрительность по отношению к чему-либо религиозному, то есть фидеизму в академических кругах (причем как на Западе, так и на Востоке). Несомненно, что воинствующий атеизм отсутствует в традиционно православных странах, будучи идеологически дискредитированным в недавнем прошлом. Однако то, что его замещает, есть социально приспособленный остаток, некий реликт атеистической формы мышления, лингвистически оформленный с помощью термина *секуляризм*.

Атеизм проявляет себя как секуляризм, как некая транс-идеологическая гражданственность (*laïcité*), как служение ничьим интересам и якобы как служение идеалу человечности, понимаемому только эмпирически, то есть как человечеству, живущему здесь и сейчас. И здесь скрытые мотивы атеизма приобретают черты секуляризма под маской авторитета научной и технической культуры. Например, для того, чтобы определить человека вообще, то есть как безличную и анонимную человечность, в простых категориях, преодолевающих расовые, национальные, классовые и религиозные отличия, необходим универсальный язык. И именно наука и техника претендуют на роль такого языка, ибо как раз научная форма мышления и сводит феномен человека в разных его проявлениях к физическому и биологическому. Отсюда становится понятным, как это ни странно, что современный атеизм является не чем иным, как уже известным научным атеизмом. Однако этот атеизм позиционирует себя более агрессивным<sup>5</sup> и зловещим, более продвинутым философски и антибогословски<sup>6</sup>, чем то, что имело место, например, в российском прошлом. Причина этого проистекает из того, что истоки и мотивация нового, современного атеизма исходят из логики материального производства и человеческих ресурсов, то есть из нужд развивающихся экономик, а не абстрактных идеологий.

Поскольку научный взгляд на мир (и сама научная форма мышления) считается универсальным (то есть не зависящим от культурных различий), он выступает наиболее очевидным и естественным претендентом на поддержание и обоснования секуляризма. Это положение не нуждается в особом обосновании, что касается естественных наук (например, физики), ибо последние лучше всего описывают те области реальности, которые максимально удалены от проблем собственно человеческого. Знание, проистекающее из естественных наук, затрагивает всех людей, ибо речь идет об условиях физико-биологического существования человека вообще. Что касается гуманитарных и общественных наук, ситуация с их универсальностью проблематична, ибо как их стратегии, так и результаты исследования отражают конкретную жизненную и культурную ситуацию общества. И всё же секуляризм охватывает и общественные науки, включая политологию и международные отношения, а также рамки собственно гуманитарных наук литературоведение, искус-

<sup>5</sup> См., например: Dawkins R. The God Delusion. London: Black Swan, 2007, и Stenger V.J. God the Failed Hypothesis: How Science Shows that God Does not Exist. New York: Prometheus Books, 2008.

<sup>6</sup> См., например: Comte-Sponville A. L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu. Albin Michel, 2006.

ство, дизайн и культурологию. В них «религия представляется карикатурно и о ней рассуждают как о чем-то демоническом. По сути, она полностью изгоняется из всей картины мира»<sup>7</sup>. Легко понять, что такая картина мира не обладает полнотой истины и оказывается неадекватной. Можно утверждать, что секуляризм при этом разрушает и самую суть науки как претендующей на раскрытие (unconcealment) истины.

Прогресс науки и техники делает человеческую жизнь зависимой от его результатов. Но сам этот прогресс не в силах предвидеть свои результаты. С одной стороны, техника доминирует над миром, и у человечества появляется иллюзия альтернатив будущего развития. С другой стороны, будучи зависимым от этой техники, контроль над потенциально возможным технологическим будущим ослабляется. Соответственно человек теряет способность определить свои бесконечные духовные задачи независимо от технически определяемых условий. Иногда утверждается, что техника выходит из-под контроля человека, и соответствующее будущее рисуется мрачным и неопределенным. В таких взглядах присутствует определенная эсхатология, но в ее усеченной форме, как «синдром судного дня» (*dooms-day syndrome*). Однако подобная эсхатологическая интуиция отражает не столько проблемы техники как таковой, сколько моральные проблемы субъекта науки и техники, вовлеченного в освоение мира. Для некоторых адвокатов христианской этики подобного наблюдения было достаточно, чтобы отрицать технику вообще для сохранения сложившихся традиционных ценностей. Наивность подобного отрицания очевидна, ибо техника пронизывает все слои человеческого существования, включая жизнь самих христиан<sup>8</sup>. Именно поэтому любые попытки отказаться от техники или осудить ее оказываются неадекватными и утопическими. Тем не менее, проблема техники остается потому, что чрезмерное увлечение техникой (помимо чисто физических отрицательных эффектов) может способствовать развитию в ее приверженцах феномена «трансцендентной слепоты» (*transcendence-blindness*<sup>9</sup>), понимаемой как ослабление способности к восприятию и осмыслению таких необычных событий и элементов опыта, которые не укладываются в феноменальность объектов, присущую научным методам и технике<sup>10</sup>. Парадокс

<sup>7</sup> Woodhead L. Restoring Religion to the Public Square // The Tablet. 28 January 2012. P. 6.

<sup>8</sup> Чтобы избежать наивного негативного отношения к технике, могущего иметь место среди христиан, следует провести историческую аналогию. В самую раннюю эпоху своего существования для христианства было проблемой определить свое отношение к окружающей его культуре эллинистического мира. Для христиан при всей их подозрительности по отношению к языческой культуре того времени реальным вызовом было проявить пластичность, для того чтобы не скатиться к до-историческому состоянию и тем самым преобразить «культурную структуру в новом духе» (см.: Florovsky. Faith and Culture // Christianity and Culture (Collected Works of Georges Florovsky, 2. Belmont, MA: Nordland, 1974). P. 25). Тогда по аналогии можно предположить, что для того, чтобы не скатиться в апологию до-технологической утопии, христианство должно проявить аналогичную пластичность в переформлении и преобразении современной научной и технологической культуры.

<sup>9</sup> Это выражение используется митрополитом Полом Маром Григориосом в его книге (*Gregorios P. M. Human Presence: Ecological Spirituality and the Age of the Spirit. New York: Amity House, 1987. P. 100. См. также его: Cosmic Man, The Divine Presence. The Theology of St. Gregory of Nyssa. New York: Paragon House, 1988. P. 225*). Последний связывал факт трансцендентной слепоты с дефицитом способности осознания реальности как имеющей основание в Духе (*Cosmic Man. P. 225–226*). М. Хайдеггер в его известном «Письме о гуманизме» выразил аналогичную мысль о недостатке способности трансцендировать: «Как же тогда человек современной истории мира сможет хотя бы просто с должной серьезностью и строгостью задаться вопросом о том, близится ли Бог или ускользает, если этот человек упустил вдуматься прежде всего в то измерение, в котором единственно только и можно задать такой вопрос? А это — измерение Священного, которое даже и как измерение остается закрытым, если не высветилась и своим просветом не приблизилась к человеку открытость Бытия. Возможно, отличительная черта нынешней эпохи мира состоит в закрытости измерения Священного. Возможно, тут ее единственная беда» (*Хайдеггер М. Письмо о гуманизме, в его же: Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 213*).

<sup>10</sup> Митрополит Григориос комментирует это так: «Наука не является объективной системой знания, как мы когда-то считали. Она является всего лишь выбранной нами возможностью, которая породила впечатляющую реальность западной научно-технической и урбанистически-промышленной цивилизации. Мы являемся неотъемлемой частью этой системы реальности, ибо она есть наше собственное порождение. Мы ограничили наше восприятие тем, что научно эксплицируемо, несмотря на то, что подобный выбор постоянно оспаривается явлениями, не укладывающимися в эту схему и указывающими на ее неправоту. В рамках такого выбора по-прежнему остается надежда на то, что все тайны могут быть сведены к проблемам и загадкам, разрешаемым с помощью интеллектуального и концептуального исследования» (*Human Presence. P. 100*).

сально, тем не менее, то, что несмотря на исходный посыл техники осуществить трансценденцию по отношению к природному миру, то есть осуществить переход от фактов к артефактам, та же самая техника оказалась способной изменить модус духовного существования человека, притупив чувствительность к общению с источником жизни, который является в конечном итоге и основанием возможности самой техники, то есть к ведению трансцендентного<sup>11</sup>. В этом проявляется то, что было названо секуляризмом: нечувствительность и неспособность узреть в мировой действительности ее внемировое основание, приводящие к разведению разума и веры, жизни и общественного функционирования, природы и цивилизации и т. д.

Не следует думать, что секуляризм присущ только той части мира, которая именуется «Западом». По признанию некоторых отечественных авторов, Православная цивилизация с доминирующей ролью Русской Православной Церкви находится в оппозиции по отношению к «секулярному Западу», и эта оппозиция носит глобальный характер. Например, имеется «противостояние постсоветскому либеральному секуляризму как главному реальному противнику Русской Православной Церкви на ее собственной канонической территории, то есть в России, Украине и Белоруссии»<sup>12</sup>. Другими словами, Русская Православная Церковь вынуждена стоять лицом к секуляризму как ее главному врагу и дестабилизирующему фактору ее целостности и позиции в обществе на ее исторических территориях. Недостаток духовно укрепляющей идентичности в широких массах населения приводит к заблуждениям либерального толка, являющимся движением против всех и всего, что заявляет о себе как традиционное и устойчивое в истории. Такой либерализм способен подорвать целостность общества, его стабильность, а следовательно — спокойствие и уверенность народов на данном ограниченном промежутке истории.

Однако, как это хорошо понято православными мыслителями, проблема секуляризма, будучи проблемой внешней социальной организации людей, имеет свои глубокие, так сказать, материальные истоки. Последние проистекают из неумеренного стремления к приумножению богатства и роскоши, порождающего всеобщую культуру потребления. Устремленность к наживе и иллюзия высшей ценности жизни в *этом веке* оформлены под названием старого Марксова капитализма или, в философских терминах, в идеологии «исторического материализма», суть которого состоит в том, чтобы подчинить все доступные материальные и человеческие ресурсы стратегии выживания и доминирования политических сил, желающих контролировать природу и жизнь на этой планете. Х. Яннарас, один из влиятельных ныне живущих православных богословов и философов, дает краткую характеристику последствий подобной идеологии в отношении утраты ценности человеческой личности и жизни вообще: «На глобальном уровне капитализм тщательно навязывает народам и нациям наиболее грубое практическое применение исторического материализма с потребительством, возведенным в абсолют...»<sup>13</sup> «Метафизика, искусство, любовь, нравственность задвинуты на край человеческой жизни, как то, что дополняет эту жизнь на уровне “развлечений” или психологических предпочтений, как некая пассивная “суперструктура” поверх экономических приоритетов, которые

<sup>11</sup> Как это было выражено Романом Ингарденом: «Выходя за пределы естественных вещей [к продуктам человеческой культуры. — А. Н.], эти вещи теряют автономию существования и не имеют силы существования, независимого от человека и его духовной деятельности. Устремления человека по утверждению жизни выше природы с помощью продуктов природы могут быть удовлетворены только при условии его экстраординарной духовной активности, и они уходят в забвение, как только человек теряет волю трансцендировать за пределы его простой, врожденной природы и отказывается от творческой активности своего сознания» (*Ingarden R. Man and Value. München, Wien: Philosophia Verlag, 1983. P. 19*).

<sup>12</sup> *Верховский А. Идеология патриарха Кирилла, методы ее продвижения и возможное влияние на самосознание Русской Православной Церкви // Страницы. Богословие, культура, образование, 15. № 3. 2011. С. 373.*

<sup>13</sup> *Yannaras C. The Church in Post-Communist Europe. Berkley, InterOrthodox Press, 1998. P. 2.*

рассматриваются абсолютными...»<sup>14</sup> В результате «наш повседневный опыт оказывается отравленным эфемерным и преходящим»<sup>15</sup>.

Нетрудно осознать, что из глубины подобной характеристики истоков секуляризма и соответственно атеизма им предъявляется наиболее тяжкое обвинение, а именно — в присущей им бесчеловечности, в угрозе самой сущности человека и его личности, определяемой в терминах Божественного образа<sup>16</sup>. Логика такого преуменьшения личности получает свое уточнение на уровне социокультурных реалий. Капитализм выставляет требование глобализации и тем самым проводит идею мультикультурализма как завуалированную форму международного экономического рабства. Это, естественно, приводит к вопросу о возможности традиционнориентированных этнических и религиозных сообществ. Исходя из логики капитализма (что подтверждает столетней давности тезис Маркса), все такие образования должны выйти из употребления, поскольку они тормозят рост олигархической экономики. Аргумент прост: любой, кто хочет участвовать в потреблении и благосостоянии, должен адаптироваться к правилам капитализма и тем самым раствориться в безличном и анонимном классе, обслуживающем его интересы. Для тех, кто склонен к критике подобного взгляда на устранение многовековых традиций и стиля жизни, остается вопрос: «Где же то место традиции, религии, религиозных сообществ и в конечном счете самой Церкви во всём этом?». Этот вопрос можно усилить, настаивая на роли и месте критической функции богословского и церковного мышления. Не являются ли они в данную эпоху совсем неуместными? Для адвокатов так называемого морального капитализма ответ, по-видимому, будет «да!». Вот характерная точка зрения лауреата Нобелевской премии по литературе Марио Варгаса Льюсы: «Понятие “культурной идентичности” опасно. С социальной точки зрения оно представляет собой не более чем сомнительную, искусственную концепцию, но в политической перспективе оно угрожает самому драгоценному достижению человечества — его свободе. Понятие “культурной идентичности” является идеологической фикцией и основанием национализма. Для многих этнологов и антропологов в идее коллективной идентичности не выражено никакой истины, даже если это касается наиболее архаичных сообществ»<sup>17</sup>.

Согласно такому взгляду, все религиозные традиции подпадают под рубрики коллективной идентичности и, следовательно, являются фиктивными и предрасположенными к национализму. Несмотря на то, что это может быть отчасти правдой, учитывая опыт конфликтов на Балканах и Ближнем Востоке, в радикальной негативной оценке религиозных сообществ забыты историческая истина и значение коллективной идентичности. Наиболее очевидным подтверждением этому являются сами европейские христианские нации и народы, создавшие культурные и религиозные памятники и очертившие контуры той цивилизации, которую современные поколения воспринимают как само собой разумеющуюся. Также забыто то, что само развитие техники и научное освоение мира стало возможным благодаря когда-то имевшей место инициативе и поддержке образования и научного исследования в Западной Европе со стороны католической церкви. Вдобавок можно выдвинуть

<sup>14</sup> Yannaras C. The Church in Post-Communist Europe. Berkley, InterOrthodox Press, 1998. P. 3.

<sup>15</sup> Ibid. P. 4.

<sup>16</sup> Обратим внимание на то, что еще сто лет назад С. Булгаков в своей статье о христианском социализме выдвигал такие же обвинения по отношению к капитализму, а также и по отношению к социализму, считая, что «социализм разделяет с капитализмом его неверие в духовную силу человека, и это несмотря на то, что он же предрекает для него такое радужное будущее» (С. 226). Социализм «оказывается безответен перед основным вопросом, что же такое человек, какова природа человеческой личности, человеческого общества?» (С. 222). «В социализме совершенно упраздняется человеческая личность, которую так умело ценить и лелеять раннее, творческое Возрождение: вместо нее ставится всеопределяющая социальная среда» (С. 221) (Булгаков С. Христианство и социализм // Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. С. 205–233).

<sup>17</sup> Mario Vargas Llosa. The Culture of Liberty. The Morality of Capitalism. Students For Liberty and Atlas Economic Research Foundation, Ottawa, Illinois, Jameson Books, 2011. P. 117.

чисто философский аргумент, что любое предполагаемое все-единство человечества (как продукт капиталистической глобализации) остается не более чем эсхатологическим идеалом, недостижимым в веке сем<sup>18</sup>. Это подразумевает, что любая устремленность к такому идеалу неявно содержит в себе тенденцию к концу света в наихудшем гностическом варианте. На основании сказанного можно предположить, что апелляция к вне-коллективной, вне-культурной и вне-религиозной идентичности человечества остается абстрактной идеей, постоянно опровергаемой историей бесчисленных этнических и религиозных конфликтов и желанием народов придавать смысл их существованию исходя из экзистенциального переживания того момента, того места, то есть того культурно-религиозного пространства, в котором они вошли в мир. Тот факт, что в православных странах, и в России в особенности, имеется определенное неприятие и сопротивление пост-модернистским фетишам утопического единства человечества, лишённого признаков расы, культуры, религии и даже пола, дает определенную поддержку последнему выводу.

Анонимная и безличная «коллективная идентичность» как принадлежность к глобальному механизму экономического само-увечивания естественно приводит к другому, наиболее печальному заблуждению человеческого разума, а именно к *нигилизму* — такому состоянию коллективного сознания, которое ставит под вопрос не только смысл какой-то конкретной организации общественной жизни, но также сомневается в ценности жизни как таковой. Нигилизм демонстрирует странную форму экзистенциального противоречия, переопределяющего саму идею человека и человечности, выработанную веками сообществами, основанными на религиозной традиции. Нигилизм сомневается в базовых аспектах существования человека: для чего человечность людей, красота и естественность природы, справедливость общежития и истина познания? Почему бы не заменить их противоположным: дегуманизацией человека для того, чтобы его «улучшить», систематическим насилием (эксплуатацией) над природой для развития экономики, несправедливостью для того, чтобы общество было более эффективным, безудержной экспансией отвлекающей информации для того, чтобы ускользнуть из ограничений истинно реального? Нигилизм искажает смысл и истину науки и ее технических достижений, имеющих свое основание в широкой культуре и являющихся наиболее действенными политическими и коллективными аргументами. Наука была создана для человеческих личностей, но именно эти личности в конечном итоге оказались за пределами научного описания. «Личности», а точнее субъекты, нужны для анонимных целей науки, чтобы раскрывать смысл реальности, но они не существуют для науки как носители других, вне-научных истин, а также и как индивидуальные и уникальные жизни. Наука как общественный процесс нуждается в научных работниках, но не личностях как уникальных и невозпроизводимых событиях в раскрытии смысла тварной вселенной. То же справедливо по отношению к обществу, нуждающемуся не в личностях, а в массах индивидуумов, гораздо проще приспособленных к нормам материалистического мышления и поведенческим стереотипам, основанным на критериях потребления результатов технического прогресса. Нигилизм как естественное следствие современного атеизма эксплуатирует современную науку, настаивая на том, что само понятие личности, как философское и богословское, по сути, не существует. Христианское богословие трактует подобное забвение личности как посягательство на абсолютный приоритет человеческого мира и тех общественных связей в сообществах, которые сформировали дух христианской цивилизации и ее целостность на путях исторического сопричастия Божественному. Забвение личности есть также посягательство на культурную значимость истории христианской цивилизации, запечатленной в архитектурном об-

<sup>18</sup> Гутнер Г.Б. Единство человечества в эсхатологической перспективе // Богословие творения. Под. ред. А. Бодрова и М. Толстолюбенко. М.: ББИ, 2013. С. 230–236.

лике европейских городов, шедевров искусства и литературы, на сам стиль традиционного европейского мышления и его ценности. Забвение личности представляет собой атаку на все традиционные формы сообществ и существования, которые, по логике экономического, должны исчезнуть или стать ненаблюдаемыми.

В заключение необходимо указать на другую, более умудренную философски и богословски информированную версию атеизма, могущую быть очень привлекательной если не для тех, кто следует потребительскому образу жизни, то для тех духовно-ориентированных людей, кому не нравится любая коллективно-организованная форма духовности, в частности, ее церковная организация. Речь идет о новой форме атеизма, называемой «духовностью без Бога»<sup>19</sup>. Лейтмотивом этой новой «духовности» является призыв к преодолению тревоги существования, ощущения безнадежности и неопределенности грядущего будущего. По сути речь идет о призыве если и не покинуть окружающий мир физически, то по крайней мере пренебречь им психологически в пользу ощущения имманентности бытию вообще, ощущению бесконечности здесь и сейчас. Результат такой духовной установки и практики прост: вера в Бога может быть преодолена на основании уверенности в том, что будучи имманентными всему бытию, мы уже имеем всё и нам не нужно верить в то, чего якобы у нас нет. Таким же образом преодолевается и *надежда* на реализацию того, чего у нас вроде бы нет, ибо, по сути, мы уже всё имеем. В силу того, что *вера* и *надежда* преодолены, то есть устранены из жизни как ненужные и бессмысленные, то что остается человеку, так это *любовь*, а отсюда следует со ссылкой на известное изречение святого апостола Павла (1 Кор. 13), что мы уже находимся в Царстве Божиим<sup>20</sup>. Соответственно, такие вопросы как «зачем Церковь?» и «зачем богословие?» теряют свой смысл, поскольку литургическая практика и рассуждения о том, как достичь Царства Божиего, становятся просто ненужными, ибо Царство уже дано здесь и сейчас.

Из обсужденного выше следует, что христиане всегда должны быть готовы ответить на вопрос (несмотря на утверждаемую в обществе его неуместность и несовременность): «Зачем Церковь и ее богословие?». У христиан может быть только один ответ: «Церковь и ее опыт представляют глубокую потребность человека достичь бессмертия», то есть достичь состояния свободы и неограниченного исповедания любви, несмотря на ограничения, следующие из принадлежности к этому миру. Бессмертие не следует понимать в физическом или биологическом смысле, ибо даже физики предрекают обреченность нашего физического существования во вселенной. Достичь бессмертия — значит осознавать присутствие смерти как составляющей биологического состояния человека. Подобное утверждение не является тривиальным в той социальной и культурной реальности, которая, по сути, живет в отрицании смерти. Типичный лозунг, размещенный на автобусных остановках западных городов, «наслаждайся жизнью, ибо Бога нет», не оставляет времени подумать о смерти и ощущать ее присутствие на всех уровнях того, что называется жизнью на этой планете. Речь идет не только о физической смерти вследствие

<sup>19</sup> См. Comte-Sponville. *L'esprit de l'athéisme*. Op. cit.

<sup>20</sup> Здесь также имеет смысл сослаться на одно интересное место у преподобного Максима Исповедника в «Главах о Любви» (3.100), где он пишет: «Время разделяется трехчастным образом; вера распространяется на все три части, надежда — на одну, а любовь на две. Вера и надежда [существуют] до некоего [предела], а любовь, соединяясь на беспредельные века в высшем единении с Препебесконечным, пребывает всегда, всё время возрастая. Поэтому любовь из них больше (1 Кор. 13.13)» (Пер. А. И. Сидорова). Этот отрывок действительно можно интерпретировать как то, что когда происходит «высшее единение с Препебесконечным», *надежда*, как упование на встречу с ним, исчезает, ибо встреча состоялась, так же как и *вера* в Препебесконечное, становясь достоверностью той же встречи, исчезает. *Любовь* никогда не исчезает, ибо она является именем Препебесконечного и тем самым присуща вечности. Обратим внимание, что у преподобного Максима подобные рассуждения относятся к реальностям эсхатологического порядка, достигаемым в процессе обожения и преображения мира и подразумевающим наличие еклизиологических оснований самой возможности такого развития мира во времени. Что касается автора «духовности без Бога» Андраэ Комт-Спонвийя, убеждая себя и читателей своих книг, что Царство Божие уже здесь и сейчас, он устраняет необходимость надежды и веры, а тем самым и самой идеи Бога. Именно поэтому подобная духовность без Бога и является атеизмом.

технических катастроф, войн, террора, насилия и несправедливости. Речь идет о смерти на онтологическом, космическом уровне, когда существование всей планеты непредсказуемым образом зависит от *перебоев в смерти* во всей вселенной после грехопадения<sup>21</sup>. Нам посчастливилось жить в такую космологическую эпоху, когда космос поддерживает биологическую жизнь<sup>22</sup>. Но наша планета окружена враждебными межзвездными ветрами, угрожающими кометами и астероидами, нестабильностями в динамике Луны, влияющими в свою очередь на стабильность оси вращения Земли, и так далее — список можно продолжить. Наше существование является случайно обусловленным миллиардами лет плохо понятой эволюции вселенной, которая во всех своих частях вряд ли может быть домом для человека. Эрих Фромм называл людей «ошибками вселенной» (*freaks of the universe*), живущими в условиях *не-сонастроенности* (*non-attunment*: Жан Франсуа Лиотар) с ней и присущей несоизмеримости с ней. Мы живем во вселенной, которая «втиснута» в наши умы с помощью научного моделирования и вычислительного синтеза, усугубляющего тем самым ощущение нашей «планетарной, или даже космической безосновности и бесприютности» (Мартин Хайдеггер).

Наука, обучая нас законам физики и биологии, показывает нам нашу собственную ранимость и хрупкость физико-биологического обличия, нашу смертность и конечность. И именно в силу этой природной конечности мы, будучи наделенными разумом (логосом), жаждем бессмертия и соизмеримости с бесконечным. Но это бесконечное не в той вселенной, которую мы видим и понимаем. Эта бесконечность происходит от нас самих, рожденных в условиях конечности силой невидимого и бесконечного основания. По отношению ко вселенной мы все происходим из того, что не имеет происхождения (*non-originary origin*). Люди вынуждены жить, неся по жизни тайну своего рождения, и в попытке осмыслить ее они всегда озабочены тайной бытия вообще. Человеческие существа жаждут бессмертия во вселенной, подверженной распаду и смерти потому, что у них есть дар *логоса*, отсылающего их всегда к алетейе (гр.: *aletheia*), то есть истине. И именно этот логос, понимаемый греками как истинно существующий, открывает человеку не ту непонятую и неинтерпретированную необходимость, правящую вселенной, а вскрывает истину существования в Боге в модальности *любви*, ибо Любовь является высшим принципом богословски понимаемого сотворения, который предшествует и превышает само сотворение. Жажда обретения бессмертия, таким образом, становится потребностью найти Любовь Того, Кто может быть назван Отцом всего, что Им сотворено.

Но наука и техническая культура, несмотря на аккуратную демонстрацию нашей физической ранимости и несмотря на разработку гениальных методов лечения человеческих тел, учит нас также, как с невероятной эффективностью разрушать эти тела и жизнь. Этим она демонстрирует не только наше разумное верховенство над природой, но также присущую нам, как природным существам, незначительность во вселенной. Наука артикулирует нашу временную и случайную природу, предупреждая о том, что мы уже, по сути, близки к завершению нашего века. И именно поэтому наука важна: в своем негативном, апофатическом взгляде на перспективы человечества она обречена на то, чтобы устремлять нас к бессмертию как радикальной альтернативе смертности, проистекающей из физических условий. Она указы-

<sup>21</sup> Здесь мы используем терминологию из романа другого Нобелевского лауреата Хосе Сарамыга «Перебои в смерти» (см., например, издание: М.: ЭКСМО, 2010).

<sup>22</sup> Связь между необходимыми условиями физико-биологического существования на этой планете и крупномасштабными параметрами всей вселенной в космологии называют Антропным Принципом. Нетривиальность этой связи состоит в том, что малые изменения параметров космологической эволюции могли бы привести к отсутствию самой возможности жизни на Земле. Необходимо помнить при этом, что Антропный Принцип не раскрывает достаточные условия существования жизни, ибо они не описываются единственно физикой и биологией. Современная цивилизация демонстрирует это с особой силой, обладая способностью разрушить экологическую нишу на планете либо вследствие безудержной эксплуатации природы, либо вследствие политических конфликтов, влекущих за собой ядерный холокост.

вает нам на библейскую альтернативу «не убий», ибо мы сами уже почти что убиты реакцией природы на наши действия по отношению к ней. Исходя из этого, можно предположить, что любая дискуссия между наукой, культурой и богословием является принципиально неполной, если она не принимает во внимание необходимость радикального трансцендирования, то есть выхода за рамки современных культурных представлений в отношении того, что они говорят о нашей смертности, включая и некритическое отношение к проблеме смерти как таковой. Смысл такой дискуссии должен заключаться не в попытках произвольного соединения научной культуры и богословия, а в том, чтобы с помощью богословия подчеркнуть с еще большей силой направленность на нечто другое, на инаковость преходящности и смертности человека и мира вообще.

Взятые в своем исторически случайном воплощении, наука и техника демонстрируют нам, что если благое творение благого Бога подвергается эксплуатации и насилию, то человек проявляет себя не так, как этого ожидает от него Бог. Манифестирующий переизбыток смерти в мире может быть уравновешен только с помощью евхаристического подхода к миру, интерпретирующего его как таинство и как то основание, из которого и через которое у человека есть шанс достичь бессмертия. И здесь мы возвращаемся к экклезиологии, то есть к Церкви как такой реальности, которая пытается сопротивляться телесной смертности, переживая событие Христа, в котором онтологическая возможность бессмертия была открыта человеку. Итак, Церковь и ее богословие для тех, кто понимает, что вся эфемерная и внутренне ограниченная феноменальность социальной реальности, базирующаяся в «ти-сках» науки, политических и псевдорелигиозных идеологий, социальных догм и лояльности потребительскому капитализму, отвлекает и уводит людей от их тоски и жажды бессмертия, искажает смысл жизни и смерти, отрицает значение любых вопрошаний о мире, отрицает экзистенциальную уникальность личностей, ценность прекрасного в сопричастии со вселенной. Церковь предназначена для той «закваски» человечества, «авангарда пролетариата человечества» («une avant-garde du prolétariat de l'humanité»<sup>23</sup>), кто не принимает нигилизма, ставящего каждого перед обезоруживающим вопросом: «Для чего?». Мудрость Церкви для тех, для кого гуманизм человека, естественность природы, справедливость полиса и истина познания остаются абсолютными требованиями. Другими словами, для тех, кто верит, что эти ценности еще возможны.

## Богословская критика и неопатристический синтез

Итак, речь идет о премудрости Церкви, проистекающей из ее «живого предания», неумирающей традиции. Церковная традиция часто называется апостольской и святоотеческой (патристической). Однако общим между нами, живущими в XXI веке, и Отцами Церкви является то, что мы живем в той же исторической реальности, то есть после земной жизни Христа. Именно в этом смысле наш век может быть по праву таким же веком Отцов, и обращение к традиции, по сути, означает призыв к *новому* патристическому синтезу, синтезу нашего века<sup>24</sup>. О необходимости такого «неопатристического синтеза» писал и говорил один из ведущих богословов XX века, отец Георгий Флоровский, призывая к осознанию значения

<sup>23</sup> Marion J.-L. La foi et la raison. Le croire pour le voir. Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants. Paris: Editions Parole et Silence, 2010.

<sup>24</sup> Следует напомнить читателю, что то, что обычно называется святоотеческим (патристическим) периодом, соответствует исторической эпохе, когда центральные христианские доктрины были сформулированы Отцами Церкви на ряде вселенских соборов. В Восточном Православии святоотеческий период часто понимают лежащим за пределами «официальной» исторической границы XIV века, связываемой с именем святого Григория Паламы. В определенном смысле век Отцов никогда не кончался: «... опасно рассматривать “Отцов” как замкнутый круг писаний, всецело принадлежащих прошлому. Не может ли в нашем веке возникнуть новый Василий или Афанасий?» (Ware K. The Orthodox Church. New York: Penguin, 1997. P. 212).

греческой патристики для кафоличности веры (и жизни вообще) не только в православном контексте, но и для христианства в целом<sup>25</sup>. Именно в рамках такого синтеза православное христианство должно быть услышано и понято как вносящее новые идеи в богословие, не только как средство борьбы с атеизмом и нигилизмом, но и как такое видение реальности, в котором культура и научно-технический прогресс были бы вплетены в полноту их церковного осознания как спасительных задач человека. Приглашение к такому синтезу предполагает новое усвоение и расширение того, что уже существовало в ранний исторический период объединенной Церкви. Таким образом, христианское богословское завершение секулярной культуры и науки должно следовать по пути вплетения фактической экуменичности этой культуры и науки в кафоличность (единство) христианской веры. При этом путь такого вплетения во многом будет похож на шаги ранней Церкви по восприятию окружающей античной культуры в целом и греческой философии и естествознания в частности. Такой синтез видится как своего рода синтез идей из эпохи до-модерна и постмодерна. Его «до-модерный», истинно патристический пафос происходит из невозможности отделения богословия от его аскетического и мистического обоснования и церковных таинств. Его же «постмодерное» измерение предполагает усвоение и использование последних достижений философской мысли, что касается дебатов в области философии и богословия, а также философии культуры, науки и техники.

Актуальность неопатристического синтеза в XXI веке имеет те же основания, о которых писал Флоровский в веке XX. Секуляризм нашего времени напоминает экзистенциальный кризис в богословии начала XX века, ставший отправной точкой в стремлении Флоровского восстановить экклезиологическую и жизненную полноту Православия во времена, когда само существование Церкви в постреволюционной России было поставлено под вопрос. Согласно Флоровскому, кризис богословия состоял в том, что абстрактное богословие было отделено от литургической практики, в том смысле, что богословие как изложение и демонстрация веры и как развитие мысли потеряло связь с литургией, то есть с традицией. Именно вследствие этого было потеряно понимание разделения между восточным и западным христианством, антиномии между монашествующими и мирянами в реальности Церкви, а также понимание отношения богословия к обществу, политике, культуре и науке. Флоровский ратовал за обновление христианского богословия с помощью восстановления его духовно раздробленного ума через возврат к традиции, апостольской и святоотеческой. Многообразию богословских школ следует осознать их истинный кафолический (соборный) смысл и освоить ум Отцов единой, неразделенной Церкви. Богословие должно быть укоренено в опыте Церкви и ее литургической традиции. Любое богословие, лишенное такого основания в жизненном опыте Бога, не способно играть какой-либо роли в онтологическом преображении человека, оставаясь лишь абстракцией ума<sup>26</sup>. Именно поэтому богословию следует вернуться к его конкретному историческому и жизненному контексту, то есть к человеку.

В мысли Флоровского имеется важный момент о слиянии мировой истории (сакральной в силу того, что Христос присутствует в ней) и церковной истории<sup>27</sup>. Вот

<sup>25</sup> См., например, для введения в проблематику неопатристического синтеза статью: Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Под. ред. А. Блэйна. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 307–352.

<sup>26</sup> Здесь уместно указать на М. Хайдеггера, который настаивал на том, что Бог метафизики является всего лишь идеей Бога, перед которым нельзя танцевать и которому нельзя молиться. Показательно, что он утверждал, что атеизм, как отрицание Бога метафизики, был гораздо ближе к ощущению жизненного присутствия Бога, чем любое абстрактное философское «теологизирование» (см.: Heidegger M. Identity and Difference. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2002). Р. 72. Н. А. Бердяев, критикуя идею «Абсолютного», вторит Хайдеггеру: «Абсолютному нельзя молиться, с ним невозможна драматическая встреча» (Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж: YMCA-press, 1939. С. 72).

<sup>27</sup> Florovsky G. The Last Things and the Last Events // Creation and Redemption. Collected Works of Georges Florovsky, 3. Belmont, MA: Nordland, 1976. P. 243–265.

как он выразил это: «История Церкви есть таинственный процесс формирования искупленного человечества, который будет завершен и отсуммирован, а не просто судим и снят в последние дни... История Церкви постоянно накапливает Христианские ценности в процессе экзистенциальной оценки божественной истины и жизни...»<sup>28</sup>. Такой взгляд на историю Церкви как мировую историю объясняет, почему Флоровский ратовал за «возвращение» к традиции Отцов. Для него древний патристический синтез был не столько интеллектуальным достижением, сколько церковным, еклесиологическим достижением, вовлекающим эллинистическую философию (как уже проявившего себя полета человеческого духа) в христианскую церковную историю через события Воплощения и Пятидесятницы. Именно в контексте последнего можно утверждать, что Святой Дух действовал *над* историей человеческого духа, что и привело к созданию уникального патристического синтеза. Но тогда можно предположить по аналогии с тем, что случилось в далекие времена церковной истории, что призыв Флоровского к неопатристическому синтезу в XX веке (а также нами и в XXI) не может более трактоваться как случайный исторический факт, а свидетельствует о *новом* «дыхании» Святого Духа над историей, чтобы по-новому утвердить христианство в современном мире. Если это действительно так, то неопатристический синтез являет себя как «телеологическая идея», идея верности христианизированному эллинизму прошлого, в которой телеология истории спасения как аутентичной истории и предназначения человечества была артикулирована и понята Отцами Церкви.

Целью неопатристического синтеза является желание ответить на неотложные проблемы современного человеческого состояния изнутри богословского мышления, сохраняя баланс антропологического и еклесиологического<sup>29</sup>. В этом смысле сама попытка использовать неопатристический синтез для установления богословского подхода к культуре, науке и технике является сущностно еклесиологической, то есть немыслимой вне Церкви. Влияние богословия на продолжающуюся эволюцию человеческого состояния может быть достигнуто только тогда, «когда богословие вернется к глубинам Церкви и осветит их изнутри, когда разум найдет свой центр в сердце, и когда сердце созреет в рациональном размышлении»<sup>30</sup>. Так же как разум, лишенный света духовного ума и сердца, не в силах достичь ясности истины в своих устремлениях и своей историчности, сердце, лишенное рационального осмысления в отношении своих порывов и опыта, не может само по себе быть свидетелем о жизни Церкви как сообществе. Ибо этому сердцу не хватает того, что в век Отцов называлось «богословием», то есть верой, которая могла себя продемонстрировать и защитить.

Для Флоровского недоразвитость богословского сердца была связана с отсутствием основания в Святоотеческой традиции, и именно поэтому целью богословия становилось освоение снова стиля и метода богословствования Отцов Церкви. Однако то, что Флоровский называл «стяжанием ума Отцов», не предполагало лишь знакомства со старинными текстами и извлечения цитат, подходящих для современной дискус-

<sup>28</sup> Florovsky G. The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church // Theology and Life 4 (1961). P. 205.

<sup>29</sup> Необходимо отметить, однако, что неопатристический синтез не претендует на построение какой-либо законченной и фиксированной антропологии, следуя традиции Христианского Востока, в которой никогда не было обязательной системы взглядов о человеке и космосе. Православие никогда не испытывало проблем с секулярной наукой, что касается прояснения смысла человеческого состояния, воздерживаясь от какого-либо окончательного вердикта по этому поводу (см., например: В. Зеньковский. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 2005. С. 317). Апофатизм, присущий православной антропологии, гарантировал свободу науке и философии по выражению взглядов о человеке, не исчерпывая содержания того, сигнификаторами чего эти взгляды являлись. Философия и наука могут неограниченно комментировать смысл центрального положения христианской антропологии о Божественном образе в человеке, но само это положение не может быть подвергнуто сомнению или же сведено к какому-либо фиксированному концептуальному выражению.

<sup>30</sup> Florovsky G. The ways of Russian Theology // Aspects of Church History, Collected Works of Georges Florovsky, 4. Belmont, MA: Nordland, 1975. P. 191.

сии; оно предполагало обладание богословием Отцов *изнутри*<sup>31</sup>. Стяжание «ума Отцов» предполагало развитие интуитивной способности распознавания в Отцах истинных свидетелей Церкви Христовой, несмотря на катаклизмы церковной истории, впрочем, как и человеческой истории вообще<sup>32</sup>, то есть осознание глубинного Разума (*Logos*) в основании церковного сознания, Разума, который и формирует *телос* этой истории<sup>33</sup>. Это означает, что возврат к наследию Отцов предполагает не повторение и заимствование того, о чем они говорили в прошлом, а восстановление духовного видения Отцов как указующего путь в будущее во взаимодействии с окружающей культурой, политикой, наукой и техникой. Определенного рода восстановление нашей способности мыслить так же, как мыслили Отцы, предполагает восстановление нашей соборности с ними как того типа сопричастия их свидетельству, который может обосновать авторитет и претензию на истину в современной, пропитанной духом постмодерна и релятивизма культурной среде. Однако возврат к Отцам должен быть творческим, то есть оценивающим проблемы и их решения, предложенные Отцами, с элементами самокритики. «Нам следует не только удержать опыт Отцов, но, более того, развить его и использовать в своей жизнедеятельности»<sup>34</sup>, и это, согласно Флоровскому, «приводит нас к концепции *неопатристического синтеза* как задачи и цели православного богословия сегодня»<sup>35</sup>.

Очевидно, что духом неопатристического синтеза является желание вовлечь богословскую мысль в исторический процесс, понимаемый не как случайный поток событий и происшествий в человеческом обществе, но как тео-антропный процесс, определяемый Библейскими событиями, осуществляющими единство человека и Бога. Это означает, что все отдельные модальности церковной жизни и ее богословия, несмотря на их кажущуюся нецерковному сознанию историческую случайность и архаичность, в своей глубине освящены действием Духа Святого на различных этапах человеческой истории. Свидетельством этого освящения, его историческим воплощением, является молитва Церкви, ее евхаристическая онтология, поддерживающая существование Церкви и ее жизнь. В Святоотеческие времена богословие было непостижимо без молитвы, и именно как молящиеся, православные никогда не разлучались с традицией Отцов. Именно поэтому «они должны оставаться в той же традиции и как “богословы”». Это единственный способ сохранить и обезопасить целостность православной реальности»<sup>36</sup>.

Необходимо снова повторить, что пафосом неопатристического призыва Флоровского было утверждение богословия в его истинном Святоотеческом понимании

<sup>31</sup> Florovsky. *The ways of Russian Theology*. P. 191.

<sup>32</sup> «Не сравним ли в определенном смысле наш современный мир, атеистический и пронизанный неверием, с до-Христианским миром, обновленным с тем же переплетением ошибочных религиозных направлений, скептических и антибожественных? Перед лицом такого мира богословие еще больше должно стать свидетелем. Богословская система не может быть всего лишь продуктом эрудиции, оно не может возникнуть только из философского размышления. Оно нуждается в опыте молитвы, духовной концентрации, пасторской заботы» (*The ways of Russian Theology*. P. 207).

<sup>33</sup> Стяжание ума Отцов соответствует стяжанию той *памяти*, которая именуется преданием. Смысл же этой *памяти* происходит из слов Христа о пришествии Святого Духа: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух Истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать обо Мне (Ин. 15:26)... Он научит вас и *напомнит* вам всё, что Я говорил вам» (Ин. 14:26). Напоминание как *память* Церкви, как ее предание, актуально для каждого христианина, безотносительно к векам и народам, так что неопатристический синтез в XXI столетии есть именно то же *напоминание* о Христе всем нам со стороны Духа Истины, когда в многоипостасном церковном сознании, на новом историческом этапе, удерживается та же исповедуемая Истина. Стяжание ума Отцов, таким образом, предполагает возврат к католической Истине, когда личное богословское сознание становится согласием единства и множества богословских мнений в разные исторические времена по Первообразу самой Церкви, Пресвятой Троицы. Тем самым неопатристический синтез в XXI веке не предполагает своей исключительности и законченности. Он являет собой лишь возможный церковный путь к исповедуемой Истине, беря на себя функцию конструктивной критики всех нецерковных типов осмысления этой Истины.

<sup>34</sup> Florovsky. *The ways of Russian Theology*. P. 200.

<sup>35</sup> Florovsky G. *Patristic Theology and The Ethos of the Orthodox Church // Aspects of Church History*, vol. 4 in the *Collected Works*. Belmont, Mass: Nordland, 1975. P. 22.

<sup>36</sup> *Patristic Theology and The Ethos of the Orthodox Church*. P. 22.

как неотделимого от молитвы<sup>37</sup>. Флоровский называл это стяжанием «ума Отцов», а именно умением богословствовать в контексте жизненной веры, опыта Божественного, дающего основание для всех интеллектуально оформленных положений. Без этого опыта богословие превращается в «пустую диалектику, бессмысленную *полилогию*, лишенную какого-либо духовного смысла»<sup>38</sup>. Согласно Флоровскому, целостность богословского мышления предполагает «общение» с Отцами через молитву, с их опытом присутствия Божественного. Такое сопричастие уму Отцов может быть достигнуто изнутри целостности молитвенного и евхаристического опыта Церкви как фактора самого ее существования через века истории: «можно утверждать, что “век Отцов” по-прежнему продолжается в “Молящейся Церкви”». Не следует ли ему продолжаться также в школах, в области богословского исследования и преподавания? Не следует ли нам возродить “ум отцов” также в нашем богословском мышлении и проповеди? “Возродить”, в действительности, не как архаическую привычку и почитаемый реликт, но как *жизненную установку*, как *духовную ориентацию*»<sup>39</sup>. Возрождение *духовной ориентации* в стиле и манере Отцов означает, по сути, изменение духа современного богословствования от пассивного заучивания и простого ознакомления к постоянному взыванию к Духу, направлявшему Отцов и позволяющему нам стать сопричастными их уму. Именно через это общение с Отцами в Духе современное богословствование может стяжать надежный новый путь в будущее посредством апелляции к преданию, то есть традиции, являющейся не мертвым отложением и реликтом уходящего прошлого, а наоборот, *духовным предвосхищением* прошлого как постоянного присутствия Духа. Но тогда различные аспекты жизнедеятельности человека будут видны через призму постоянного присутствия Христа в истории, направляющей человека к его эсхатологическому предназначению, знание о котором открывается Духом как ответ на каждое литургическое взывание, осуществляемое Церковью.

(Продолжение следует)

<sup>37</sup> А. Шмеман ратовал за возможность преодоления взаимоотношений богословия и богослужения «при условии, что богословское сознание восстановит свою “целостность”, разрушенную веками западного плена, если оно вернется к старому, но всегда верному выражению этой целостности: *lex orandi est lex credendi*» (Шмеман А. Богословие и богослужение // Богословие и Предание. М.: Паломник, 2005. С. 81).

<sup>38</sup> Florovsky. St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View (Collected Works of Georges Florovsky, vol. 1). Belmont, MA: Nordland, 1972. P. 108.

<sup>39</sup> Florovsky. Patristic Theology and The Ethos of the Orthodox Church. P. 21.



## История термина «ипостась» и его богословское употребление<sup>1</sup>

Μεθοδῖος (Ζῖνκοβσκῖος)

### Ипостась в Триадологии преподобного Иоанна Дамаскина

Преподобный Иоанн Дамаскин постулирует, что Троица не только существует, но и познается в трех одновременно различных и единосущных ипостасях, в их неслиянном единстве и нераздельном различии<sup>2</sup>. Каждое из лиц Троицы существует ипостасно (καθ' ὑπόστασιν οὐσαν), созерцаемое в своей обособляющей ипостаси<sup>3</sup>. При этом единая сущность Троицы признается «сверхсущностной» и «самосущностью», превосходящей всякое понятие сущности<sup>4</sup>, а совершенное ипостасное начало (τελεία ὑπόστασις) в Боге признается отличным от природы, причем таким, которое существует «само по себе», обладает, имеет в себе во-ипостасно<sup>5</sup> общую природу с присовокуплением индивидуальных свойств, но отнюдь не становится синонимом частной природы<sup>6</sup>. Оно единично, не поддается синтезу, суммированию и образованию из ипостасей какой-либо сложной природы<sup>7</sup>. С помощью понятий «ипостасного от-

<sup>1</sup> Данная статья является продолжением статьи «История термина “ипостась” и его богословское употребление» // Метапарадигма. Вып. 4. 2014.

<sup>2</sup> «ὅτι ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι γνωρίζεται τε καὶ ἐστίν», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 792 C; «ἀσυγχύτως τε ἦνωνται, καὶ ἀδιαίρετως διήρηνται», ibidem. 1000 D–1001 A; также: 808 A, 809 A, 817 B, 821 B, 824 B, 825 B, 857 A, 1008 B C, 1053 C, 1120 A, 1124 A, 1285 C, 1324 D, 1333 B, 1460 B; PG 96. 545 A B, 568 C D, 905 A, 945 B.

<sup>3</sup> «ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 805 B; также: 1008 C.

<sup>4</sup> «ὑπὲρ οὐσίαν», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 860 C; «ὑπερούσιον... ὑπερπλήρη... αὐτοουσίαν», ibidem. 808 D; также: 828 C, 848 C, 1020 C–1021 A, 1037 C, 1236 B; PG 95. 40 C, 100 B.

<sup>5</sup> «οὐσίαν τῆς ἁγίας θεότητος ἐνυπόστατον ἴσμεν· ἐν ταῖς τρισὶ γὰρ ἐστὶν ὑποστάσεσι», Contra Jacobitas. PG 94. 1441 D; также: PG 95. 221 B.

<sup>6</sup> «ἐκάστη καθ' ἑαυτὴν ὑφέστηκεν», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1000 B; «ὁμολογοῦμεν τὴν τῆς θεότητος φύσιν, πᾶσαν τελείως εἶναι ἐν ἐκάστῃ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων», ibidem. 1004 A; также: 1001 D, 1008 B; PG 95. 53 C.

<sup>7</sup> «τῶν ὑποστάσεων ἀριθμὸς τὸ ὁμοούσιον οὐ λυμαίνεται», Contra Jacobitas. PG 94. 1477 D; «τὸ μοναδικὸν καὶ ἀτμητὸν... τῆς ὑποστάσεως», De Fide Orthodoxa. Lib. III. 1012 A; «Ἐκ δὲ τελείων ὑποστάσεων ἀδύνατον σύνθεσιν γενέσθαι», ibidem. Lib. I. 825 A; также: 848 C, 1008 C, 1444 C, 1476 B; PG 95. 53 A, 60 C, 156 A.

личия» и «природного единства» описывается святым Дамаскином антиномия единства и множества (общности) в Боге<sup>8</sup>.

Святой Дамаскин отмечает, что различие ипостасей не означает отличия и разделения между ними по сущности или какого-либо несовершенства или субординации, но соответствует различию образа бытия (τρόπος τῆς ὑπάρξεως)<sup>9</sup> и ипостасных особенностей<sup>10</sup>. Различие ипостасей увязывается также с наличием собственных имен, отражающих их взаимные отношения или их личные действия<sup>11</sup>. Однако понятие «отношений» (σχέσις) между ипостасями не вводит разделения, ибо ипостаси во-сущностны и пребывают друг в друге (ἐν ἀλλήλαις) в неслитном и нераздельном взаимопроникновении (περιχώρησις)<sup>12</sup>.

Неизменная монархия ипостаси Отца состоит в том, что Сын и Дух извечно имеют Свои совершенные ипостаси происходящими из или от (ἐξ, ἐκ, παρὰ τοῦ) совершенной ипостаси Отца как Причины, или Источника. И хотя они и из сущности Отца (ἐκ τῆς οὐσίας), однако собственно рождают и изводить — есть свойство не природы, но именно ипостаси<sup>13</sup>. Поскольку ипостась есть различающее начало в Боге, то и начало различения ипостасей коренится в ипостаси Отца. При этом Сын и Дух обладают полнотой бытия, всем тем, чем обладает Отец, кроме отличительных ипостасных свойств, вечно со-пребывая с Ним и в Нем<sup>14</sup>. Сын и Дух также называются во-ипостасными, что означает их нераздельное по природе со-существование Отцу в собственных ипостасях<sup>15</sup>.

Пользуясь богословием образа, преподобный Иоанн называет Сына во-ипостасным образом Отческой ипостаси, признавая способность одной ипостаси быть образом другой ипостаси<sup>16</sup>. При этом он связывает понятие «ведения» с ипостасью. Так, образ рождения ведом самому рожденному Сыну, а образ исхождения — самому исходящему Духу<sup>17</sup>. Конечно, знание является общим для ипостасей, но одновременно оно, как и сущность, существует не иначе как «в» ипостасях, не складываясь из каких-либо составляющих, но нераздельно разделяясь между ипостасями<sup>18</sup>.

Также преподобный Дамаскин признает синергию (συνεργία) ипостасей Троицы в едином деле домостроительства, подчеркивая единство движения и действия ипо-

<sup>8</sup> «τριουποστάτου θεότητος», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1021 B; также: 1424 C, 1485 B; PG 95. 25 A, 28 A, C, 44 B; PG 96. 765 A; «κοινὸν καὶ ἐν, πράγματι θεωρεῖται», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 828 C; также: PG 95. 117 C D.

<sup>9</sup> «Ἰστέον δὲ ὡς ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ὑπόστασις ἐστὶν ὁ ἀναρχὸς τρόπος τῆς ἐκάστου αἰδίου ὑπάρξεως», Dialectica. PG 94. 669 A; также: 816 C–817 A, 820 A, 821 A, 828 D, 1008 C, 1464 A; PG 96. 605 A B.

<sup>10</sup> «ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 824 B; также: 829 C, 1000 B C, 1001 C, 1008 C, 1040 B, 1476 A; PG 95. 53 A, 60 B, 117 D, 229 A.

<sup>11</sup> Так, рассуждая о воплощении Сына, святой Дамаскин говорит об имени Христа как принадлежащем именно ипостаси Воплощенного, De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 989 A, 997 D; также: 848 C D–849 A.

<sup>12</sup> «ἀσύγχυτον ἔχουσαι τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν», De Fide Orthodoxa. Lib. II. PG 94. 860 B; также: 1000 B; «ὁμοουσίου, καὶ τοῦ ἐν ἀλλήλαις εἶναι τὰς ὑποστάσεις», ibidem. 825 B; также: 829 A, 1181 B, 1424 A, 1476 B; PG 95. 117 D, 156 B.

<sup>13</sup> «γέννησις δὲ, ἐπὶ μὲν Θεοῦ, ἐκ μόνου Πατρὸς, ὁμοουσίου Υἱοῦ πρόοδος... οὐκ ἐστὶ φύσεως τὸ γεννάσθαι, ἀλλ' ὑποστάσεως», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1113 C; также: 1424 A; PG 95. 52 B, 53 D; PG 96. 572 D, 605 B, 664 D.

<sup>14</sup> «ἔχει ἰδίαν ὑπόστασιν παρὰ τὴν τοῦ Πατρὸς», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 816 B; «παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει», ibidem. 804 B; «ὡς τελεία ὑπόστασις ἐκ τελείας ὑποστάσεως γεννώμενη», ibidem. 849 A; «ἀεὶ ἦν σὺν τῷ Πατρὶ, καὶ ἐν αὐτῷ, αἰδίως καὶ ἀνάρχως ἐξ αὐτοῦ», ibidem. 812 A B; также: 816 C, 817 C, 820 B, 821 B C, 824 A, 829 B; PG 95. 141 C.

<sup>15</sup> «ἐνυπόστατον, ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχον, ἀχώριστον καὶ ἀνεκφόιτητον Πατρὸς καὶ Υἱοῦ», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 821 A, C, 856 C–857 A.

<sup>16</sup> PG 94. 816 C, 1181 A; PG 95. 212 C; та же мысль у преподобного Максима Исповедника: PG 91. 468 A.

<sup>17</sup> «ὡς οἶδεν αὐτὸς, ὃς Υἱὸς ἐστι», «ἐκ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ ἐκπορευομένη, ὡς οἶδεν αὐτὸς», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 849 A.

<sup>18</sup> «Διήρηνται γὰρ ἀδιακρίτως ὁ περὶ τῆς ὑποστάσεως τρόπος», De Hymno Trisagio Epistola. PG 95. 53 A.

стасей, но различая при этом образ действия каждой из них<sup>19</sup>. Подобно святителю Григорию Нисскому, преподобный Иоанн наделяет каждую ипостась согласованными с остальными избирательной (προαιρετικὴν) и самодвижной (αὐτοκίνητον) способностями. При этом предмет произволения и движение воли едины для трех ипостасей Троицы в силу абсолютного единосущия ипостасей<sup>20</sup>.

## Ипостась в Христологии святого Иоанна Дамаскина

Когда преподобный Иоанн называет Христа во-ипостасными Словом, Силой, Мудростью Бога Отца<sup>21</sup>, то невозможно ограничиться лишь тем смыслом, что Слово Бога просто действительно существует и непреложно в своей истинности. Речь в рамках контекста идет о том, что Отец имеет совечную и самосовершенную (αὐτοτελής) ипостась Сына и посредством ее устрояет вселенную и утверждает тварные ипостаси в бытии, а также благоволит домостроительному воплощению во-ипостасного Сына<sup>22</sup>. Именно и только ипостась Единородного «истощает» себя в акте домостроительства<sup>23</sup> и неизменно (ἀτρέπτως) становится ипостасью одушевленной плоти Христа, усвая человеческую природу с ее свойствами себе<sup>24</sup>.

Человеческая природа Христа рассматривается святым Дамаскином как никогда не существовавшая самостоятельно, не имевшая некоторой иной, собственной, отличной от Логоса ипостаси, но начавшая свое бытие только в предсуществовавшей, вечной ипостаси Бога Слова как воспринятая ею и как собственная (ιδίος) и во-ипостасная ей<sup>25</sup>. Это позволяет, постулируя реальность со-единения Божества с человечеством во Христе, одновременно не ввести некоторой четвертой ипостаси в Троицу, ибо ипостась плоти Христа не отлична от ипостаси Его Божества<sup>26</sup>.

Преподобный Иоанн говорит о единой сложной, «синтетической ипостаси» Христа и «ипостасном единстве», или «единстве по ипостаси», «в едином лице познаваемых» двух природ во Христе<sup>27</sup>. Он усваивает именно ипостасному началу способность объединять и открывать в себе разнородные природы неслиянно, с сохранением и усвоением свойств и способностей каждой из них, в отличие от природного

<sup>19</sup> Ibidem. 29 A; 229 A.

<sup>20</sup> De Haeresibus Liber. PG 94. 792 D–793 A; «προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργόν», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 805 B; «τῆς γνώμης σύμπλοιαν», ibidem. 828 C; «μία κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων», ibidem. Lib. II. 860 C, 948 B; также: PG 95. 153 C, 156 A.

<sup>21</sup> «Χριστόν, τὸν τοῦ Θεοῦ ἐνυπόστατον Λόγον», Dialectica. PG 94. 532 C; также: 821 A, 1057 B, 1129 A, 1160 B, 1181 C D, 1233 D; PG 95. 29 A, 40 B, 132 B, 272 A; PG 96. 565 A, 757 A, 764 C D, 1028 B, 1364 B, 1365 B. В других случаях называет и Сына, и Духа во-ипостасными Силами, во-ипостасными Рождением и Исхождением от Отца: PG 95. 56 C, 60 C D, 221 B, 224 A; PG 96. 604 D–605 A. И самого Отца называет во-ипостасным: PG 95. 1076 B. Севериане отрицали во-ипостасность человечества Христа, считая его само-ипостасным, смешивая понятия «ипостаси» и «частной природы», PG 94. 752 B.

<sup>22</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Homilia In Transfigurationem Domini. PG 96. 572 D.

<sup>23</sup> «πῶς ἐαυτὸν κενώσας ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ Θεὸς», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 793 B; «Οἰκείουται δὲ τὰ ἀνθρώπινα ὁ Λόγος», ibidem. Lib. III. 993 D, 985 B; также: 1028 B; PG 96. 636 C.

<sup>24</sup> «αὐτὸς ὁ Λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 985 C, 1025 C, 1027 C, 1029 B.

<sup>25</sup> «ἡ σὰρξ τοῦ Κυρίου... ἐνυπόστατον ἐστίν. Ἐν γὰρ τῇ ὑπόστασει τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπέστη», Dialectica. PG 94. 616 B C; «ἐν τῇ προὑπαρχούσῃ τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑπέστη ἡ ἐμψυχος αὐτοῦ σὰρξ, καὶ αὐτὴν ἐσχεν ὑπόστασιν», ibidem. 668 B; «καθ' ὑπόστασιν μὲν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ ταυτιζόμενος», Homilia in Sabbatum Sanctum. PG 96. 612 C; также: PG 94. 1441 B, 1008 D–1009 A, 1013 C, 1017 B, 1088 B, 1097 A, 1109 C D, 1425 D, 1441 D–1444 A, 1461 B C, 1464 B, 1477 B; PG 95. 120 C D, 124 C, 189 B C; PG 96. 632 B, 704 B, 712 D, 741 A.

<sup>26</sup> PG 96. 1345 B.

<sup>27</sup> «μίαν ὑπόστασιν σύνθετον τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 993 C; «αὐτοῦ σαρκὶ ὁ Θεὸς Λόγος καθ' ὑπόστασιν ἰνώθη», ibidem. Lib. I. 856 A; также: 793 A, 948 A, 996 B, 997 B, 1000 C, 1001 B, 1005 A C, 1009 A, 1013 B, 1016 C, 1044 B, 1045 A, 1056 B, 1072 A, 1080 C, 1085 A, 1089 D, 1097 B, 1104 A, 1105 B, 1192 A, 1236 C, 1449 B C, 1456 C, 1472 C, 1476 D; PG 95. 113 B, 120 D, 124 C, 137 A, 189 C, 233 A; PG 96. 548 D, 613 A, 629 C, 632 B, 704 B.

единства, которое «вбирает» в себя составляющие и превращает их в нечто новое<sup>28</sup>. В результате подобной ипостасной открытости святой Дамаскин находит возможным говорить и о появлении нового особенного свойства ипостаси Логоса, отличающего ее одновременно от иных ипостасей в Троице и от других человеческих ипостасей — гетерогенной целостной (в плане цельности обоих природ) синтетичности тварной и нетварной природ<sup>29</sup>. Святой Дамаскин поясняет, что при соединении двух природ в единой ипостаси ипостасные свойства, свойственные обеим природам, объединяются в комплекс ипостасных свойств единой сложной ипостаси<sup>30</sup>.

Именно предвечная ипостась Логоса, вочеловечиваясь и воспринимая в себя цельную человеческую природу, позволяет осуществить взаимный «перихоресис» двух природ во Христе, являясь субъектом как воплощения, так и всех действий Христа<sup>31</sup>. По мысли святого Дамаскина, во Христе две природные воли, но один Произволяющий и Действующий посредством этих соединенных природ и, как следствие, один предмет произволения<sup>32</sup>. Понятие «ипостаси» оказывается напрямую связанным с произволением субъекта и целью деятельности. Деяния Христа, Распятие, Воскресение и др., хотя и относятся к обеим неразлучным природам, но должны, во избежание ложных толкований, возводиться к ипостасному центру Логоса<sup>33</sup>.

Также святой Дамаскин увязывает во Христе понятия «ипостаси» и «познания», говоря, что ипостась познается по ее отличительным идиомам<sup>34</sup>, и Христос, как ипостась и во-ипостасная Мудрость, являет мудрость Отца<sup>35</sup>. Однако он далек от отождествления ипостаси и знания, признавая во Христе два ведения по числу природ<sup>36</sup>.

## Антропология, тварное бытие и ипостась у преподобного Иоанна

Указывая на сообразность человека Богу-Троице и обращая внимание на трехчастность единой человеческой души<sup>37</sup>, преподобный Дамаскин главное внимание уделяет развитию каппадокийской линии мысли, отождествляя понятие вида (εἶδος) с общей человеческой природой, которая существует не как абстракция, типа второй сущности Аристотеля, но как реальность, не меньшая чем отдельные индивидуумы<sup>38</sup>, хотя наш разум и с трудом улавливает эту реаль-

<sup>28</sup> «ἡ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις... ἐν ἐνὶ δὲ προσώπῳ γνωριζόμενον», «φυσικὰ ἰδιώματα ἀσύγχυτὰ τε καὶ ἀμετάτρεπτα ἐν αὐτῇ», *Dialectica*. PG 94. 664 A, 665 A B; также: 989 A, 1009 A B, 1096 A, 1161 A, 1428 A, 1469 D; PG 95. 129 A, 136 D, 168 C; PG 96. 545 A B. О природном соединении: PG 94. 669 A B. Севериане, согласно святому Иоанну, смешивали природное и ипостасное единения. De Haeresibus Liber. PG 94. 749 A, 752 C.

<sup>29</sup> De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1009 B; также: 1464 A; PG 95. 165 C; PG 96. 668 C.

<sup>30</sup> «τῆς θείας φύσεως ὑποστατικὰ ἰδιώματα, τὰ τε τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως ὑποστατικὰ γίνονται», De Duabus Voluntatibus. PG 95. 129 D.

<sup>31</sup> «ἡ φύσις ἡμῶν ἐν τῇ τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσει», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1008 A; «ὁ εὐδοκίᾳς κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπήσαι», Homilia II in Dormitionem B. V. Mariae. PG 96. 749 B; также: PG 94. 993 D–996 A, 1000 A, 1001 A, 1004 B–1005 A, 1008 C D–1009 A, 1012 C, 1013 B, 1069 A B, 1184 C, 1461 C; PG 95. 120 A, 125 A; PG 96. 549 A.

<sup>32</sup> «μία ἡ ὑπόστασις, καὶ εἰς ὁ θεῶν, ἐν καὶ τὸ θελητὸν», De Fide Orthodoxa. Lib. II. PG 94. 948 B C; также: 1033 B, 1036 C D, 1048 A B; PG 95. 160 A, 173 A.

<sup>33</sup> De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1116 A; также: 1480 C D; PG 95. 124 C D, 125 A.

<sup>34</sup> «τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως ἰδιαίτατον ἰδίωμα γινώσκομεν», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1009 B.

<sup>35</sup> «Χριστὸς δὲ ἐστὶν ἡ ἐνυπόστατος σοφία τε καὶ ἀλήθεια, ἐν ᾧ πάντες εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως οἱ ἀπόκρυφοί ὅς ἐστιν ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς σοφία καὶ δύναμις», *Dialectica*. PG 94. 529 B.

<sup>36</sup> «σοφίαν τε καὶ γνῶσιν, θεῖαν τε καὶ ἀνθρωπίνην», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1033 A B.

<sup>37</sup> Иоанн Дамаскин, *нрп*. Fragmenta. PG 95. 228 C.

<sup>38</sup> «οὐδὲ λέγομεν τὸ εἶδος ἐξ ὑποστάσεων, ἀλλ' ἐν ὑποστάσει», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 825 A; «μιας φύσεως ὁ ἀνθρώπος λέγεται, ἀλλ' ὡς εἶδος, οὐχ ὡς ὑπόστασις», Contra Jacobitas. PG 94. 1465 D; также: 992 B, 997 A, 1001 C, 1013 A, 1016 C; PG 95. 101 A, 120 D–121 A, 129 B, 132 A D. Об этом см., в частности, в статье А. Жирковой, посвященной понятию «ипостась» у святого Дамаскина: *Zhyrkova A. Jh. Damascene's Conception of Individual: Hypostasis versus Person // Studia Patristica*. Peeters, 2012. V. LII. P. 375–387, here: P. 377, 378.

ность. Ипостась же, употребляемая святым Иоанном синонимично с понятиями «индивид» и «лицо» (ἄτομον, πρόσωπον), означает для него начало отличительное, указующее на инаковость индивидуума. Именно ипостась в тварном бытии существует «сама по себе» (καθ' ἑαυτὰ, καθ' αὐτὸ), не подлежит смешению с другими ипостасями, отличаясь своим образом бытия, идиомами и собственными именами, и аналогична понятию ипостаси в Боге<sup>39</sup>. Хотя святой Дамаскин и отмечает, что у некоторых церковных авторов ипостась могла означать просто частную природу, но собственный смысл термина, тем не менее, указывает на начало самостоятельного бытия (ἰδιοσύστατον ὑπαρξιν), которое не от тварного опыта нами «внесено» в Божество, но от Троицы «подано» тварному бытию<sup>40</sup>. Таким образом, ипостасное бытие, коренясь в Боге, простирается на всё творение и является универсальным принципом всякого бытия<sup>41</sup>, реализуемого, впрочем, в разную меру.

Для обозначения отличия ипостаси преподобный Дамаскин употребляет прилагательные «ἄλλος (-η)» и «ἕτερος (-η)», а для обозначения определенных природы или вида — «ἄλλο», аналогично каппадокийцам, в тринитарном и христологическом богословии употреблявшим эти прилагательные с таким же смыслом<sup>42</sup>. Именно способность ипостасного начала объединять природы в себе позволяет говорить о синтетической ипостаси человека, составленной из двух природ: души и тела, которые «едино-ипостасны» (ὁμοῦπόστατά), соединены по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) и сохраняют свои отличительные свойства в своем ипостасном синтезе<sup>43</sup>. Ипостась каждого человека имеет двуприродную структуру, и даже при разлучении души и тела, в случае смерти, ипостась не расщепляется, не утрачивает своей единичности. Природы, составляющие синтетическую или сложную ипостась человека, навсегда сохраняют единое связующее начало бытия каждой из них<sup>44</sup>.

Не случайно и то, что, рассуждая о трех ипостасях Троицы и о единой, синтетической ипостаси Христа, преподобный Иоанн систематически ставит их в один логический ряд с ипостасями человеческими<sup>45</sup>. Ипостась признается святым Дамаскином в человеке субъектом произволения и действия, определяющим образ (τρόπος, τὸ δὲ πῶς) пользования природными способностями и силами<sup>46</sup>. Он различает ипостась как «подлежащее воли» (τὸ τῆ θελήσει ὑποκείμενον) от самой природной способности произволять (θελητικὴ δύναμις), субъект действия — от самого дейст-

<sup>39</sup> «Ἔστιν οὖν τὸ μὲν μερικώτερον, καὶ ἀριθμῶ διαφέρων, οἷον ὁ Πέτρος, ἄτομον, καὶ πρόσωπον, καὶ ὑπόστασις... Σημαίνει καὶ τὸ ἄλλος... καθ' ἑαυτὰ ὑφέστηκε»; *Dialectica*. PG 94. 541 C; «δὲ καθ' ἑαυτὴν ὑπόστασις τὸ ἄτομον σημαίνει, καὶ τὸ ἀφοριστικὸν πρόσωπον», *ibidem*. 589 B; «ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ σημαίνει τῆ φύσει», *ibidem*. 593 A; также: 545 B, 560 D, 561 D, 564 C D, 565 B, 572 A B, 576 C, 577 D, 592 B, 604 A, 612 B, 613 B, 621 A, 668 A, 669 A, 817 A, B; PG 95. 28 C, 41 C, 108 A B, 133 A. О единстве по природе единосущных ипостасей человеческих: *Contra Jacobitas*. PG 94. 1445 C. Об именах, отличающих ипостась от ипостаси: *De Hymno Trisagio Epistola*. PG 95. 25 A.

<sup>40</sup> *Dialectica*. PG 94. 612 B; также: «ὑπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον», *ibidem*. 616 B; «δὲ ἐκεῖθεν ἤμῃν μεταδέδοται», *De Fide Orthodoxa*. Lib. I. PG 94. 820 A; также: PG 95. 136 C.

<sup>41</sup> *Zhyrkova* A. Jh. *Damascene's Conception of Individual...* P. 387, 384.

<sup>42</sup> *Dialectica*. PG 94. 581 C–584 A; также: 1012 C, 1425 A, 1457 B, 1468 D, 1477 A B, 1492 D–1493 A; PG 95. 101 A, 104B, 133 B.

<sup>43</sup> «ὑπόστασιν δὲ μίαν σύνθετὸν ἐκ διαφόρων φύσεων δυνατὸν γενέσθαι ὡς ὁ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς ἐστὶ συντεθειμένος καὶ σώματος», *Dialectica*. PG 94. 609 A; «ὑπόστασις σύνθετος· σώζει δὲ ἐν ἑαυτῇ τὰς δύο τελείας φύσεις... καὶ τὰ τούτων ἰδιώματα ἀσύγχυτά», *ibidem*. 665 B; также: 612 A, 616 A B, 621 A, 1445 C.

<sup>44</sup> «ἐκάστης δηλαδὴ ὑποστάσεως δύο φύσεις ἔχουσης», *De Fide Orthodoxa*. Lib. III. PG 94. 992 B; «Μένει οὖν τὸ τε σώμα καὶ ἡ ψυχὴ, ἀεὶ μίαν τὴν ἀρχὴν τῆς ἑαυτῶν ἔχοντα ὑπάρξεως τε καὶ ὑποστάσεως», *Dialectica*. PG 94. 668 A; также: PG 95. 120 C.

<sup>45</sup> «ἢ δὲ ὑπόστασις, ἄτομον δηλοῖ, ἦτοι Πατέρα, Υἱόν, Πνεῦμα ἅγιον, Πέτρον, Παῦλον», *De Fide Orthodoxa*. Lib. III. PG 94. 997 A; также: 948 B, 1008 A B, 1028 A, 1113 C, 1472 C; PG 95. 108 A B, 121 A, 129 C D, 153 C.

<sup>46</sup> Своеобразное и самоизбирательное движение и использование дарованных Богом природных сил человека отражает ипостасные различия («τούτων ἰδιότροπος καὶ ἰδιαίρετος κίνησις, ὑποστατικὴ διαφορά», «ἢ διάφορος τῶν φυσικῶν χρῆσις»), *De Duabus Voluntatibus*. PG 95. 136 C D; также: 136 B, 156 C, 165 A B, 172 C.

вия<sup>47</sup>. Ограниченное, тварное ипостасное начало отвечает за волевой выбор (θέλημα γνωμικόν), по которому бытийно, на практике, отличается одна ипостась от другой, согласно образу пользования природной волей и силами<sup>48</sup>. Таким образом, святой Дамаскин вводит понятие «ипостасной воли» как гномической, избирательной<sup>49</sup>. Именно в силу ограниченности и разделенности тварных ипостасей возникает теоретическая возможность отклонения ипостасно-гномической воли от неискаженной природной, «вложенной» или дарованной Богом в творении<sup>50</sup>. А в совершенном бытии Святой Троицы воля абсолютно едина, хотя ипостаси абсолютно различны<sup>51</sup>.

Ясно, что в тварном бытии в силу его ограниченности не может быть «чистой» ипостасности, как и «чистой» единоприродности, какие наблюдаются в Боге. По мысли святого Дамаскина, несовершенные тварные ипостаси, в отличие от совершенных в Боге, отделяются друг от друга местом и произволением<sup>52</sup>. Тем не менее, понятия «ипостаси» и «частной природы» не становятся тождественными, но лишь перекрываются в области индивидуальных особенностей, которые одновременно выражают как частную природу, так и ипостасное начало<sup>53</sup>. Вот почему ипостась от ипостаси отличается и с помощью неотъемлемых характерных свойств своей частной природы<sup>54</sup>. Однако ипостась не определяется лишь этими свойствами, хотя и описывается ими и имеет их как свои компоненты<sup>55</sup>, и одновременно также характеризуется и собственно ипостасными идиомами, такими, например, как рожденность — нерожденность<sup>56</sup>.

Святой Иоанн может рассуждать — «отличается» ли ипостась сама от себя по своим неотъемлемым свойствам? И хотя он дает отрицательный ответ на этот вопрос, но само логическое различие между субъектом-обладателем свойств и самими свойствами уже проведено. Более того, здесь же подчеркивается, что эти самые природные неотъемлемые свойства недостаточны для «ограничения» (определения) ипостаси<sup>57</sup>. Человек, будучи одновременно частью единых вида, природы и определенной ипостасью, может иметь или не иметь определенные акциденции, что не меняет ни его принадлежности к человеческому роду, ни его ипостасности как таковых. В результате преподобный Иоанн проводит различие между природой,

<sup>47</sup> PG 94. 1036 B C; «ἐνεργῶν δὲ, ὁ κεχρημένος τῆ ἐνεργείᾳ, ἥτοι ἡ ὑπόστασις», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1048 A; также: PG 95. 152 B, 153 C.

<sup>48</sup> «θέλων δὲ ἐστὶν ὁ κεχρημένος τῆ θελήσει, ἥτοι ἡ ὑπόστασις, οἷον ὁ Πέτρος», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1036 C; «Ἡ γὰρ γνώμη συνδιαρείται ταῖς ὑποστάσεσι», ibidem. Lib. II. 948 A; также: PG 95. 153 D.

<sup>49</sup> «γνωμικὰ καὶ ὑποστατικὰ θελήματα», Иоанн Дамаскин, *прп.* De Recta Sententia. PG 94. 1428 C; «ἡ θέλησις καὶ τὸ θέλειν, φυσικόν· ἡ δὲ διάφορος θέλησις, καὶ τὸ διαφόρως θέλειν, ὑποστατικόν», De Duabus Voluntatibus. PG 95. 136 B; «ἡ θελητικὴ δύναμις, καὶ αὐτὸ τὸ ἀπλῶς θέλειν, φυσικόν· τὸ δὲ θελητὸν, τούτεστι τὸ τοιῶσδε θέλειν, γνωμικόν καὶ ὑποστατικόν», ibidem. 152 C; «τρόπος χρήσεως τῆς φυσικῆς θελήσεως, κατὰ γνώμην τῆς κεχρημένης ὑποστάσεως», ibidem. 157 A.

<sup>50</sup> PG 94. 1428 B C; Раздельность тварных ипостасей порождает возможность различия в выборе, см.: PG 95. 157 A.

<sup>51</sup> PG 95. 165 C.

<sup>52</sup> PG 94. 828 A B; PG 95. 40 C, 60 B, 152 A, 156 B C, 172 C D.

<sup>53</sup> «Αἱ γὰρ ὑποστατικαὶ διαφοραὶ τῶν ἀνθρώπων πρὸς ὑποστατικὰς διαφορὰς ἴπων, φυσικαὶ λογίζονται», De Duabus Voluntatibus. PG 95. 129 C; также: 133 D–136 A.

<sup>54</sup> «Κατὰ ταῦτα οὖν τὰ ἀχώριστα συμβεβηκότα, ἄτομον ἀτόμου, τούτεστιν ὑπόστασις ὑποστάσεως διαφέρει», Dialectica. PG 94. 576 C. В тварном мире не могут две разные ипостаси не различаться между собой по природным акциденциям, 596 A; также о Христе говорится, что Он, отличаясь по ипостасному свойству сыновства в Троице, одновременно отличается по воплощению от людей характеристическими и отличительными свойствами плоти, «σαρκὸς χαρακτηριστικὰ καὶ ἀφοριστικὰ ἰδιώματα», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1009 B.

<sup>55</sup> «οὐστατικὰ γὰρ τῆς ὑποστάσεως τὰ συμβεβηκότα», Dialectica. PG 94. 584 A; «τὰ συμβεβηκότα... χαρακτηρίζοντα τὴν ὑπόστασιν», ibidem. 596 A.

<sup>56</sup> Человеческие ипостаси различаются и по природным признакам (рост, цвет и пр.), и по ипостасным (рождение и рожденность). См., например: De Institutione Elementari. PG 95. 104 A; также: 129 A B.

<sup>57</sup> «Ταῦτα δὲ οὐ συντελοῦσιν εἰς ὄρισμόν», Dialectica. PG 94. 576 C (определения ипостаси, а не природы, как в скобках написано, видимо, поздним списщиком в PG); также: PG 94. 1448 C; PG 95. 104 B.

отвечающей на вопрос «что», ипостасью, отвечающей на вопрос «кто», и различиями природного характера, описываемыми образ бытия<sup>58</sup>. Ипостась, по Дамаскину, имеет природу с ее свойствами-акциденциями, существуя «сама по себе» и созерцаясь посредством природных энергий<sup>59</sup>. Именно в ипостаси созерцается сущность с ее свойствами, а совокупность свойств-акциденций лишь позволяет отличить особенность ипостаси, но отнюдь не определяет ее как таковую<sup>60</sup>.

Одновременно святой Дамаскин говорит о частной сущности, что она «само-ипостасна» (αὐθυπόστατον) и имеет бытие (τὸ εἶναι) в себе (ἐν ἑαυτῷ ὄν)<sup>61</sup> и созерцается в ипостаси, будучи во-ипостасна<sup>62</sup>. Наряду с различием понятий «ипостась» и «сущность», подобные выражения показывают равнозначность данных понятий в единой онтологии творения у преподобного Иоанна. Онтология эта повторяет по принципу аналогии, насколько это возможно в тварной перспективе, целостную онтологию Троицы, где понятия «сущности» и «ипостаси» нераздельны, но и не смешны, где ипостаси во-сущностны, а сущность во-ипостасна.

Тварные ипостаси, в отличие от нетварных, могут принадлежать различным природам или видам, быть не единосущными, не единовидными<sup>63</sup> и могут не вступать во взаимные отношения (σχέσις), но так же, как в Троице, ипостаси не отождествляются с их взаимными отношениями, хотя эти отношения и способны «производить», рождать новые ипостаси<sup>64</sup>. Исключение составляет в человеческом роде рождение «старой», вечной ипостаси Логоса от Девы, ставшее возможным благодаря ипостасному единству двух природ во Христе<sup>65</sup>.

## Ипостась у преподобного Максима Исповедника

Хотя преподобный Максим Исповедник и предшествует преподобному Иоанну Дамаскину по времени, мы намеренно помещаем анализ особенностей употребления им термина «ипостась» в интересующей нас богословско-антропологической плоскости после преподобного Дамаскина, как богослова-систематизатора. Преподобный Максим во многом опирался на наследие каппадокийцев и особенно святителя Григория Нисского, которого цитирует зачастую дословно<sup>66</sup>, а святой Дамаскин суммирует практически все предыдущие главные богословские идеи. И поскольку нашей задачей является не просто всестороннее изучение истории термина, но и максимальное исследование возможных смысловых его интерпретаций, то мы лишь ограничимся здесь рядом замечаний по текстам преподобного Максима и современным исследованиям его творчества с точки зрения понятия «ипостаси» у него.

<sup>58</sup> «Καὶ ἡ μὲν φύσις τὸ τί σημαίνει. Ἡ δὲ ὑπόστασις, τὸν τίνα, καὶ τὸδε τί: πᾶσα οὖν διαφορὰ ὁποῖόν ἐστιν», *Dialectica*. PG 94. 584 B; также: PG 95. 104 C.

<sup>59</sup> «Ἡ δὲ ὑπόστασις θέλει ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων, καὶ καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι, καὶ αἰσθηθεῖ, ἤγγουν ἐνεργεῖα θεωρεῖσθαι», *Dialectica*. PG 94. 593 A–596 A.

<sup>60</sup> «Ὅσα τῆ συμπλοκῆ τῶν συμβεβηκότων τὴν ιδιότητα τῆς οὐκείας ὑποστάσεως ἀφωρίσαντο», *ibidem*. 604 A, 613 A; «ἐν ὑποστάσει γὰρ καὶ πρῶσώποις ἡ τε οὐσία καὶ ἡ φύσις θεωρεῖται», *De Fide Orthodoxa*. Lib. III. PG 94. 1017 A; также: PG 95. 120 B C.

<sup>61</sup> PG 94. 605 B.

<sup>62</sup> «ὅτι ἐν ὑποστάσει μὲν ἡ οὐσία θεωρεῖται, διὸ καὶ ἐνυπόστατός ἐστιν», *De Natura Composita*. PG 95. 120 C.

<sup>63</sup> Святой Дамаскин отделяет идиомы природ или видов (ангелы бессмертны, люди смертны) от идиом ипостасей (рождение Сима, нерожденность Адама), см.: *De Institutione Elementari*. PG 95. 101 B C, 104 A.

<sup>64</sup> *Dialectica*. PG 94. 629 A C; *De Fide Orthodoxa*. Lib. III. PG 94. 1113 C.

<sup>65</sup> *De Fide Orthodoxa*. Lib. III. PG 94. 1113 C; также: PG 95. 121 B.

<sup>66</sup> Например, святой Максим дословно приводит выражение святителя Григория Богослова о Трех бесконечных бесконечной сращенности: «τριῶν ἀπειρῶν ἀπειρῶν συμφύτων», *Максим Исповедник, прп. Capitum Quinquies Centenorum. Centuria I*. PG 90. 1177 A; см.: *Григорий Богослов, свт. Oratio XL. In sanctum baptisma*. PG 36. 417 B.

## Ипостась в Триадологии преподобного Максима

Преподобный Максим применяет понятие «ипостась» к Сверх-сущему<sup>67</sup>, называет Бога триипостасной Монадой, указывая на нераздельное различие ипостасей по образу бытия и ипостасным свойствам и неслитное единосущие по Божеству<sup>68</sup>. Называя Бога как Троицу во-сущностным и как Единицу во-ипостасным<sup>69</sup>, святой Максим указывает на монархию Отца и говорит о синергии ипостасей в творении и промышленности о мире<sup>70</sup>.

## Ипостась в Христологии преподобного Максима

Преподобный Максим называет Христа само-ипостасной и во-ипостасной Мудростью и Силой Отца и со свойственной ему аллегоричностью — во-ипостасной Верой<sup>71</sup>.

Святой Максим говорит о логосе ипостасного единства человеческой одушевленной плоти и Логоса, позволяющем природам в ипостаси Логоса сохранить их природные свойства и энергии, вводя их во взаимный «περιχώρησις»<sup>72</sup>, и о новшестве синтетичности ипостаси Логоса, по воплощении ставшего ипостасным Посредником между Богом и человеком<sup>73</sup>. Подчеркивая дву-природность и само-тождественность ипостаси во Христе<sup>74</sup>, преподобный Максим симметрично, с точки зрения понятий, описывает тринитарное и домостроительное положение Логоса, который по сущности един с Отцом, пребывая в Нем ипостасно, а по ипостаси един с нашим естеством, пребывая во плоти сущностно<sup>75</sup>.

Субъектность ипостасного действия преподобному Максиму помогает отразить почти не используемое преподобным Дамаскином в богословском контексте слово «αὐτουρῶς» — само-деятельный. Так, он рассуждает, например, о само-деятельном кенозисе Сына и посредством плоти совершаемом Им таинстве спасения<sup>76</sup>. Преподобный Исповедник, постоянно настаивая на принадлежности энергии и воли при-

67 «ὑπερούσιος», Максим Исповедник, *прп. Ambiguorum Liber*. PG 91. 1048 D; также: 1049 C, 1053 B.

68 «ἡ ἀγία τρισυπόστατος μονὰς», *Quaestiones ad Thalassium*. PG 90. 544 D–545 A; также: 1177 A, 893 A, 993 A, 1125 A; PG 91. 145 B, 249 B, 268 D, 543 B, 549 D, 696 C, 700 D, 1036 C, 1304 A, C, 1397 C, 1400 D–1401 A.

69 PG 91. 1036 B C.

70 PG 91. 543 B, 1385 D; PG 90. 364 B, 876 C D.

71 «αὐθυποστάτου σοφίας», *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91. 16 D; также: 24 C, 321 C; PG 90. 433 C, 700 B, 332 A, 1213 D, 1049 D, 1260 D.

72 «σαρκωθέντα Θεὸν Λόγον, δι' ἣν ἑαυτῶ καθ' ὑπόστασιν ἦνωσε λογικῶς ἐψυχωμένην σάρκα», *Quaestiones ad Thalassium*. PG 90. 408 B; «τῶ λόγῳ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως», *Epistolae*. PG 91. 565 D; также: PG 90. 648 C, 649 A B, 677 A, 876 D, 1329 C D, 1332 A; PG 91. 29 B, 41 B, 56 C, 73 B, 85 D, 96 A B, 100 C, 105 A, 145 B, 148 A, 156 D–157 A B, 189 C D, 204 A, 209 C, 221 B C, 225 B C, 233 A, 268 A B, 273 A, 317 A B, 320 A, 321 B, 397 B, 404 B, 468 A C, 472 B, 480 A, 484 A B, 493 C, 512 D, 528 D, 536 B, 556 C D, 572 C, 581 B, 588 A B, 1044 A, 1048 D, 1053 B, 1060 A, 1097 B. Отметим, что впервые употребил термин «περιχώρησις» в христологическом контексте, вероятнее всего, именно преподобный Максим Исповедник (см., например: *Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor*. Lund, 1965. P. 23).

73 «αὐτὸς, γινόμενος καθ' ὑπόστασιν σύνθετος», *Quaestiones ad Thalassium*. PG 90. 648 B; также: PG 91. 100 B, 269 A, 272 A B, 340 D, 553 D–556 A B, 577 B C, 1037 B, 1040 A B, 1320 C. См. также: *Ларше Ж.-К. О письмах святого Максима // Максим Исповедник. Письма / Пер. Е. Начинкина. СПб.: Изд. СПбГУ, 2007. С. 15–70, здесь: С. 34.*

74 «τὴν ὑποστατικὴν ταυτότητα», Максим Исповедник, *прп. Epistolae*. PG 91. 516 C; также: 521 B, 556 B, 557 A C, 560 A, B, D, 561 B, 568 C, 572 C, 1040 C.

75 «οὐσιωδῶς ἐν σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ὁ Λόγος, ὁ κατ' οὐσίαν ὑποστατικῶς ὅλος ὑπάρχων ἐν τῷ Πατρὶ», Максим Исповедник, *прп. Capitulum Quinquies Centenorum. Centuria I*. PG 90. 1184 C.

76 «διὰ σαρκὸς γέγονεν αὐτουρῶς κενωθεὶς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος», Максим Исповедник, *прп. Expositio Orationis Dominicae*. PG 90. 876 A; «διὰ σαρκὸς αὐτουργήσας μυστηρίου», *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91. 68 D; также: PG 90. 876 D; PG 91. 1049 D, 1385 D.

роде, различает их от ипостасного субъекта (αὐτός), осуществляющего действие посредством их<sup>77</sup>.

Он также говорит, что воплощение Логоса нельзя считать произвольным, и в своих более ранних произведениях признает произволение (προαίρεσις) во Христе<sup>78</sup>. Очевидно, что тождественность произволения Логоса о воплощении и произволения во Христе заставляет нас атрибутировать «προαίρεσις» к ипостаси. На наш взгляд, преподобный Максим называет «προαίρεσις» во Христе непреклонным ко греху<sup>79</sup> именно потому, что он связан с его Божественной ипостасностью. Более подробно в разделе, посвященном термину «προαίρεσις», мы коснемся вопроса — почему святой Исповедник в поздних сочинениях отказался от приписывания «προαίρεσις» Христу.

## Ипостась в творении, согласно преподобному Максиму

Преподобный Максим повторяет и развивает мысль святителя Григория Нисского, что ипостасность и единство всего сотворенного есть дело Бога, причем всех трех Божественных ипостасей<sup>80</sup>. Мы считаем ошибочным мнение Т. Толлефсена (T. Th. Tollefsen), что виды или общие природы могут рассматриваться как абстракции в богословской системе преподобного Максима, а тварные ипостаси — онтологически первичными и представляющими из себя низший уровень в видовой структуре<sup>81</sup>. Для нас несомненно, что, как и в Троице, единство и различие в творении абсолютно реальны для преподобного Максима и находятся в равновесном балансе<sup>82</sup>. При этом в троичной промыслительной синергии ипостась Логоса является причиной различия в тварных ипостасях, а ипостась Духа — причиной движения и осуществления добродетелей в них<sup>83</sup>.

Как и святой Дамаскин, преподобный Исповедник говорит о том, что единосущные по общему для них логосу природы виды тварных ипостасей «во-ипостазируются» в конкретных единосущных индивидуумах-ипостасях, существующих καθ' (ἐ) αὐτὸ<sup>84</sup>. Он также признает всякую частную природу существующей не самой по себе (οὐ καθ' αὐτὸ), но составляющей «во-ипостасное» бытие в конкретных лицах или ипостасях<sup>85</sup>.

<sup>77</sup> «ἐνέργεια πρὸς τὸν ἐνεργοῦντα, καὶ πρὸς τὸν ὑφεστῶτα πάλιν ἢ φύσις ἀνάγεται», *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91. 200 D; «διὰ τὸ διπλοῦν τῆς φύσεως ὁ αὐτὸς ἐνήργει, ἢ ἐνικῶς διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς ὑποστάσεως», *Disputatio cum Pyrrho*. PG 91. 340 B; «ὁ αὐτὸς ὑπόστασις ἦν», *Ambiguorum Liber*. PG 91. 1037 A; также: PG 91. 560 D, 565 B, 581 B, 585 C, 592 C, 1044 D, 1049 D, 1052 C, 1289 C.

<sup>78</sup> «ἀπροαίρετον», *Epistolae*. PG 91. 517 A; «κατὰ προαίρεσιν ἐν αὐτῷ», *Capitulum Theologiae et Oeconomiae. Centuria II*. PG 90. 1164 C.

<sup>79</sup> «ἡ ἀτρεψία τῆς προαιρέσεως», *Questiones ad Thalassium*. PG 90. 405 D, 408 B, C.

<sup>80</sup> «ἅπαντα φύσιν ὁ Θεὸς ὑποστήσας», *ibidem*. 476 C; «Πατὴρ γὰρ καὶ Υἱοῦ, καὶ ἁγίου Πνεύματος ἔργον ἐστὶν ἡ τῶν ὄντων ὑπόστασις», *ibidem*. 364 A; также: 1376 B, 1392 B, 1136 B; PG 91. 1280 A, 1304 D, 1361 A.

<sup>81</sup> *Tollefsen T. Th. St. Maximus' Concept of a Human Hypostasis // Knowing the purpose of creation through the resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor. Belgrade, October 18–21, 2012 / Ed. by bish. Maxim (Vasiljevic). Sebastian Press & the Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, 2013. P. 115–127, here: P. 117–119.*

<sup>82</sup> «τῆς τῶν ὄντων συνεκτικῆς αἰτίας ποικίλως πᾶσιν ἐνυπάρχων, καὶ καθ' ἑαυτὰ καὶ ἐν ἀλλήλοις τὰ ὅλα συνίστησιν ἄφωρτα καὶ ἀδιαίρετα», *Mystagogia*. PG 91. 685 B; также: 1137 A.

<sup>83</sup> «ἐκ τῆς διαφορᾶς τῶν ὄντων, τὴν ἐνυπόστατον τοῦ ὄντος διδασκόμεθα σοφίαν· καὶ ἐκ τῆς τῶν ὄντων φυσικῆς κινήσεως, τὴν ἐνυπόστατον τοῦ ὄντος μανθάνομεν ζωὴν... τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον», *Capitulum Quinquies Centenorum Centuria I*. PG 90. 1208 C; «πάντα περιλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ», *Ambiguorum Liber*. PG 91. 1092 C; также: PG 90. 1356 B; PG 91. 681 B, 1077 C.

<sup>84</sup> PG 91. 549 C, 552 B, 553 B, 557 D–560 A, 260 D–261 C, 264 B, 476 C D, 568 A, 1324 A.

<sup>85</sup> *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91. 149 B C D, 261 A B.

В целом ипостась мыслится составляющей единую онтологию с природой<sup>86</sup>, обладающей способностью «включения» в себя, без смешения соответствующих им логосов, нескольких гомо-ипостасных природ. Ипостась как в Боге, так и в творении, имеет, по преподобному Максиму, свой собственный логос, логос ипостасной особенности, отражаемый в образе бытия и не позволяющий смешивать ипостаси между собой<sup>87</sup>. Именно ипостасное начало придает отличие индивидууму от единичных ему посредством ипостасных особенностей<sup>88</sup>.

## Ипостась в антропологии преподобного Максима

Преподобный Максим говорит об ипостасном бытии человека и о сродности, согласно ипостасному единству человеческих тела и души, составляющих единое лицо-ипостась<sup>89</sup>. Он подчеркивает отличие философского определения человеческой ипостаси как частной сущности с ее акциденциями от святоотеческого понятия о ней как о начале, отличающем единичные индивидуумы друг от друга<sup>90</sup>. И здесь мы вновь не согласимся с Т. Толлефсенем, пытающимся провести аналогию между понятием человеческой ипостаси у преподобного Максима и у Плотина<sup>91</sup>. Дело в том, что в неоплатонической системе подлинная индивидуальность, наше «я», «не принадлежит земному миру». Более того, имеет место умаление сознания и слияние, идентификация ипостаси с абсолютным Единым<sup>92</sup>, прорыв индивидуумов в «надличностный уровень» и отрицание «существования идей отдельных вещей»<sup>93</sup>, что фактически означает бытийную без-ипостасность ипостасей тварного порядка. Для преподобного Максима понятие тварной ипостасной индивидуальности как неотторжимо от единства сотворенной природы<sup>94</sup>, так и укоренено в своей неизбывной уникальности.

<sup>86</sup> «Ὅτι ἐστὶ γὰρ ὑπόστασιν νοησαὶ ἀνευ φύσεως», *ibidem*. PG 91. 264 A, 272 B; Преподобный Максим говорит о логосе природной общности ипостасей: PG 91. 553 B.

<sup>87</sup> «Ἐτεροῦ πόστατα δὲ, τῷ λόγῳ τῆς αὐτᾶ διακρινούσης προσωπικῆς ἑτερότητος, καθ' ὃν ἄλλος ἄλλου διακέκριται», *Epistolae*. PG 91. 552 B; «αἱ συνθέσεις τῶν ἐν τῇ ὑπόστασει ὄντων, καὶ οὐ τῶν ἐν ἑτέρῳ, καὶ οὐκ ἰδίῳ λόγῳ θεωρουμένων», *Disputatio cum Pyrrho*. PG 91. 296 B; «τριὰ δὲ, κατὰ τὸν τοῦ πᾶς ὑπάρχειν καὶ ὑφεστάναι λόγον», *Mystagogia*. PG 91. 701 A; также: 484 B C, 488 A, 493 A D, 516 B, 524 A, 552 A D–553 A, 553 B, 556 B, 557 C, 561 A B, 565 D, 1056 A, 1289 C, 1324 A. Гомо-ипостасны природы, согласно логосу единения ипостасного, и разно-сущности, согласно логосу их природного различия, PG 91. 552 C D. См. также об этом: Tollefsen T. Th. *St Maximus' Concept of a Human Hypostasis*. P. 122, 124; Беневиц Г. И. Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 т. / Под научн. ред. Д. С. Бирюкова и Г. И. Беневица. Сост. Г. И. Беневиц. М.; СПб.: Никея, Изд. РХГА, 2009. Т. II. С. 33–54, здесь: С. 46.

<sup>88</sup> «τῷ λόγῳ τῆς τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων ἀφοριζούσης αὐτὴν ιδιότητος», *Epistolae*. PG 91. 560 C.

<sup>89</sup> «ὑπαρξίν ὑποστατικῶς ἔχουσιν», *Ambiguum Liber*. PG 91. 1233 B; «συγγενούς καθ' ὑπόστασιν σαρκὸς τῆν ψυχῆν», *Quaestiones ad Thalassium*. PG 90. 264 C; также: PG 91. 145 B, 152 A, 488 C, 496 A, 552 A, 552 D–553 A, 685 B, 1324 C D.

<sup>90</sup> «ὑπόστασις δὲ ἐστὶν, κατὰ μὲν φιλοσόφους, οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων· κατὰ δὲ τοὺς Πατέρας, ὁ καθ' ἕκαστον ἀνθρώπος, προσωπικῶς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀφοριζόμενος», *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91. 276 B.

<sup>91</sup> Tollefsen T. Th. *St. Maximus' Concept of a Human Hypostasis*. P. 125.

<sup>92</sup> Адо П. Плотин, или Простота взгляда / Пер. Е. Штофф. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. С. 19, 22, 30–31.

<sup>93</sup> Г. Блюменталь (Blumenthal H. J.) говорит о непостоянстве мнения Плотина о существовании идей индивидуумов, в том числе человеческих. Он отмечает, что Плотин то отрицает существование этих идей-форм, то признает наличие архетипов в Уме. В любом случае индивидуумы не важны в системе Плотина (*Blumenthal H. J. Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // Phronesis*. 1966. Vol. 11. No. 1. P. 61–80, here: P. 79–80). Отметим также, что Ум не есть Единое и качественно отличается от Единого, совсем не так, как энергия Бога от Его сущности в паламитской мысли. А в Едином мы не найдем и следа идей частных ипостасей. По мнению С. В. Мельник, Плотин на определенном этапе сомневался в отсутствии идей индивидуумов, но, в конце концов, пришел к положению, что «индивидуальных идей, в дополнение к родовой идее, быть не может». См.: Мельник С. В. Плотин об идеях единичных вещей // Логос. М., 1999. № 6. С. 59–67. URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999\\_06/1999\\_6\\_07.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_06/1999_6_07.htm) (дата обращения 11.09.2013).

<sup>94</sup> Tollefsen T. Th. *St. Maximus' Concept of a Human Hypostasis*. P. 126–127.

## Ипостась у святого Григория Паламы и в паламитском богословии

В Триадологии святитель Григорий Палама и святитель Филофей Константинопольский говорят о вечном неслиянном перихоресисе трех ипостасей, которые посредством единой природы содержат (имеют) друг друга, сохраняя само-ипостасность (αὐθυπόστατον), существуя ипостасно и обладая единой для них энергией и синергией<sup>95</sup>. Всякое творение и действие Бога есть единое дело трех ипостасей<sup>96</sup>. Единая нетварная энергия Творца, которой создан весь тварный мир, называется богоначальной (θεαρχικός), но одновременно она опосредованно единой сущностью принадлежит «богоначальным ипостасям» живоначальной Троицы, находящимся во взаимном перихоресисе<sup>97</sup>. Ипостаси Троицы являются тремя субъектами, которые посредством общей энергии осуществляют творение и промысл.

Повторяя мысль предшествующих церковных авторов, паламитское богословие признает во-ипостасными как Сына и Святого Духа, так и творения, обладающие частными сущностями. Для святителя Паламы «ἐνυπόστατον» — есть «имеющий ипостась». Энергии как не само-ипостасные, не имеющие собственной ипостаси, но проявляющие сущность, не могут называться «ἐνυπόστατον»<sup>98</sup>, однако они не мыслятся, как если бы были «оторваны» от ипостаси и сущности<sup>99</sup>. В единой ипостасно-сущностно-энергийной онтологии субъектом, распоряжающимся сущностными энергиями, признается ипостась<sup>100</sup>.

Ипостасная монархия Отца осмысляется таким образом, что Отец больший, чем Сын, не по природе, но по ипостасной причинности. В отличие от привычной нам причинно-следственной связи, абсолютная ипостасная Причина имеет Следствие, равное себе и не предшествующее себе<sup>101</sup>.

Святой Палама, с одной стороны, подчеркивает ипостасную способность (отличая энергийное действие Духа от ипостасного акта воплощения Сына Божия) «включать» иную природу, сохраняя собственную уникальность и не нарушая уникальности со-природных воспринятой природе ипостасей<sup>102</sup>. С другой стороны, он говорит о несмесности частных природ и энергий тварных ипостасей, находящихся в энергийном общении<sup>103</sup>.

<sup>95</sup> «τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων, συμφυῶς καὶ αἰδιῶς ἐχομένων ἀλλήλων, καὶ ἀφύρτως περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας», Григорий Палама, свт. Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1192 B; «κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν ὑπάρχον», Homilia XXIV. PG 151. 312 C; также: PG 150. 1197 B C, 1200 B, 1204 D–1205 A; PG 151. 97 D, 100 C D–101 A, 317 A, 766 A, 992 D, 1059 B.

<sup>96</sup> «πάσα ἡ κτίσις, τῶν τριῶν ἐστὶν ἔργον ἓν», Григорий Палама, свт. Capita Physica, Theologica Etc. PG 150. 1197 C; также: 1213 B, PG 151. 725 C, 740 D, 754 D–755 A D, 756 B.

<sup>97</sup> «θεαρχικῆ τριαδικῆ μονάδ», Григорий Палама, свт. Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1117 C; «θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόβδον», Филофей Константинопольский, патр. Contra Gregoram Antirrheticorum III. PG 151. 816 B; «αἱ τρεῖς θεαρχικαὶ ὑποστάσεις», ibidem. VI. 893 A; «ζωαρχικῆς... Τριάδος», ibidem. V. 868 B; VI. 895 A; «τρεις θεαρχικαὶ ὑποστάσεις καὶ κοινῆ καὶ ἰδίᾳ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὡσαύτως λέγονται», ibidem. XII. 1136 A; также: PG 151. 755 D, 815 D, 835 C, 854 A, D, 857 C D, 858 C, 865 D, 909 D, 941 D, 1045 B, 1049 A, 1079 C.

<sup>98</sup> «ἐνυπόστατα γὰρ τὰ ἐκ τοῦ πνεύματος ὡς κτίσματα πεποιημένας γὰρ οὐσίας ὁ Θεὸς ἐδημιούργησεν», Григорий Палама, свт. Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1205 C D; также: 1229 A; PG 151. 97 D, 260 A, 272 D, 930 B, 942 D, 990 B C, 1005 D, 1030 C D, 1051 A, 1057 C, 1064 D, 1115 A.

<sup>99</sup> «τὰς ἐνεργείας τοῦ Πνεύματος, ἀντὶ τῆς ὑποστάσεως οὕτως, ἢ μετὰ τῆς ὑποστάσεως μᾶλλον», Филофей Константинопольский, патр. Contra Gregoram Antirrheticorum. VI. PG 151. 903 A; также: 955 D.

<sup>100</sup> «ἐνεργῶν δὲ, ὁ κεκορημένος τῇ ἐνεργείᾳ, ἦτοι ἡ ὑπόστασις», Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1212 B; также: PG 151. 903 B, 944 B, 949 B.

<sup>101</sup> «ἔστιν ὁ αὐτὸς καὶ μείζων καὶ ἴσος», Филофей Константинопольский, патр. Contra Gregoram Antirrheticorum X. PG 151. 1049 B.

<sup>102</sup> «ὁ μὲν καθ' ὑπόστασιν, τὸ δὲ κατὰ μόνην τὴν ἐνεργείαν», Григорий Палама, свт. Theophanes. PG 150. 952 C; «διὰ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως ὅλω μοι ἀτρέπτως ὅλος ἦνωτα», ibidem. 936 B; также: 1173 B C; PG 151. 965 C, 972 D, 1071 A, C, 1093 D.

<sup>103</sup> «Κατ' οὐσίαν δὲ ἀμετάβατος ἐστὶ πρὸς ὑπόστασιν ἑτέραν, ἀμέριστός τε καὶ ἀπλοῦς καὶ τοῖς κοινωνοῦσιν ἀμιγής», Theophanes. PG 150. 949 A B; также: 1197 B.

Согласно антропологии святителя Паламы, люди существуют ипостасно, или «в ипостаси» (ἐν ὑπόστασει), и образуют мириады ипостасей единой человеческой природы. В отличие от Божественных ипостасей, тварные ипостаси обладают не абсолютно единой энергией, но подобными энергиями<sup>104</sup>. Каждая человеческая ипостась, согласно со своей деятельностью, заслуживает моральную оценку от Бога и способна участвовать в нетварной благодати. Как и у предшествующих церковных авторов, ипостась не может быть сведена в паламитской системе лишь к понятию «частной сущности» в человеке<sup>105</sup>, что подтверждается и исповеданием единственности ипостаси во Христе, которая по вочеловечению ипостаси Логоса является «распорядителем» как Божественных, так и человеческих энергий и действий во Христе<sup>106</sup>. Отражая субъектно-личностную природу понятия «ипостаси» как источника активности, святитель Палама подчеркивает, что участие в таинствах, жизнь по заповедям, приятие оправдания от Христа являются ипостасными феноменами<sup>107</sup>.

Ипостасное явление Духа в Пятидесятницу является, согласно паламитскому видению, основанием для описания синергии между Его нетварной и их тварными ипостасями<sup>108</sup>. Однако при этом в противовес неоплатоническим схемам, в которых причастие высшему началу — Единному, к самому которому, как мы могли видеть, неприложимо понятие «ипостаси», может в некоторой несовершенной степени реализоваться за счет общения с низшими ипостасными проявлениями оногo<sup>109</sup>, паламитское богословие настаивает на невозможности «причастия» собственно как совершенных ипостасей, так и сущности Пресущественной Троицы. Нетварные вечные энергии, единственно доступные творению, потому и не само-ипостасны, что они позволяют тварным ипостасям вступить в общение не собственно с собой, но с ипостасями Троицы. Именно только в плане возможности принадлежности тварным ипостасям и познания человеком энергий Бога нетварный свет может быть назван ипостасным или во-ипостасным сиянием<sup>110</sup>.

В неоплатонической доктрине, поскольку понятие «ипостаси» не выходит за рамки сколь угодно обобщенно мыслимой частной сущности, понятие полноценного единства по необходимости сводится лишь к единению по принципу природного слияния<sup>111</sup>. Та же тенденция не различать «ипостась» и «частную сущность» приво-

<sup>104</sup> «ἐν ὑπόστασει μυρίας», «μία ὡς ὁμοία ἢ ἐνέργεια, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν», *Capita Physica, Theologica, Etc.* PG 150. 1217 A C; «μίαν φύσιν», *Homilia III.* PG 151. 37 A; также: PG 151. 766 B C.

<sup>105</sup> В ряде текстов частная человеческая сущность, воспринятая Христом, и частные сущности отдельных человеческих ипостасей (τὴν ἀνθρώπινην φύσιν), обозначаемые термином «φύσις», противопоставляются святым Паламой общему естеству человеческого рода (τὸ ἀνθρώπινον γένος), *Григорий Палама, свт. Homilia XVI.* PG 151. 196 C.

<sup>106</sup> «ἐν μιᾷ ὑπόστασει καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐνεργῶν τὰ θεῖα πάντα ὡς Θεός, καὶ τὰ ἀνθρώπινα πάντα ὡς ἄνθρωπος», *Григорий Палама, свт. Homilia VIII.* PG 151. 100 A; также: 432 C. И святитель Филофей Константинопольский, придерживавшийся паламитского богословия, подчеркивает, что во Христе нельзя признавать человеческую ипостась, «οὐ τὴν θεῖαν ὑπόστασιν τοῦ Μονογενοῦς ἀνθρώπου ὑπόστασει φησὶν ἐνοικῆσαι», *Филофей Константинопольский, патр. Contra Gregoram Antirrheticorum. V.* PG 151. 895 A; также: 1063 C, 1093 D.

<sup>107</sup> «Διὰ τούτων μὲν οὖν ὑπόστατικῶς ἡμᾶς ὁ Χριστὸς ἐδικαίωσε», *Григорий Палама, свт. Homilia V.* PG 151. 65 A; «οὐ γὰρ ἀπλῶς ἡ φύσις, ἀλλ' ἡ ἐκάστου τῶν πιστευόντων ὑπόστασις καὶ τὸ βάπτισμα δέχεται, καὶ κατὰ τὰς θείας ἐντολάς πολιτεύεται», *ibidem.* 64 D; также: 64 B C.

<sup>108</sup> *Homilia XXIV.* PG 151. 311 C; «ἀλλὰ δυνάμει τοῦ ἀγαθοῦ Πνεύματος καθ' ὑπόστασιν ἐν τῇ ψυχῇ ἔλλαμψις», *Contra Gregoram Antirrheticorum X.* PG 151. 1036 C, D; также: 911 D, 1036 C.

<sup>109</sup> «τὰς Πλατωνικὰς ἰδέας... ἰδιοὑποστάτους τὰς ἀνυποστάτους ἑαυτοῦ δοξάζων ἐνεργεῖα», *Филофей Константинопольский, патр. Contra Gregoram Antirrheticorum XII.* PG 151. 1135 D. Святитель Филофей подчеркивает, что противники святого Паламы подверглись влиянию платонического мышления, присваивая само-ипостасность и тварность энергийным проявлениям Бога в мире.

<sup>110</sup> «ὑποστατικὸν γὰρ φῶς καὶ κατ' εἶδος ἐνυπόστατον ἔλλαμψιν», *Филофей Константинопольский, патр. Contra Gregoram Antirrheticorum. X.* PG 151. 1037 A B; также: 1038 D.

<sup>111</sup> Например, согласно специфике «неоплатонической доктрины в сравнении с христианской, человек причащается интеллектуальной природе, которая не может полагать помимо себя ничего иного себе и поэтому не допускает к соединению с собой телесного состава человека», *Щукин Т. А. Михаил Пселл // Антология восточно-христианской... Т. II. С. 300–312, здесь: С. 312; Беневиш Г. И. Иоанн Филопон. С. 46.*

дит, например, Филопона к тритеизму<sup>112</sup>. С другой стороны, в антропологии следствием подобной неразличимости «ипостаси» и «частной сущности» становится тот факт, что ипостасное единство души и тела человека теряет в неоплатонической системе свою онтологическую неразрывность, свойственную святоотеческому видению, и обожение оказывается сдерживаемо материальной природой человека до момента разлучения души с телом в смерти<sup>113</sup>. Тот же Филопон, не сумев провести понятийное различие между ипостасью и частной природой, отрицал единство ипостаси в человеке, признавая самостоятельную ипостасность за частными сущностями души и тела человека и выстраивая свою собственную теорию их взаимодействия<sup>114</sup>.

Насколько не очевидна разработанная рассмотренными нами отцами Церкви «иконность» или сообразность человеческого рода Троице ипостасей даже для мысли современных авторов, доказывает тот факт, что некоторые серьезные исследователи уверенно заявляют, что, «согласно христианской точке зрения, Бог создал человека не как вид, но как индивидуум», признавая при этом, впрочем, что личность человека опирается в христианстве на понятие личности в Боге, но характерно употребляя при этом единственное число — «личность Бога»!<sup>115</sup> Богословская ошибка как раз кроется тут в неразличении понятия «личность» и «частная сущность» с ее акциденциями. Да, древние мыслители пользовались понятием «индивидуума», описывая при этом его моральные и умственные качества, но они отнюдь не могли возвыситься до воззрения отцов, опиравшихся на Откровение о Троичности ипостасей в Боге и сообразности человеческого рода такому Богу.

Для нехристианских мыслителей идеал личности не может превзойти понятия некоего «хорошего», конечно, по-разному понимаемого различными мыслителями состояния конкретного индивида. Как правило, эта «хорошесть» личности или личностность как таковая, обретенная в достигнутом состоянии<sup>116</sup>, связывается с неоплатонического рода «покоем», духовностью или добродетельностью индивида, но никак не выходит за рамки описания частной сущности с ее характерными свойствами<sup>117</sup>. И это не удивительно, поскольку множественность и ипостасность не поднимается выше некоторой Умственной сферы в древних философских дискурсах и чаще всего является признаком низшего характера бытия.

## Заключение

Завершая наш обзор истории философского и богословского употребления термина «ипостась», мы должны отметить, что именно в христианской святоотеческой мысли термин приобретает качественно новое осмысление. Он вводится в дискурс об Абсолюте, понимаемом в Библейской традиции как абсолютный, бесконечный и гетероприродный миру Дух, и начинает обозначать парадоксальное и абсолютное различие в абсолютном единстве Троицы ипостасей. Не случайно в записях А. И. Бриллиантова мы находим мысль о том, что термин «ὁπόστασις» оказался наиболее пригодным для описания тайны Троицы. По сравнению с термином

<sup>112</sup> Беневиц Г. И. Иоанн Филопон. С. 49–50.

<sup>113</sup> Полноценное обожение в неоплатонизме «становится доступным только после смерти человека, когда ум освобождается от материального», Шукин Т. А. Михаил Пселл. С. 311.

<sup>114</sup> Лурье В. М. Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону: физическое тело в пространстве и человеческое тело по воскресении // *Einai: Проблемы философии и теологии*. СПб., 2012. № 2. URL: <http://einai.ru/2012-02-Lurie.html> (дата обращения 30.11.2013).

<sup>115</sup> Vogel C. J., de. The Concept of Personality... P. 21–22.

<sup>116</sup> Понимаемая как «обретение себя», но при этом не исключающая утраты значительной части «себя», например, тела или памяти о земных событиях, как в системе Плотина.

<sup>117</sup> Vogel C. J., de. The Concept of Personality in Greek and Christian Thought. P. 47, 60.

«persona», слишком сильно отражающим индивидуальный аспект, и «πρόσωπον», слишком слабо оттеняющим его, термин «ὀψοστάσις» наиболее подходит для выражения «основы индивидуального бытия» в Боге без привнесения идеи «разделения»<sup>118</sup>.

Уникальное и самостоятельное бытие каждой из ипостасей, вписанное в полное их тождество по сущности и энергии, вводящее таинственную динамику общения внутрь запредельного и неделимого Божества, является, в видении отцов Церкви, начиная особенно со святителя Григория Нисского вплоть до святого Иоанна Дамаскина, прототипом и основанием тварного ипостасного бытия.

Частное видимое бытие, в том числе целостное человеческое существование, никак не могло получить онтологического и вечного обоснования в философской мысли. Так, в мысли Платона существует идея человека, а конкретный человек есть лишь нечто случайное, «участвующее» в бытии этой идеи. Для Аристотеля индивидуумы одного вида, отличающиеся друг от друга лишь случайными признаками, являются воплощением единой соответствующей им формы и не обладают непрерывным бытием в отличие от самих видовых форм<sup>119</sup>. В системе Плотина не существует преемственности между эмпирическим индивидуумом с его мышлением, сознанием, памятью и деятельностью и «подлинным я» высшей души, тем более что вопреки даже многочисленным «воплощениям», высшая душа остается не затронутой действиями или событиями «низшего я», связанного с телом человека. Высшая душа в состоянии единения с Единым даже мыслит уже, собственно, не как человек, тело человека, и вовсе не рассматривается как подлинная составляющая человеческой личности, и практические деяния человека оказываются на границе отвержения их нравственной значимости<sup>120</sup>.

Только христианская антропология оказывается способной дать богословско-философское объяснение непреходимости и целостности человеческих ипостасей-личностей, созданных по образу Троицы единосущных Божественных ипостасей. И если ипостасность в нехристианской философии практически всегда связана с ограниченностью и ущербностью частного бытия, то в христианском дискурсе тварная ипостасность обретает логос или замысел прямой сообразности с Высшим бытием, включая способность к синтезу, открытости к включению, утверждению и обогащению своего тварного бытия нетварными энергиями Творца. Принадлежит единой ипостасно-природной онтологии, ипостасное начало видится отцами Церкви как субъект природных действий, задающий образ пользования соответствующей во-ипостасной природой, не теряющий своей ипостасной целостности даже в телесной смерти и находящий свое восполнение в догмате воскресения.

Кроме того, ипостась, категориально отличаемая от понятия «частной сущности», не позволяет, в силу именно своей уникальности, образование некоей сложной природы «из себя». Если частные сущности, такие как душа и тело в человеке, могут быть объединены в одной ипостаси, образуя единство двух природ в единой синтетической ипостаси, то ипостась как таковая не позволяет подобного сложения с другими ипостасями. Единство ипостасей возможно никак не в иной ипостаси, но лишь в тождестве природы. Поэтому «ипостасное древо» Порфирия, включающее в себя много-ипостасные слои, объединяемые в новые обобщенные ипостаси высшего уровня, немислимо с точки зрения христианской философии.

Вместо включения одних ипостасей в другие святоотеческая мысль предлагает концепцию перихоресиса, основанного на природно-энергийном общении как едино-

<sup>118</sup> Бриллиантов А. И. *Varia*. Рукопись. 1912–1913 // ОР РНБ. Фонд 102. Оп. 1. Ед. хр. 53. Л. 40.

<sup>119</sup> *Telepneff G. The Concept of the Person...* P. 11–13.

<sup>120</sup> *Dihle A. The Theory of Will in Classical Antiquity*. P. 66; *Telepneff G. The Concept of the Person...* P. 79–80.

сущных и подобно-энергийных (внутри вида), так и гетеро-сущных и гетеро-энергийных (между видами и творения с Богом) ипостасей. Свойство ипостасной открытости в принципе делает возможным осуществление этого перихоресиса по образу Троичного.

Однако ввиду ограниченности творения возможно отклонение субъективного произволения, то есть гномической воли тварных ипостасей, от цели осуществления внутривидового единосущия и гетеросущного энергийного общения.

Можно также заключить, что понятие «познания» неотторжимо от ипостасности бытия в мысли христианских богословов. Познание неразрывно связано с различием особенностей и отличий одной ипостаси от другой. Но если ипостаси Троицы познаются исключительно по своим ипостасным отличиям-особенностям, то тварные ипостаси познаются по сумме своих как ипостасных, так и частных природных свойств.

## Библиография

### Источники

1. *S. Alexander Alexandrinus*. Epistolae De Ariana Haeresi. PG 18.
2. *S. Amphilochius Iconiensis*. Sententiae et Excerpta. PG 39.
3. *S. Athanasius Alexandrinus*. De Decretis Nicaenae synodi. PG 25.
4. *S. Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione et contra Arianos. PG 26.
5. *S. Athanasius Alexandrinus*. De Sententia Dionisii. PG 25.
6. *S. Athanasius Alexandrinus*. De Synodis. PG 26.
7. *S. Athanasius Alexandrinus*. De titulis psalmodum. Psalom XL. PG 27.
8. *S. Athanasius Alexandrinus*. De Virginitate. PG 28.
9. *S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola XLIV. PG 26.
10. *S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola ad Adelphium Episcopum. PG 26.
11. *S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola ad Afros Episcopos. PG 26.
12. *S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola ad Dracontium. Monitum. PG 25.
13. *S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola ad episcopos Aegypti et libyae. PG 25.
14. *S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola ad Epictetum. PG 26.
15. *S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola ad Jovianum. PG 26.
16. *S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola I, IV ad Serapionem. PG 26.
17. *S. Athanasius Alexandrinus*. Fragmenta varia. PG 26.
18. *S. Athanasius Alexandrinus*. Historica et Dogmatica. Tomus ad Antiochenos. PG 26.
19. *S. Athanasius Alexandrinus*. Oratio I, II, III contra Arianos. PG 26.
20. *S. Athanasius Alexandrinus*. Oratio contra Gentes. PG 25.
21. *S. Athanasius Alexandrinus*. Sermo major de fide. PG 26.
22. *S. Athanasius Alexandrinus*. Tomus ad Antiochenos. PG 26.
23. *S. Basilius Caesariensis*. Adversus Eunomium Lib. I–VI, VIII, XII. PG 29.
24. *S. Basilius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam Prophetam. Cap. XIV. PG 30.
25. *S. Basilius Caesariensis*. Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos. PG 31.
26. *S. Basilius Caesariensis*. Epistolarum Classis II. Epistola XXXVIII, LXXXV, CXXV, CCX, CCXV, CCXXXVII, CCLX. PG 32.
27. *S. Basilius Caesariensis*. Epistolarum Classis III. Epistola CCCLXIV. PG 32.
28. *S. Basilius Caesariensis*. De hominis structura oratio I. PG 30.
29. *S. Basilius Caesariensis*. Homilia XXIV. PG 31.
30. *S. Basilius Caesariensis*. Homilia Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos. PG 31.
31. *S. Basilius Caesariensis*. Homilia de Fide. PG 31.
32. *S. Basilius Caesariensis*. Homilia in Mamantem Martyrem. PG 31.
33. *S. Basilius Caesariensis*. Homilia in psalmum XXXII. PG 29.
34. *S. Basilius Caesariensis*. Liber de Spiritu Sancto. PG 32.
35. *S. Clemens Alexandrinus*. Fragmenta. PG 9.
36. *S. Clemens Alexandrinus*. Stromatum. Lib. VII. PG 9.
37. *S. Cyrillus Alexandrinus*. Contra Julianam VIII, I. PG 76.
38. *S. Cyrillus Hierosolymitanus*. Catechesis VI, IX, XVI. PG 33.
39. *Didymus Alexandrinus*. De Trinitate. Liber primus, secundus, tertius. PG 39.
40. *Didymus Alexandrinus*. De Trinitate // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine — Irvine, CA. URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения 01.01.2012). Далее — TLG.
41. *S. Eusebius Caesariensis*. Commentaria in Psalmos. PG 23.
42. *S. Eusebius Caesariensis*. Demonstrationis Evangelicae. Lib. II, IV, V. PG 22.
43. *Eusebius*. Praeparatio evangelica // TLG.
44. *S. Gregorius Nyssenus*. Adversus Apollinarem. PG 45.
45. *S. Gregorius Nyssenus*. Adversus Arium et Sabellium. PG 45.
46. *S. Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium. Lib. X. PG 45.

47. *S. Gregorius Nyssenus*. De Beatitudinibus. Oratio VI. PG 44.
48. *S. Gregorius Nyssenus*. De Communibus Notionibus. PG 45.
49. *S. Gregorius Nyssenus*. De Deitate Filii et Spiritus Sancti. PG 46.
50. *S. Gregorius Nyssenus*. De Hominis Opificio. PG 44.
51. *S. Gregorius Nyssenus*. De Oratione Dominica. Oratio II. PG 44.
52. *S. Gregorius Nyssenus*. De Perfecta Christiani Forma. PG 46.
53. *S. Gregorius Nyssenus*. De Virginitate. PG 46.
54. *S. Gregorius Nyssenus*. Epistola V. PG 46.
55. *S. Gregorius Nyssenus*. In Cantica canticorum. Homilia II–IV, VIII. PG 44.
56. *S. Gregorius Nyssenus*. In Ecclesiasten. Homilia V, VII, VIII. PG 44.
57. *S. Gregorius Nyssenus*. In Verba, Faciamus Hominem, etc., Oratio I. PG 44.
58. *S. Gregorius Nyssenus*. Oratio Catechetica. PG 45.
59. *S. Gregorius Nyssenus*. Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45.
60. *S. Gregorius Palamas*. Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150.
61. *S. Gregorius Palamas*. Homiliae III, V, VIII, XVI, XXIV. PG 151.
62. *S. Gregorius Palamas*. Theophanes. PG 150.
63. *S. Gregorius Theologus*. Dialogus III. PG 38.
64. *S. Gregorius Theologus*. Epistola CI. PG 37.
65. *S. Gregorius Theologus*. Orationes. PG 35, 36.
66. *S. Joannes Damascenus*. Contra Jacobitas. PG 94.
67. *S. Joannes Damascenus*. De Duabus Voluntatibus. PG 95.
68. *S. Joannes Damascenus*. De Fide Orthodoxa. Lib. I–IV. PG 94.
69. *S. Joannes Damascenus*. De Haeresibus Liber. PG 94.
70. *S. Joannes Damascenus*. De Hymno Trisagio Epistola. PG 95.
71. *S. Joannes Damascenus*. De Institutione Elementari. PG 95.
72. *S. Joannes Damascenus*. De Natura Composita. PG 95.
73. *S. Joannes Damascenus*. Dialectica. PG 94.
74. *S. Joannes Damascenus*. Fragmenta. PG 95.
75. *S. Joannes Damascenus*. Homilia II in Dormitionem B.V. Mariae. PG 96.
76. *S. Joannes Damascenus*. Homilia in Sabbatum Sanctum. PG 96.
77. *S. Joannes Damascenus*. Homilia in Transfigurationem Domini. PG 96.
78. *S. Joannes Chrysostomus*. De Incomprehensibili Dei Natura V. PG 48.
79. *S. Maximus Confessor*. Ambiguorum Liber. PG 91.
80. *S. Maximus Confessor*. Capitem Theologiae et Oeconomiae. Centuria II. PG 90.
81. *S. Maximus Confessor*. Capitem Quinques Centenorum Centuria I. PG 90.
82. *S. Maximus Confessor*. Disputatio cum Pyrrho. PG 91.
83. *S. Maximus Confessor*. Epistolae. PG 91.
84. *S. Maximus Confessor*. Expositio Orationis Dominicae. PG 90.
85. *S. Maximus Confessor*. Mystagogia. PG 91.
86. *S. Maximus Confessor*. Opuscula Theologica et Polemica. PG 91.
87. *S. Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium. PG 90.
88. *Origenes*. Commentaria in evangelium Joannis. Tomus I, II, X, XX. PG 14.
89. *Origenes*. Contra Celsum. Lib. VI, VIII. PG 11.
90. *Origen*. Dialogue with Heraclides / Ed. M. Wiles, M. Santer. Documents in Early Christian Thought. Cambridge University Press, 1975.
91. *Origenes*. Expositio in Proverbia. PG 17.
92. *Origenes*. Fragmenta in Psalmos 1–150 // TLG.
93. *Origenes*. In Genesim. PG 12.
94. *Origenes*. Libellus De Oratione. PG 11.
95. *Origenes*. Scholia in Matthaem // TLG.
96. *Origenes*. Selecta in Ezechielem. PG 13.
97. *Origenes*. Selecta in psalmos. Psal. I. PG 12.
98. *Philo Judaeus*. De aeternitate mundi // TLG.
99. *Philo Judaeus*. De confusione linguarum // TLG.
100. *Philo Judaeus*. De decalogo // TLG.
101. *Philo Judaeus*. De sacrificiis Abelis et Caini // TLG.

102. *Philo Judaeus*. De somniis (Lib. I–II) // TLG.
103. *Philo Judaeus*. Quod deterius potiori insidiari soleat // TLG.
104. *Philo Judaeus*. Quod deus sit immutabilis // TLG.
105. *Philo Judaeus*. Quod omnis probus liber sit // TLG.
106. *Philothei Constantinopolitani Patriarchae*. Contra Gregoram Antirrheticorum III, V, VI, X, XII. PG 151.
107. *Plotinus*. Enneades // TLG.
108. *Plutarchus*. Adversus Colotem // TLG.
109. *Plutarchus*. De animae procreatione in Timaeo // TLG.
110. *Alcinous*. Didaskalikos / Ed. by P. Louis. Paris, 1945.
111. *Афанасий Великий, св.* Творения. В 4 т. М.: Изд. Свято-Преображенского Валаамского монастыря, 1994 (Репринт изд. 1902–1903). Т. 1.
112. *Порфирий*. Подступы к умопостижаемому / Пер. С. В. Месяц // Исследования по истории платонизма / Ред. В. В. Петров. М.: Круг, 2013. С. 760–791.
113. *S. Proclus Cp. episcopus*. Ecclesiasticae Historiae. Lib. X. PG 65.

### Литература

1. *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда / Пер. с французского Е. Штофф. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991.
2. *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 т. / Под научн. ред. Д. С. Бирюкова и Г. И. Беневича. Сост. Г. И. Беневич. М.; СПб.: Никея, изд. РХГА, 2009. Т. II. С. 33–54.
3. *Шукин Т. А.* Михаил Пселл // Там же. С. 300–312.
4. *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. В 4 т. Пг.: Третья государственная типография, 1918. Т. II.
5. *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879.
6. *Бриллиантов А. И.* Varia. Рукопись // ОР РНБ. Фонд 102 (А. И. Бриллиантов). Оп. 1. Ед. хр. 53. 1912–1913.
7. *Грезин П. К.* Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник. М., 2005–2006. № 5–6. С. 191–228.
8. *Епифанович С. Л.* Лекции по патрологии: Церковная письменность I–III вв. СПб.: Воскресение, 2010.
9. *Епифанович С. Л.* Патрология. СПб.: Воскресение, 2010.
10. *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 2003.
11. *Кирилл (Говорун), архим.* Понятие «ипостась» в восточном христианском богословии // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 183–190.
12. *Ларше Ж.-К.* О письмах святого Максима // *Максим Исповедник, св.* Письма / Пер. Е. Начинкина, сост. Г. И. Беневич, отв. ред. Д. С. Бирюков (Византийская философия. Т. 2). СПб.: Изд. СПбГУ, 2007. С. 15–70.
13. *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927.
14. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 т. М., 1992. Т. I.
15. *Лосский В. Н.* Богословие образа // *Его же.* Богословие и Боговидение / Под ред. В. В. Пислякова. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 303–319.
16. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
17. *Майборода А. Б.* История термина ἰποστάσις в контексте развития философии и христианского богословия (в период до II Вселенского Собора): Дипломная работа / науч. рук. В. П. Лега. ПСТБИ. Машинопись. М., 2001.
18. *Майборода А. Б.* Об одном фрагменте из «Философской истории» Порфирия в сочинении свт. Кирилла Александрийского «Против Юлиана» // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. М., 2003. С. 28–31.
19. *Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии // Исследования по истории платонизма / Ред. В. В. Петров. М.: Круг, 2013. С. 318–337.

20. *Месяц С. В.* Сознание и личность в философии Плотина // Там же. С. 147–168.
21. *Петров В. В.* Ὑπόστασις и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника // Там же. С. 338–375.
22. *Месяц С. В.* Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. // Космос и душа. Учения о Вселенной и человеке в Античности и в Средние века / Ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 823–858.
23. *Михаил (Трибановский), еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003.
24. *Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885.
25. *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006.
26. *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV вв. М.: Изд. совет РПЦ, 2004.
27. *Сагарда Н. И.* Патрология. СПб.: Воскресение, 2004.
28. *Сагарда Н. И.* Св. Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. СПб.: Воскресение, 2006.
29. *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1906. Т. 1.
30. *Ферберн Д. М.* Учение о Христе и благодати в ранней церкви. М.: Изд. ББИ, 2008.
31. *Флоровский Г. прот.* Восточные отцы IV в. Париж, 1931.
32. *Фокин А. Р.* Блаженный Иероним Стридонский. Библист, экзегет, теолог. М.: Центр Библейско-патрологических исследований, 2010.
33. *Фокин А. Р.* Латинская патрология. В 2 т. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. Т. 1.
34. *Фокин А. Р.* Учение Оригена о Логосе и логосах (идеях): Тексты и комментарии // Богословский сборник ПСТБИ / Отв. ред. Е. Г. Балагушкин и А. Р. Фокин. М.: Изд. ПСТБИ, 2001. № 8. С. 197–226.
35. *Фокин А. Р.* Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Центр Библейско-патрологических исследований, 2006.
36. *Шенборн К.* Икона Христа: Богословские основы / Пер. Е. М. Верещагина, под ред. Е. Гейнрихс. Милан; Москва: Христианская Россия, 1999.
37. *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000.
38. *Шичалин Ю. А.* По поводу названия трактата Плотина Περί τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (Enn. V, 1) // Вестник древней истории. М.: Наука, 1986. № 4 (179). С. 118–126.
39. *Шуфрин А. М.* Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии. Материалы Третьей международной богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресв. Иоанна Мейендорфа. 2–3 марта 2006 г. Екатеринбург, 2006. Вып. 3. Ч. 2. С. 3–28.
40. *Anton J. P.* Some Logical Aspects of the Concept of «Hypostasis» in Plotinus // The Review of Metaphysics. 1977. Vol. 31. No. 2 (Dec.). P. 258–271.
41. *Armstrong A. H.* The Architecture of the Intelligible World in the Philosophy of Plotinus. Cambridge University Press, 1940.
42. *Baltes M.* Middle Platonism // Brill's New Pauly / Ed. H. Cancik and H. Schneider; English edition ed. C. F. Salazar; German ed. 15 vols.; Leiden: Brill, 2006. P. 858–863.
43. *Blumenthal H. J.* Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // Phronesis. 1966. Vol. 11. No. 1. P. 61–80.
44. *Daniélou J.* La notion de personne chez les Pères grecs // Bulletin des Amis du Card. Daniélou. 1983. N 19. P. 3–10.
45. *Deck J. N.* Nature, Contemplation and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus. University of Toronto Press, 1967.
46. *Dey L. K. K.* The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews (SBLDS 25). Missoula, MT: Scholars, 1975.
47. *Dihle A.* The Theory of Will in Classical Antiquity. University of California Press, Berkeley, 1982.
48. *Dillon Jh. M.* Origen's Doctrine of the Trinity and some Later Neoplatonic Theories. Neoplatonism and Christian Thought. State University of New York Press, 1982.

49. *Dillon Jh. M.* The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 B. C. to A. D. 220. London, Gerald Duckworth & Company, 1977.
50. *Djuth M.* Plotinus or the Simplicity of Vision. Reviewing Chase and Davidson: Reading Hadot Reading Plotinus // Augustinian Studies. 1995. N 26–2. P. 143–154.
51. *Dodds E. R.* Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus // The Journal of Roman Studies. 1960. V. L. N I and II. P. 1–7.
52. *Dörrie H.* Die Frage nach dem Transzendenten in Mittelplatonismus // *Platonica minora*. Dörrie München, 1974. P. 210–228.
53. *Dörrie H.* Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte. Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl., Jg. 1955. N 3. P. 35–92 = ebidem. // *Platonica minora*. München, 1976. P. 12–69.
54. *Drecoll V. H.* Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. Göttingen, 1996.
55. *Edwards M. J.* Origen No Gnostic // Journal of Theological Studies. 1992. N 43 (1). P. 23–37.
56. *Engberg-Pedersen T.* Setting the Scene: Stoicism and Platonism in the Transitional Period in Ancient Philosophy // Stoicism in Early Christianity. Baker Academic Publishing. Grand Rapid, USA, 2010. P. 1–14.
57. *Fedwick P. J.* Foreword to *L. Turcescu*, Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. Oxford, 2005.
58. *Harriet F. B.* Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa // From Trinitarian Theology to the Philosophy of Human Person and Free Decision. Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism, proceedings of the 11<sup>th</sup> International Colloquium on Gregory of Nyssa. Tübingen, 17–20 September 2008. P. 337–350.
59. *Ladner G. B.* The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa // *Dumbarton Oaks Papers*. Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1958. Vol. 12. P. 59–94.
60. *Lampe G. W. H. (ed.)* A Patristic Greek Lexicon. Oxford. Clarendon Press, 1961.
61. *Liddel H., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.
62. *Louth A.* The Use of the Term ἴδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril // *Studia Patristica*. Peeters Press. Leuven, 1989. V. XIX. P. 198–202.
63. *Mamo P.* Is Plotinian Mysticism Monistic? The Significance of Neoplatonism. Albany, NY, 1976.
64. *Maspero G.* Trinity and Man. Gregory of Nyssa's *Ad Ablabium* // *Supplements to Vigiliae Christianae*. Leiden–Boston, 2007. V. 86.
65. *Mathis M. A.* The Pauline Πίστις-ὑπόστασις According to Heb. XI, 1. An Historico-Exegetical Investigation. Catholic University of America. Washington, D. C., 1920.
66. *Meredith A.* Studies in the *Contra Eunomium* of Gregory of Nyssa, D. Phil. dissertation (unpublished). Oxford, 1972.
67. *Paoli U. R. P.* Der plotinische Begriff von ὑπόστασις und die augustmische Bestimmung Gottes als Subiectum. Würzburg: Augustinus; Verlag, 1990.
68. *Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme: in 2 volumes. Lyon, Paris, 1843. V. 1.
69. *Prestige L.* Clement of Alexandria, *Stromata*, 2. 18, and the Meaning of «Hypostasis» // *The Journal of Theological Studies*. 1929. V. 30. P. 270–272.
70. *Ramelli I. L.* Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // *Harvard Theological Review*. 2012. 105:3. P. 302–350.
71. *Rasimus T.* Stoic Ingredients in the Neoplatonic Being-Life-Mind Triad // Stoicism in Early Christianity. Baker Academic Publishing. Grand Rapid, USA, 2010. P. 257–270.
72. *Rist Jh. M.* Platonism and its Christian heritage. Variurum Reprints. London, 1985.
73. *Rist J. M.* Plotinus: The Road to Reality. Cambridge University Press, 1967.
74. *Runia D. T.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993.
75. *Runia D. T.* Was Philo a Middle Platonist? // *Studia Philonica* 5. 1993. P. 112–140.
76. *Stead G. C.* Divine Substance. Oxford. Oxford University Press, 1977.

77. *Stead G. C.* The Concept of Divine Substance // *Vigiliae Christianae*. Vol. 29. No. 1 (Mar., 1975). P. 1–14.
78. *Telepneff G.* The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: a Study of Origen, St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor. Berkeley, California, 1991.
79. *Thompson J. W.* EPHAPAX: The One and the Many in Hebrews // *New Testament Studies*. Vol. 53. Issue 04. October 2007. P. 566–581.
80. *Thunberg L.* Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor. Lund, 1965.
81. *Tollefsen T. Th.* St Maximus' Concept of a Human Hypostasis // Knowing the purpose of creation through the resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor. Belgrade, October 18–21, 2012 / Ed. by bish. Maxim (Vasiljevic). Sebastian Press & the Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, 2013. P. 115–127.
82. *Turner Jh. D.* Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition. Peeters-Louvain Press, 2001.
83. *Turner Jh. D.* The Gnostic Threefold Path To Enlightenment // *Novum Testamentum*. Vol. 22. Issue 4, 01 January 1980. P. 324–351.
84. *Tzamalikos P.* Origen: Cosmology and Ontology of Time. Supplements to *Vigiliae Christianae*. Book 77. Brill–Leiden–Boston, 2006.
85. *Vogel C. J., de.* The Concept of Personality in Greek and Christian Thought // *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*: in 2 volumes / Ed. by Jh. K. Ryan. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1963. V. 2. P. 20–60.
86. *Whittaker Th.* The Neo-Platonists. Cambridge, 1928.
87. *Whittaker Jh.* Plutarch, Platonism, and Christianity // *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong* / Ed. H. J. Blumenthal and R. A. Markus; London: Variorum, 1981. P. 50–63.
88. *Witt R. E.* Ὑπόστασις. *Amicitiae Corolla*. A Volume of Essays. University of London Press, 1933. P. 319–343.
89. *Zachhuber J.* Basil and the Three-Hypostases Tradition — Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology // *Zeitschrift für Antikes Christentum-Journal of Ancient Christianity*. 2001. N 5 (1). P. 65–85.
90. *Zhyrkova A. Jh.* Damascene's Conception of Individual: Hypostasis versus Person // *Studia Patristica*. Peeters, 2012. V. LII. P. 375–387.
91. *Ziebritzki H.* Heiliger Geist und Weitseele. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994.

## Электронные ресурсы

1. *Дреколл Ф. Х.* Место учения о непознаваемости Божественной сущности в богословии св. Василия Великого. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/570196.html> (дата обращения 05.02.2010).
2. *Лурье В. М.* Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону: физическое тело в пространстве и человеческое тело по воскресении // *Εἰναί: Проблемы философии и теологии*. СПб., 2012. № 2. URL: <http://einai.ru/2012-02-Lurie.html> (дата обращения 30.11.2013).
3. *Мельник С. В.* Плотин об идеях единичных вещей // *Логос*. М., 1999. № 6. С. 59–67. URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999\\_06/1999\\_6\\_07.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_06/1999_6_07.htm) (дата обращения 11.09.2013).
4. *Патрин В. Г.* Камень преткновеня: учение о молитве ко Христу у Оригена в контексте генезиса практики молитвы Иисусовой. URL: [http://www.bogoslov.ru/text/1757764.html#\\_edn22](http://www.bogoslov.ru/text/1757764.html#_edn22) (дата обращения 15.06.2011).



## Онтология материи и тела у святителя Афанасия Великого

Кирилл (Зинковский)

### Обзор литературы и некоторые замечания

Среди множества исследований, посвященных наследию одного из самых авторитетных отцов древней Церкви, мы обратим внимание только на те, где есть упоминания о раскрытии в творениях святителя рассматриваемой нами тематики. В качестве общей оценки богословия святителя Афанасия стоит привести мнение Н. И. Сагарды о том, что оно претерпело значительное влияние Малоазийского богословия, что привело к ослаблению оригеновского метафизического идеализма «религиозно-практическими началами»<sup>1</sup>. Результаты нашего исследования показывают, что по сравнению с Оригеном святителем был сделан важнейший поворот в представлениях об онтологическом статусе как материи, так и человеческой плоти.

По слову протоиерея Иоанна Мейендорфа, святитель Афанасий «был не понят многими современными ему восточными богословами, воспитанными на учениях неоплатоников и Оригена. Афанасий же совершенно освободился от приверженности неоплатонической мысли, особенно в своем учении о сотворении мира»<sup>2</sup>. Протоиерей Г. Флоровский замечал верность святителя Афанасия церковному преданию, из которого он «воспринял католическую веру в Божественность Слова» и которая «стала главным стержнем его богословия»<sup>3</sup>. Архимандрит Киприан (Керн) подчеркивал сохранение в богословии святителя характерного для Александрии оригеновского мотива «о разумности Слова и о возможности нашему разуму

<sup>1</sup> Сагарда Н. И. Лекции по патрологии // Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Патрология. СПб.: Воскресение, 2004. С. 759.

<sup>2</sup> Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие / Пер. Л. Волконской. Нью-Йорк, 1985. С. 128–129.

<sup>3</sup> Флоровский Г., прот. Понятие творения у святителя Афанасия Великого // Его же. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 80–109, здесь: С. 102.

приобщиться к уразумению Разума божественного»<sup>4</sup>. Мы же от себя добавим, что святителю Афанасию принадлежит почти никем не упоминаемая заслуга восстановления и богословского обоснования подточенного Оригеном церковного учения о воскресении плоти. Если Флоровский подчеркивает, что «в своем богословском исповедании святой Афанасий исходил из созерцания исторического лика Христа, Богочеловека и Спасителя»<sup>5</sup>, то мы отметим, что святитель вернул Александрийское богословие на почву библейской позитивной оценки предназначения материи и плоти человеческого тела.

Святой Афанасий, безусловно, должен быть признан богословом «обновления» и «воссозидания» всего материального мира, и особенно человека в целостности его природы. Рассуждая о «новом творении», святитель учил о том, что «Слово должно было обновить и воссоздать созданного по Его Образу человека... вознести, освятить и восстановить нас»<sup>6</sup>. Исследователи подчеркивали, что развитие учения об обожении стало одной из важнейших заслуг великого александрийского предстоятеля<sup>7</sup>.

Многими авторами отмечалось, что, согласно святителю Афанасию, «в Боговоплощении — сущность христианской веры»<sup>8</sup>. Вера в наше воскресение основывается прежде всего на единстве нашей плоти с плотью Воскресшего Христа<sup>9</sup>, а весь искупительный подвиг Спасителя получил у святителя Афанасия название «домостроительство по плоти» (κατὰ σάρκα οἰκοδομία)<sup>10</sup>. Однако никто из предыдущих исследователей не акцентировал внимание на качественно ином воззрении на природу воскресших тел у святителя Афанасия по сравнению с Оригеном. Нет практически ни одного упоминания об Оригене и в монографии Ролдануса (Roldanus Johannes), целиком посвященной антропологии святителя Афанасия<sup>11</sup>.

Только Х. Анатолиос (Khaled Anatolios) в совсем недавно появившейся монографии, посвященной святителю Афанасию, обращает внимание на то, что, продолжая линию Оригена в учении о человеке как «образе Образа»<sup>12</sup>, святитель отходит от Оригена (так же, как и от святителей Иринея и Климента) в том, что не делает различия между понятиями «образа» и «подобия»<sup>13</sup>. Если упомянутые более ранние авторы делали акцент на различии Божественного «образа», данного в сотворении, и эсхатологическом достижении «подобия», то святитель Афанасий всячески старался подчеркнуть, скорее, непрерывность связи, чем разрыв между порядками творения и искупления. Более того, Анатолиос отмечает яркий отход святителя от платонической и оригенистской идентификации человеческой природы с душой, обращая внимание на то, что «у Афанасия самобытность человеческого существа особенно связана с его телом»<sup>14</sup>. Однако и здесь ученым не отмечено практическое отождеств-

<sup>4</sup> Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. М.: Паломник, 1995. С. 34.

<sup>5</sup> Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 30.

<sup>6</sup> Владимир (Благодарунов), иером. Святитель Афанасий Александрийский, его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895. С. 368.

<sup>7</sup> Киприан (Керн), архим. Золотой век... С. 37.

<sup>8</sup> Скурат К. Е. Учение св. Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения // Богословские труды. М.: Изд. Московской Патриархии, 1973. № 11. С. 120–128, здесь: С. 121.

<sup>9</sup> Там же. С. 125.

<sup>10</sup> S. Athanasius Alexandrinus. Oratio II contra Arianos 75. 1. 3 // TLG. Формула эта, безусловно, отражает сущность богословия святителя Афанасия.

<sup>11</sup> Roldanus Jh. Le Christ Et L'Homme Dans La Theologie D'Athanase: Etude de La Conjonction de Sa Conception de l'homme Avec Sa Christologie. Leiden, 1968.

<sup>12</sup> Здесь имеется в виду, что человек есть образ Логоса, который есть образ Бога Отца.

<sup>13</sup> Anatolios Kh. Athanasius (The Early Church Fathers). University of Durham, 2004. P. 57–58.

<sup>14</sup> Ibidem. P. 65.

ление человеческого тела и плоти, которому, в яркой антитезе Оригену, следует в своем богословии святитель Афанасий.

Этот же автор, вторя наблюдениям Н. И. Сагарды о влиянии на александрийского богослова Малоазийского богословия, указывает на развитие святителем Афанасием богословского тезиса святителя Иринея о сочетании трансцендентности Бога с явлением Его славы в мире. Святитель Афанасий систематично выразил в своих сочинениях концепцию одновременности Божественных трансцендентности и имманентности<sup>15</sup>.

В другой современной монографии, посвященной непосредственно теме человеческого тела в богословии святителя Афанасия, автор А. Петерсен (Alvyn Pettersen) никак не затрагивает соотношение терминов «плоть» и «тело» и также не проводит сравнения учения о материи человеческого тела у святителя и Оригена. Из утверждений, касающихся нашей тематики, следует только отметить наблюдение Петерсена о том, что воскресение тела означает «обновление и перестройку физической части» природы человека, подразумевающие освобождение не от физического тела, а от его материального тления<sup>16</sup>. Термин «σῶμα» может обозначать у святителя Афанасия как всего человека в цельности его двусоставной природы, так и только физическое тело в его «конкретности физического присутствия на земле». Причем последнее является уникальной личной принадлежностью каждого отдельного человека<sup>17</sup>. Термин также используется святителем Афанасием для описания церковного «тела Христова» как общности христиан<sup>18</sup>. Относительно же физического тела человека подчеркнута важность концепции сотворения его ex nihilo, а также тела как «живого инструмента», выражающего связь индивидуума с миром и другими людьми и ответственность личности за поступки<sup>19</sup>.

Авторы почти всех исследовательских и обзорных работ более или менее подробно останавливаются на важнейшем пункте системы святителя Афанасия, согласно которому «всё сотворенное не имеет ничего подобного по сущности со Своим Творцом», ибо всё сотворенное произошло «из ничего», по благой воле Творца. Природа тварных вещей как происшедшая «из ничего» (ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα), взятая сама по себе, есть нечто текучее (ρευστή), немощное и смертное (θνητή)<sup>20</sup>. Однако тварное бытие, будучи произведением сущего и благого Бога, и само есть нечто благое (τὰ καλά)<sup>21</sup>.

В исследовании протоиерея К. Ружицкого, которое носит более описательно-собираемый, чем аналитический характер, представлено учение святителя о творении мира Богом Словом из ничего, о единственности Творца и единственности сотворенного мира, учение о строении материи — о четырех стихиях, образующих всякое тварное тело и находящихся в противоборстве друг с другом. Последнее производит естественное стремление всякой сотворенной вещи к распаду, но преодолевается Словом Божиим, приводящим стихии к согласию и удерживающим вся-

<sup>15</sup> *Anatolios Kh.* Athanasius (The Early Church Fathers). P. 208–209.

<sup>16</sup> *Pettersen A.* Athanasius and the Human Body. Bristol Classical Press, Bristol, 1990. P. 28.

<sup>17</sup> *Ibidem.* P. 30, 47.

<sup>18</sup> *Ibidem.* P. 68. Здесь интересно наблюдение автора о том, что для святителя это понятие неотделимо от бытия исторической Церкви на земле.

<sup>19</sup> *Ibidem.* P. 90, 97. Здесь отмечены вкратце схожесть и разногласия святителя с неоплатоническим понятием зла как лишения, подчеркнута заостренность богослова на понятиях греха, свободной воли, противостояния христианина в духовной борьбе с падшими духами, P. 97–99.

<sup>20</sup> *S. Athanasius Alexandrinus.* Contra gentes 41; Oratio I contra Arianos 36 // TLG.

<sup>21</sup> *Фокин А. П.* Афанасий I Великий. Богословие // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 32–41, здесь: С. 36.

кую тварь от разрешения в небытие<sup>22</sup>. Автор делает указание на то, что святитель Афанасий впервые усиливает богословский тезис о различии природ Творца и твари до утверждения их прямой противоположности и инаковости. Так, Сын Божий есть иное (ἄλλος) и далеко отстоящее от творения по природе и сущности. В природе Творца и природе твари нет ничего подобного, подобие истинное есть только в Сыне (μόνου καὶ ἀληθινοῦ θεοῦ ὁμοίως καὶ εἰκῶν ἐστι)<sup>23</sup>.

Раскрывая свое главное положение о единосущии Отца и Сына, святитель Афанасий признает всё тварное за иноприродное (ἑτεροφυής) и иносущное (ἑτεροούσιος) Богу. В отличие от Сына, тварь имеет другую природу (ἑτεροειδής), которая чужда и не подобна (ξένον καὶ ἀνόμοιον) Творцу<sup>24</sup>. При этом святитель Афанасий отказывается от восходящего к стоикам, но преобразованного в системе Оригена учения о семеноносных логосах, содержащихся в каждой вещи<sup>25</sup>. Защищая учение «святых» о едином истинном Слове Отца<sup>26</sup>, святитель Афанасий преодолевает субординационизм Оригена. Неясность разделения Оригеном единой предвечной Премудрости ипостасного Логоса и множества логосов твари, в Ней содержащихся, во многом стала причиной ошибочного умозрения Оригена о Сыне как о «ипостасном хотении» Отца, источником его субординационного крена<sup>27</sup>. Уходя от такой богословской системы, святитель противостоит арианам, вопрошая: «где же они нашли вообще сказанным в Божественном Писании или от кого слышали, будто бы кроме сего Сына есть иное слово и иная премудрость (ἄλλου λόγου καὶ ἄλλης σοφίας)»<sup>28</sup>. Признается, что святитель Афанасий отрицал и вечное существование в Боге идей-замыслов о тварном мире<sup>29</sup>.

На наш взгляд, можно говорить о внутренней богословской и психологической взаимосвязи оригеновского субординационизма и негативного отношения к материи. Для Оригена было невозможно думать о соединении природы Бога с материальным телом помимо посредника<sup>30</sup> (в качестве посредника обычно рассматривалась душа Иисуса, но в системе Оригена можно видеть, что и Сам Логос выступает как посредник между Богом Отцом и миром материи). Святитель Афанасий, как мы увидим позже, преодолевает обе эти оригеновские богословские «немощи».

Отметим, что нигде, кроме одного исследования<sup>31</sup>, не было подчеркнута равноправие формул «ἐξ οὐκ ὄντων» и «ἐκ μὴ ὄντων» в текстах святителя. В полемике с арианами святитель Афанасий Александрийский употреблял почти исключительно «ἐξ οὐκ ὄντων», но причиной тому был тот факт, что еретики пользовались именно этой формулой в своих рассуждениях о Сыне Божиим. Тем не менее, внимательный анализ доказывает равнозначность понятийной нагрузки «οὐκ ὄντων» и «μὴ ὄντων».

<sup>22</sup> Ружицкий К., *прот.* Учение св. отцов и церковных писателей о материи (магистерская диссертация, 1914). Машинопись. МДА, 1958. С. 167–171.

<sup>23</sup> Oratio II contra Arianos 49. 4. 2–5 // TLG.

<sup>24</sup> De decretis Nicaenae synodi 23. 3. 3–4; 23. 4. 3 // TLG.

<sup>25</sup> Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого. С. 93.

<sup>26</sup> «ιδίου καὶ μόνου ἀληθινοῦ λόγου τοῖς ἀγίοις λελάληκεν ὁ θεός», Oratio II contra Arianos 39. 1. 5 // TLG.

<sup>27</sup> Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице // *Его же.* Собрание церковно-исторических трудов. В 4 т. М.: Мартис, 1999. Т. 1. С. 55, 381.

<sup>28</sup> Афанасий Великий, *свт.* Против ариан 2. 39 // *Его же.* Творения. В 4 т. М.: Изд. Спасо-Преображенского монастыря, 1994. Т. 2. С. 312; Oratio II contra Arianos 39. 1. 2 // TLG.

<sup>29</sup> Ружицкий К., *прот.* Учение св. отцов... С. 173.

<sup>30</sup> Walker K. D. F. The theological and doxological understanding of resurrection: an examination of its centrality within the 4<sup>th</sup> century Christian orthodox understanding of Easter with particular reference to the festal letters of St. Athanasius of Alexandria. Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses, 2001. URL: [http://etheses.dur.ac.uk/4201/1/4201\\_1720.pdf](http://etheses.dur.ac.uk/4201/1/4201_1720.pdf) (дата обращения 03.09.2013).

<sup>31</sup> Andrew Hamilton S. J. The relationship between God and created reality in the theology of St. Athanasius of Alexandria, Thesis (D. Phil.). University of Oxford, 1977. P. 42–44.

у святителя<sup>32</sup>. Особенно ярким примером можно считать высказывание, где в одной строчке святитель употребил производные от обеих формул, отрицая приложимость обеих к Сыну: «εἰ δὲ τὰ οὐκ ὄντα καλεῖ διὰ τοῦ ἰδίου λόγου εἰς τὸ εἶναι, οὐκ ἔστι τῶν μὴ ὄντων καὶ καλουμένων ὁ λόγος»<sup>33</sup>.

Дополнительные примеры находим в *De decretis Nicaenae synodi*, где святитель Афанасий говорит о сущности Сына, что она «не введена из не сущего»<sup>34</sup>, а также в *Epistula II ad Serapionem*, где формула «ἐκ μὴ ὄντων» применена к происхождению из небытия человеческой природы<sup>35</sup>. Равноправие этих формул важно как для верной оценки вклада в развитие богословского понятия о творении «из ничего» Климента Александрийского, так и для осознания качественного различия в понимании «меоничности» в платонической философии и православном богословии. Ко времени жизни святителя Афанасия богословское учение о творении ex nihilo уже было вполне общепринятым. Заслуга святителя лежит в развернутых доказательствах непричастности такому образу бытия предвечного Слова Божия, а также — в раскрытии библейского и евангельского учения о благой воле Творца о бытии и спасении тварного мира. Несмотря на то, что «всё тварное заключает в самой своей природе стойкую меоническую предрасположенность»<sup>36</sup>, благодать Бога и Его всемогущая воля соединены в не менее стойком положительном изволении о благо-бытии вселенной и всех ее составляющих.

Протоиерей Георгий Флоровский особенно раскрывает вклад святителя Афанасия в богословие творения. Тварный мир, согласно святителю, «обязан своим существованием свободной воле милостивого Бога и удерживается над пропастью небытия и собственного ничтожества исключительно Его животворящей благодатью»<sup>37</sup>. Указывая на глубоко осознанное и ярко описанное святителем Афанасием «онтологическое напряжение» между «Божественной нетленностью (ἀφθαρσία) и тленностью (φθορά) космических превращений», Флоровский отмечает неизбежность «внутренних ограничений, обусловленных... тварностью». А именно, тварь не могла бы не быть «изменчивой и смертной», если бы только Слово Отчее не содержало и не скрепляло всё творение, «противодействуя присущему миру стремлению к распаду»<sup>38</sup>. Преодолеть смертность и тление она может только по Божией благодати, становясь причастной энергиям Слова<sup>39</sup>.

Н. И. Сагарда отмечает тему постепенно возрастающего обожения человеческой плоти во Христе (завершившегося в Вознесении плоти на небеса), передачи обожения на природу всех других людей, указывая, однако, исключительно на общность и подобие природы Богочеловека Христа природе всего человеческого рода как основание для восприятия нами даров бессмертия и нетления<sup>40</sup>.

<sup>32</sup> Oratio I contra Arianos 17. 4. 5–6 // TLG. Здесь святитель Афанасий обличает ариан, замечая, что их ересь означает, что «не существовавшее некогда (τό ποτε μὴ ὄν) делается предметом боговедения и прославляется вместе с вечно Сущим». Также в отрывке *Oratio I contra Arianos* 18. 2 святитель говорит, что еретики не устрашаются «не-сущее (τὰ μὴ ὄντα) смешивать с сущим».

<sup>33</sup> «Если же Бог не-сущее призывает в бытие Словом Своим, то Слово не в числе не-сущих и призываемых (в бытие)», *Oratio II contra Arianos* 22. 1. 3–4 // TLG.

<sup>34</sup> «οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεστήθηθη», *De decretis Nicaenae synodi* 25. 2. 4 // TLG.

<sup>35</sup> *Epistulae quattuor ad Serapionem*. Epistle 2. 3. 1. 7 // TLG.

<sup>36</sup> Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого. С. 92.

<sup>37</sup> Там же. С. 94.

<sup>38</sup> Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого. С. 93.

<sup>39</sup> Здесь Флоровский ссылается на текст из *De incarnatione verbi* 5. 1. 7 (χάριτι δὲ τῆς τοῦ Λόγου μετουσίᾳς), где говорится о благодати, но то, что понятия Божественных благодати и энергии практически отождествлялись у святителя Афанасия, становится очевидным из текста *Epistulae quattuor ad Serapionem* (ἐνέργεια καὶ αὐγοειδῆς χάρις, Epistle 1. 30. 5. 6 // TLG).

<sup>40</sup> Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 756–757.

Святой новомученик Иоанн Попов отмечал учение святителя Афанасия о наличии «чисто физических изменений» в человеческой природе Иисуса Христа. «Вследствие ее проникновения Божеством» еще во время земной жизни Спасителя, «она была недоступна болезням без соизволения Божества, а после воскресения стала совершенно бесстрастной». Именно в непосредственном соединении с Богом в лице Иисуса Христа видел святитель основание победы тварной природы над принципом «тления и слабости»<sup>41</sup>.

Этот автор писал также, что «вменение искупительного подвига Спасителя всем верующим составляет один из труднейших богословских вопросов»<sup>42</sup>, причем им отмечалось, что «переход благ воплощения с личности Богочеловека на верующих в Него в патристической литературе по большей части лишь констатируется, но редко возводится в философски обоснованную теорию»<sup>43</sup>. В воззрениях святого Афанасия, по замечанию И. В. Попова, часто используется платонический термин «причастие» (μετουσία)<sup>44</sup>. Основой такого причастия, по мнению Попова, служит у святого Афанасия, «как и у Платона, подобие, сходство, однородность тел, т. е. подобие генерическое, родовое»<sup>45</sup>.

На наш взгляд, как Н. И. Сагарда, так и И. В. Попов, несомненно, упустили из вида мистическо-литургический аспект усвоения обожения, которому в сохранившихся трудах святителя действительно посвящено мало размышлений, но которое не теряет от этого своего богословского значения.

Этот недостаток был восполнен в исследовании А. А. Кириллова, где как раз и отмечалась недостаточная освещенность темы Евхаристии в учении святителя Афанасия и отмечены были разногласия в оценках богословской позиции святителя по поводу главного Таинства Церкви. Уже в силу малого объема сохранившихся евхаристических текстов святителя, а также частично в силу конфессиональных установок одни исследователи видели в святителе Афанасии «символиста», а другие находили его учение традиционно-православным<sup>46</sup>. Кириллов стоит на последней позиции и замечает, что плоть Господа названа святителем Афанасием «духом животворящим»<sup>47</sup> не потому, что не была или перестала быть плотью, а для выражения учения о том, что она есть не обыкновенная плоть, но зачата от Духа и обожена. Автор приводит анализ оригинальных текстов святого отца, доказывая приверженность святителя учению о реальном присутствии в Евхаристии истинных тела и крови воплощенного Бога Слова как залога бессмертия, нетления и жизни вечной. Причем, по мнению А. А. Кириллова, речь идет о той самой плоти, которую Спаситель носил на земле<sup>48</sup>.

<sup>41</sup> Попов И. В., мчн. Труды по патрологии. В 2 т. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 91.

<sup>42</sup> Там же. С. 84.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Следует, однако, отметить, что термин «μετουσία» гораздо чаще использовался святителем Афанасием в негативном контексте, а именно для опровержения арианского учения о Сыне как причастнике Божественной природы, а не Боге по существу Своему. Наиболее яркий пример положительного использования термина находим в высказывании о том, что мы «через приобщение Духа делаемся причастниками Божественного естества» (εἰ δὲ τῆ τοῦ πνεύματος μετουσία γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως), Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistle 1. 24. 4. 1–2 // TLG.

<sup>45</sup> Попов И. В., мчн. Труды по патрологии. С. 86.

<sup>46</sup> Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях св. Афанасия Великого // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1902. № 12. С. 461–477.

<sup>47</sup> Там же. С. 475. Здесь А. А. Кириллов и его оппоненты ссылаются на текст из: *De incarnatione et contra Arianos* 16, который в настоящее время не признается подлинным (М. Тетц относит авторство Маркеллу Анкирскому, см.: *Tetz M. Theologie des Marcell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift «De incarnate one et contra Arianos» // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1964. № 75. P. 215–270*). Тем не менее, схожие мысли мы находим в произведениях святителя, которые не вызывают сомнений в их аутентичности. Например, плоть Христа называется «небесной и духовной пищей» (οὐράνιον καὶ πνευματικὴν τροφήν), Epistulae quattuor ad Serapionem 4. 12. 5. 4 // TLG.

<sup>48</sup> Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях св. Афанасия Великого. С. 473.

Связь обожения и Евхаристии в системе святого Афанасия подчеркивается и в современных исследованиях, где, в частности, отмечено, что святитель говорил о полноте обожения, совершившегося в Господнем теле, а христиане, принимая в Литургии «тело Самого Слова»<sup>49</sup>, освящаются по мере аскетических усилий. Обожение в наших телах только начинается в этой жизни, причем происходит оно не по природе, а по причастию<sup>50</sup>.

Значение аскетического подвига христианина для достижения обожения наиболее ярко отражено в *Житии преподобного Антония Великого*, написанном самим святителем. Анализу этой стороны учения святителя Афанасия посвящены, в частности, труды Марша Байде Мариам и Дэвида Брэкка (David Brakke)<sup>51</sup>.

## Учение о воскресении и об обожении плоти

В богословии святителя Афанасия Александрийского ярко раскрыто богословское значение восприятия плоти в воплощении Сына Божиего для ее обновления и обожения. Так, святитель учил, что воспринятая Богом Словом «на Себя плоть в Нем и Им помазуется, чтобы освящение, совершенное над Господом как над человеком, совершилось Им над всеми людьми»<sup>52</sup>. Именно через таинство Своего воплощения предвечный Логос удалил от плоти «грехопадение, пленницею которого (она) была всегда»<sup>53</sup>. Заслуга Христа в том, что, доведя плоть «до удобоприемлемости слова (τοῦ λόγου)<sup>54</sup>», Он сделал возможной для христиан жизнь в Духе Святом, когда «мы не по плоти уже ходим, но “по духу”, и нередко говорим о себе: “мы не во плоти, но в Дусе” (Рим. 8.9)»<sup>55</sup>.

Именно святителю Афанасию Александрийскому принадлежит заслуга предельно четкой формулировки связи догмата Боговоплощения с обожением всего человека и воскресением плоти. Так, например, святитель Афанасий Александрийский учил, что «Слово плоть бысть»... для того, чтобы воскресить плоть» (γέγονε σὰρξ ὁ λόγος, ἀλλ’ ἵνα ἡ σὰρξ ἀναστῆ)<sup>56</sup>. В отличие от Оригена, он говорит о «спасении целого человека» (ὅλου τοῦ ἀνθρώπου σωτηρία)<sup>57</sup>, употребляет термин «обожение» по отношению к самой плоти: «ἡ σὰρξ ἀναστᾶσα καὶ... θεοποιηθεῖσα»<sup>58</sup>. Говоря это о плоти Христа и подчеркивая, что при вознесении она была уже «воскресшая, отложившая мертвенность и обоженная»<sup>59</sup>, святитель Афанасий указывает на плоть Богочеловека как источник освящения плоти всех людей. Так, «во плоти был Именующий Себя приившим, плоти и дарования были даны чрез Него

<sup>49</sup> Epistula ad Maximum 26. 1088. 32–33 // TLG: «αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα λαμβάνοντες, θεοποιούμεθα»; в этом же *Послании* упоминается жертва Христа, воспоминаемая и таинственно осуществляемая в каждой Литургии: «Само Слово принесло за нас собственное Свое тело» (αὐτὸς ὁ Λόγος τὸ ἴδιον σῶμα προσήνεγκεν ὑπὲρ ἡμῶν), *ibidem*. 26. 1088. 47–48.

<sup>50</sup> Фокин А. Р. Богословие святителя Афанасия Великого // Патристика. Труды отцов Церкви и патрологические исследования. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2007. С. 352–376, здесь: С. 375.

<sup>51</sup> Марша Байде Мариам, диакон. Идеал христианской жизни по учению св. Антония Великого в связи с учением св. Афанасия об обожении. Курсовое сочинение. Л.: ЛДА, 1975; Brakke D. Athanasius and Asceticism. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.

<sup>52</sup> Афанасий Великий, свт. Послание на ариан, слово первое, п. 47 // *Его же*. Творения. Т. 2. С. 238; «ἀλλ’ ἡ προσληφθεῖσα παρ’ αὐτοῦ σὰρξ ἐστίν, ἡ ἐν αὐτῷ καὶ παρ’ αὐτοῦ χριούμενη», Oratio I contra Arianos 47. 6. 4 // TLG.

<sup>53</sup> «ἐκότησας ἀπ’ αὐτῆς τὸ παρὰπτωμα, ἐν ᾧ διαπαντὸς ἠχμαλωτίζετο», *ibidem*. 60. 3. 4–5.

<sup>54</sup> *Ibidem*. 60. 4. 2.

<sup>55</sup> Против ариан 1. 60 // *Его же*. Творения. Т. 2. С. 255.

<sup>56</sup> Epistula ad Epictetum 9. 17–18 // TLG.

<sup>57</sup> *Ibidem*. 7. 2–3.

<sup>58</sup> Oratio III contra Arianos 48. 4. 2–3 // TLG.

<sup>59</sup> Вознесение Христа на небеса видится именно в человеческой плоти (εἰς τὸν οὐρανὸν ἦν ἐφόρει σάρκα), *ibidem*. 48. 3. 3.

Отцом»<sup>60</sup>. Для того и восприяло Слово «на Себя тело созданное и человеческое, чтобы Ему как Зиждителю, обновив это тело, обожить в Себе (ἀνακαινίσας ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ) и таким образом всех нас, по подобию Своего тела, ввести в небесное царство»<sup>61</sup>.

Это учение святителя выразилось как в частом употреблении впервые употребленной Климентом Александрийским формулы «домостроительство по плоти»<sup>62</sup>, так и в ее расширении. А именно, святитель Афанасий говорит о «Господнем по плоти домостроительстве и воскресении»<sup>63</sup>.

Плоть Христа как нового Адама, конечно же, качественно изменила свои свойства по сравнению с плотью ветхого Адама. Она избавилась «от естественного тления» (κατὰ φύσιν ἀπὸ πλάγην φθορᾶς)<sup>64</sup>, и именно «в сей плоти Слово соделалось для нас началом новой твари (ἀρχὴ τῆς καινῆς κτίσεως)<sup>65</sup>, став созданным ради нас человеком»<sup>66</sup>. Сообразно с Ним «созидаются и будущие люди»<sup>67</sup>, обновляемые в не-тление в полноте своей природы<sup>68</sup>.

Святитель видит условие спасения и обожения человеческой плоти в соединении в Лице Богочеловека Христа двух природ — природы Единосущного и Единоприродного Богу Отцу Сына Божия и природы человеческой, Им на Себя воспринятой<sup>69</sup>. Логос как податель жизни оживотворил в Своем воплощении смертную природу Адама. У святителя Афанасия прилагательное «животворящий» (так же, как и существительное «жизнь») относится чаще всего непосредственно к Божественной природе Бога-Троицы. Однако святитель Афанасий начинает свое Слово о воплощении Бога Слова тем, что утверждает равенство по Божеству Бога Отца и Бога Сына, Которым Отец «устраивает» и в Котором «оживотворяется» (ζωοποιεῖται)<sup>70</sup> вся вселенная. Затем святитель отмечает, что воплотившийся Сын, «и в человеческом пребывая теле и Сам оживотворяя его (αὐτὸς αὐτὸ ζωοποιῶν)<sup>71</sup>, вне всякого сомнения, оживотворял и вселенную». Учение же об «оживотворении» вселенной не только через само воплощение, но и особенно через святую Евхаристию, выражено святителем Афанасием в комментарии на слова Спасителя о хлебе жизни (Ин. 6.51): «Ибо плоть Господня есть Дух животворящий, потому что зачата от животворящего Духа»<sup>72</sup>.

<sup>60</sup> Творения. Т. 2. С. 419.

<sup>61</sup> Oratio II contra Arianos 70. 1. 6 // TLG; Творения. Т. 2. С. 353.

<sup>62</sup> S. Clemens Alexandrinus. Stromata. 5. 6. 39. 2–3: «κατὰ σάρκα ... οἰκονομίαν»; S. Athanasius Alexandrinus. De decretis Nicaenae synodi. 25. 3. 2; In illud: Omnia mihi tradita sunt 25. 209. 38; idem. Tomus ad Antiochenos (Migne) 26. 804. 12; idem. Oratio II contra Arianos 75. 1. 3; idem. Expositiones in Psalmos 27. 245. 14; 27. 373. 1; 27. 377. 10; idem. Tomus ad Antiochenos 7. 1. 1 // TLG.

<sup>63</sup> «κατὰ σάρκα τοῦ Κυρίου οἰκονομίαν καὶ ἀνάστασιν», Expositiones in Psalmos 27. 128. 5–6 // TLG.

<sup>64</sup> Oratio III contra Arianos 34. 5. 4.

<sup>65</sup> Oratio II contra Arianos 71. 3. 7 // TLG.

<sup>66</sup> Здесь мы поправили перевод, заменив выражение «начатком новой твари» на «началом новой твари» (Творения. Т. 2. С. 354). «Начатком» святитель называет саму плоть Христа (см. ниже).

<sup>67</sup> Против Ариан 2. 66 // Творения. Т. 2. С. 348.

<sup>68</sup> «ἄπλασαν δὲ τὴν ἀνθρώπου φύσιν εἰς ἀφθαρσίαν ἀνακαινίζουσα», Expositiones in Psalmos 27. 584. 9–10.

<sup>69</sup> «Для того совершилось таковое соединение, чтобы по естеству Существу от Божества сочетать с Собою по естеству человека и чтобы через это твердыми соделаться спасению и обожению человека», Против ариан 2. 70 // Творения. Т. 2. С. 353–354.

<sup>70</sup> Oratio de Incarnatione Verbi, PG 25. 97 A.

<sup>71</sup> Ibidem. PG 25. 125 B.

<sup>72</sup> De incarnatione et contra arianos 16. Всего в своих сочинениях святитель Афанасий употребляет производные от «животворящий» и «животворить» около 85 раз в томах 25, 26, 27 Патрологии Миня и 75 раз в 28 томе, куда, правда, вошли и сомнительные по авторству сочинения. В качестве примеров можно привести также тексты, где святитель Афанасий говорил о том, что «Божие Слово восприяло на Себя тело и употребило человеческое орудие, чтобы и тело оживотворить (ζωοποιήσῃ)», Oratio de Incarnatione Verbi, PG 25. 176 C; «твари в Духе оживотворяются Словом» (παρὰ τοῦ Λόγου ζωοποιεῖται), со ссылкой на Рим. 8.11, Epistola I Ad Serapionem, PG 26. 584 C.

Очень важное символическое описание приобретения нетления плотью Христа находим в *De incarnatione verbi* 44. Здесь святитель дает образ горючей соломы (ἡ καλάμη), защищенной от огня огнеупорным веществом — асбестом (τὸ ἀμίαντον)<sup>73</sup>. Как солома в таком случае уже «не боится огня, находя для себя безопасность в несгораемой оболочке», так и «тело человеческое, облеченное в бесплотное Слово Божие... не боится больше ни смерти, ни тления, ибо имеет ризой Жизнь, и уничтожено в нем тление»<sup>74</sup>.

Богословское раскрытие тезиса о том, что именно восприятие человеческой плоти Богом стало основой спасения человечества, проходит через все творения святителя и нашло отражение в бесчисленном повторении излюбленного им стиха «Слово плоть бысть» (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, Ин. 1.14). «Началом» нового человечества является, конечно же, Человек Христос в полноте Своей человеческой природы, но святитель Афанасий не стесняется назвать «начатком» (ἡ ἀπαρχή)<sup>75</sup> и саму плоть воскресшего Спасителя. Обновление последней становится источником того, что и для всех христиан «плоть наша есть уже как бы не земная (οὐκέτι ὡς γηίνης), но со Словом приведенная в тождество Самим Божиим Словом»<sup>76</sup>.

Последнее высказывание святителя требует особого комментария. Учение об обновлении плоти всё-таки не подразумевает у святителя Афанасия превращение ее в нечто «иное». Не случайно поэтому выражение «οὐκέτι ὡς γηίνης» было переведено в русском дореволюционном издании — «как бы не земная». Точнее, конечно, будет перевести — «как уже не земная», но это всё-таки человеческая плоть, о которой теперь святитель говорит как о перешедшей в новый модус бытия, когда она стала буквально «насыщенной Логосом» (λογωθεΐσης)<sup>77</sup>. Таким образом, плоть после обожения называется святителем «не земной» не в силу удаления из нее всех земных элементов, но в силу преобладания в душе, а затем и в материальном теле человека Божественных энергий Бога Слова.

Подтверждением этому является и другой текст из *Oratio II contra Arianos* 65. 2. 2, где святитель говорит, что вследствие преступления Адама человек по своей природе стал «голым и только перстным» (ψιλὸς καὶ μόνον χοϊκός). Перевод этого места словами «простым и перстным»<sup>78</sup> недостаточно ясно передает богословское содержание выражения святителя. Прилагательное «ψιλός», безусловно, вернее перевести в данном контексте как «голый», в смысле — «обнаженный от благодати», а опущение в переводе прилагательного «μόνος» перед «χοϊκός» может создавать неверный намек на согласие с оригеновским учением о получении Адамом земного тела только после грехопадения. На самом же деле святитель Афанасий подчеркивает здесь оставление благодатью входивших и ранее в состав первого человека земного тела и души.

Анализ оригинальных текстов святителя показывает, что в антропологическом контексте термины «σὰρξ» и «σῶμα» используются богословом вполне в тождествен-

<sup>73</sup> De incarnatione verbi 44. 7. 1–7 // TLG.

<sup>74</sup> Творения. Т. 1. С. 249.

<sup>75</sup> Oratio II contra Arianos 66. 2. 5 // TLG.

<sup>76</sup> Ibidem. 33. 5. 9–10; Творения. Т. 2. С. 412.

<sup>77</sup> Ibidem. 33. 5. 9; «λογωθεΐσης» — аористное страдательное причастие от глагола «λογόω». Согласно словарю Liddel — Scott, глагол и его производные в философском употреблении появляются у неоплатоников Плотина и Прокла (Liddel H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1059). Плотин, в частности, говорит о подлежащей материи (ὑποκειμένη... ὕλη), которая подвергается творчески оформляющему акту логоса (λογωθεΐσα). Однако здесь нужно видеть только очень грубое и отдаленное сходство концепций, ибо у Плотина логос, испускаемый мировой Душой, является посредником низшего класса. «Трансцендентная Душа вселенной не воздействует на материю прямо», Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. С. 297. Кроме того, как отмечает А. Армстронг, в *Enneade* 1. 6. 3 Плотин практически отождествляет логос со светом, обозначая его как «принцип формы материального мира». Здесь логос-дух является как наиболее тонкая форма материи, Armstrong A. H. «Emanation» in Plotinus // Mind. New Series. Jan. 1937. Vol. 46. No. 181. P. 61–66, here: P. 64.

<sup>78</sup> Творения. Т. 2. С. 347.

ном смысле. В качестве наиболее ярких примеров доказательства этого утверждения достаточно привести тексты из *Oratio II contra Arianos* 61. 5, где говорится о плоти Христа, что она «прежде иных спаслась и освободилась (от тления) как сделавшаяся телом Самого Слова»<sup>79</sup>. Аналогично звучит текст из *Oratio III contra Arianos* 53. 3, где читаем, что «плоть соделалась телом Премудрости» (ἀλλὰ τῆς σοφίας σῶμα γέγονεν ἢ σὰρξ)<sup>80</sup>. Термины «σὰρξ» и «σῶμα» здесь практически отождествлены, с тем только малым акцентом, что «σῶμα» больше отражает цельность органического тела.

Таким образом, в отношении учения о предназначении плоти и ее эсхатологической перспективе весь строй богословской системы святителя Афанасия принципиально отличается от положений, высказанных Оригеном. Эта богословская заслуга святителя до сих пор обычно оставалась за рамками внимания богословов, в то время как она касается важнейшей части догматического вероучения Церкви. Сохранение полноты человеческой природы в воскресении, не исключая ее «низшей» составляющей, то есть плоти, тесно связано с учением об образе сотворения первого человека Адама.

Несмотря на замеченные предыдущими исследователями некоторые идеологические и лингвистические аналогии в антропологическом наследии святителя Афанасия и Платоновского *Федра*, наше исследование ясно доказывает ложность выводов о наследовании святителем из платонической философии «принципа дихотомии между умственной и чувственной реальностями» до степени отождествления подобия Богу с «трансцендентностью человека телесной реальности»<sup>81</sup>. Совершенно неправомочно говорить о наличии у святителя идеи о выходе человека за пределы собственной телесности, если только под этим не подразумевать восхищение ума в созерцательных состояниях<sup>82</sup>.

В отличие от Оригена, святитель Афанасий не принимал ни теорию предсуществования души, ни представление о земном теле как временной оболочке согрешившей души, которое должно превратиться затем в неземную, тонко-эфирную оболочку души. Хотя идея возвышенного по отношению к первозданному состоянию обожженного во Христе человечества и присутствует в наследии святителя, но еще более он акцентирует внимание на онтологической связи первого и обновленного творения. Именно ту плоть, которую первый человек получил в первом творении (ἐν τῇ πρώτῃ κτίσει) из райской земли, но «умертвил преступлением», приходит оживотворить (ζωοποιῆσθαι) Божие Слово, облакаясь в тварную плоть (ἐνδιδύσκειται τὴν κτισθεῖσαν σάρκα)<sup>83</sup>. Поэтому никак нельзя согласиться с мнением о том, что «Афанасий, к сожалению, усилил уже существовавшую ранее неуверенность в утверждении истинной доброты природы (genuine goodness) человеческого тела»<sup>84</sup>. Даже наоборот, святитель Афанасий, вбирая всё лучшее из Александрийской и Малоазийской богословской традиций, стал первым богословом, раскрывшим изначальное предназначение человеческой плоти и домостроительное значение обожженной плоти Богочеловека Христа как начатка обожения всего человеческого рода.

<sup>79</sup> «πρώτη τῶν ἄλλων ἐσώθη καὶ ἠλευθερώθη ἢ ἐκείνου σὰρξ ὡς αὐτοῦ τοῦ λόγου σῶμα γενομένη»; Творения. Т. 2. С. 342.

<sup>80</sup> *Oratio III contra Arianos* 53. 3. 4–5 // TLG. См. также: 46. 2. 2 (σαρκικῶς διὰ τὸ σῶμα); 48. 2. 5 (σαρκικῶς διὰ τὴν σάρκα).

<sup>81</sup> Andrew Hamilton S.J. The relationship between God and created reality... P. 58.

<sup>82</sup> Ibidem. P. 59. Святитель не раз говорит о выходе ума «за пределы чувственного и всего человеческого» в созерцании Бога, но это не означает его приверженности платоническому отвержению телесности.

<sup>83</sup> *Oratio II contra Arianos* 65. 1. 6–7 // TLG; Творения. Т. 2. С. 347.

<sup>84</sup> Krycho Ch. *Contra Mundum: A Biographical Sketch of Athanasius of Alexandria*. April 15, 2013. URL: <http://chriskrycho.com/theology/contra-mundum-athanasius> (дата обращения 03.09.2013).

## Материя, плоть и их онтологический статус

Полемизируя с последователями Платона, святитель указывает на то, что платоник «приписывают Богу бессилие», уча об устройении космоса из нарожденной, предсуществующей материи (ἐκ προῦποκεμμένης καὶ ἀγενήτου ὕλης)<sup>85</sup>. Как уже отмечено выше, святитель Афанасий учил о сотворении всего материального космоса «из ничего». При этом он явно не мыслил существование материи вне конкретных тварных объектов, приведенных в бытие по замыслу Творца. Все же творения Божии (θεοῦ ποιήματα) признаются святителем за изначально созданные в чистой и доброй природе (πάντα μὲν καλὰ καὶ καθαρά)<sup>86</sup>. В отличие от Оригена, мы не находим у святителя Афанасия ни одного отрицательного эпитета, который бы стоял при термине «ὕλη».

Обличая язычников в идолопоклонстве, святитель Афанасий подчеркивает, что идолы сделаны руками человеческими «из бездушной материи» (ἐξ ὕλης ἀψύχου), и убеждает их, что явление Бога не нужно ожидать «в вещах неодушевленных и не движущихся» (ἀψύχοις καὶ ἀκινήτοις)<sup>87</sup>. Однако после явления Бога Слова во плоти материя может воспринимать Божественные энергии. Так, например, в *Толковании на Псалом 2* святитель говорит о материи дерева (ὕλη ξύλου), которая, находясь в честном кресте, хотя и остается по своей природе слабым веществом, но приобретает «крепость железа» (ἡ δὲ ἰσχυρὸς σιδήρου)<sup>88</sup>.

Но особенно важно отметить, что эти Божественные энергии не суть какого-либо низшего существа, чем Само Божество. Ибо как в теле Господа явился и действовал Сам Бог Слово, так и в материи честного креста действует гипостазированная энергия Бога Слова. По мысли святителя, Божественный Логос, сущий «прежде веков от Отца, Он же напоследок дней от Девы, прежде невидимый и святым небесным силам, а ныне видимый по причине соединения с видимым человеком», видимый «не по невидимому Божеству, но по действию Божества, посредством человеческого тела (τῆς θεότητος ἐνεργεῖα διὰ τοῦ ἀνθρώπινου σώματος), целого человека обнови присвоением Себе»<sup>89</sup>.

О действии Божественной энергии Бога Слова в материи воспринятого Им тела говорит святитель Афанасий и в другом месте, когда подчеркивает постепенное возвышение человечества (τὸ ἀνθρώπινον) Христа над естеством человеческим (τὴν ἀνθρώπινην φύσιν) через обожение посредством энергии Божества. Человеческая природа, и в частности плоть Христа, становится органом Премудрости «по энергии Божества», или «по действию Божественной энергии» (πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς θεότητος)<sup>90</sup>. Однако в свете рассмотренного выше учения о сохранении материальной плоти как в теле воскресшего Спасителя, так и в телах христиан после всеобщего воскресения, становится ясно, что здесь ни в коем случае речь не идет об уничтожении естества в процессе обожения, но о его качественном, не известном в обычном человеческом опыте изменении.

Неоднократно мы встречаем у святителя негативный оттенок в употреблении прилагательного «плотской» (σαρκικός) в значении «немогущий», «греховный», «страст-

<sup>85</sup> De incarnatione verbi 2. 3. 2 // TLG.

<sup>86</sup> Epistula ad Amun 63. 11–12 // TLG.

<sup>87</sup> Expositiones in Psalmos. 27. 368. 45–46; Contra gentes 20. 13 // TLG.

<sup>88</sup> Expositiones in Psalmos. 27. 68. 18 // TLG.

<sup>89</sup> Fragmenta varia 26. 1245. 8 // TLG; Творения. Т. 2. С. 494.

<sup>90</sup> Oratio III contra Arianos 53. 3. 7–8 // TLG; на наш взгляд, русский перевод здесь, безусловно, требует корректировки, «для действенности Божества» не вписывается в контекст богословской мысли, высказываемой в данном отрывке, Творения. Т. 2. С. 435.

ный». Так, например, святой Афанасий говорит о тех, кто не может иметь мудрость «еже о Христе», но имеет «мудрование плотское» (φρόνημα σαρκικόν)<sup>91</sup>. В *Житии преподобного Антония* подвижник заповедует своим ученикам борьбу с нечистыми помыслами и желаниями плотских удовольствий (σαρκικῶν ἡδονῶν)<sup>92</sup>. Святитель упоминает о гипотетической возможности возрождения зла вследствие телесных движений (ἐκ τῶν σαρκικῶν κινήματων ἀνεφύετο κακόν)<sup>93</sup> в теле Христа, которые, однако, в самом зарожении были бы отсечены и уничтожены силой Его Божества. Он также прямо противопоставляет «волю плоти» (σαρκικός θέλημα) и «волю Божественную» (θεϊκός), когда комментирует слова Спасителя во время Гефсиманской молитвы<sup>94</sup>. Но во всех таких случаях подразумеваются не отрицательные свойства плоти как таковой, а порабощение человеческой природы греху вследствие нарушения иерархической структуры бытия, которое было преодолено в Боговоплощении.

Именно плотью Христа, как «неоднократно доказывалось» святителем, «соделано совершенно недействительным всякое угрызение змия» (δῆγμα τοῦ ὄφεως)<sup>95</sup>. В употреблении прилагательного «плотской» святитель также следует примеру апостола Павла, который употребляет его не только в отрицательном, но и в положительном смысле (2 Кор. 3.3)<sup>96</sup>. Однако святитель Афанасий употребляет рассуждение об уставах Нового Завета, которые «пишутся не на каменных, но на плотных скрижалях» (οὐκ ἐν πλαξὶ λιθίναῖς, ἀλλὰ σαρκίναῖς), в контексте рассуждений о домостроительстве восприятия Богом Словом человеческого тела и его воскресения<sup>97</sup>.

## Грехопадение как нарушение иерархического порядка существ в сознании Адама

В тех местах своих сочинений, где святитель Афанасий более или менее подробно раскрывает смысл произошедшего при грехопадении первого человека, он многократно подчеркивает, что отпадение Адама от Бога было связано с нарушением в сознании человека иерархического порядка существ. Это нарушение или, скорее, извращение онтологически-иерархического порядка бытия включает в себя не только и даже не столько чисто рациональный аспект, сколько нарушение замысла Бога о направленности воли и эмоциональной жизнедеятельности созданных по образу Божию Адама и Евы.

Так, например, рассуждая о появлении в мироздании зла, которого «изначально не существовало»<sup>98</sup>, святитель подчеркивает, что первый человек был сотворен таким образом, что чрез уподобление Самому Себе Творец «соделал его созерцателем и знателем сущих»<sup>99</sup>. Но затем «люди... сами против себя начали примышлять и во-

<sup>91</sup> Expositiones in Psalmos 27. 204. 52 // TLG.

<sup>92</sup> Vita Antonii 55. line 7 // TLG.

<sup>93</sup> Oratio II contra Arianos 69. 3. 2–3 // TLG.

<sup>94</sup> «σχεδόν τοι μηδὲ φανῆναι τῷ σαρκικῷ θελήματι συγχωρῶντος τοῦ θεϊκοῦ», Homilia in illud: Nunc anima mea turbata est (fragmenta) 26. 1244. 8–9 // TLG.

<sup>95</sup> Oratio II contra Arianos 69. 3. 1–2 // TLG; Творения. Т. 2. С. 352.

<sup>96</sup> Здесь речь идет о написании через служение апостолов нового закона Христова «не на скрижалях каменных, но на плотных скрижалях сердца (καρδίαις σαρκίναῖς)» первых христиан.

<sup>97</sup> Expositiones in Psalmos. 27. 192. 50–27. 193. 4 // TLG.

<sup>98</sup> «Ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία», Contra gentes 2. 1 // TLG.

<sup>99</sup> «τῶν ὄντων αὐτὸν θεωρητὴν καὶ ἐπιστήμονα», ibidem. 2. 9 // TLG; здесь мы опять уточнили перевод, который в русском издании звучит как «соделал его созерцателем и знателем сущаго», Творения. Т. 1. С. 127.

ображать злое»<sup>100</sup>. Под злом в данном контексте подразумевается собственно поклонение идолам, но, как видно далее по тексту трактата, поклонение идолам появилось в роде человеческом позднее, а что касается Адама и Евы, то для них грехопадение состояло в предпочтении, оказанном «телу и телесным чувствам», вместо созерцания Бога и духовных сущностей бытия. Прародители «охотнее взыскали того, что ближе к ним», а именно тела и его чувственных восприятий (τὸ σῶμα, καὶ αἱ τοῦτου αἰσθήσεις), и, «обольщаясь этим, как своею собственностью, впади в самовожделение», предпочитая созерцание «этого собственного» созерцаниям лучшим (τῶν κρείττωνων), Божественным (τὰ ἴδια προτιμήσαντες τῆς πρὸς τὰ θεῖα θεωρίας)<sup>101</sup>.

Таким образом, согласно мысли святителя, чувственное тело и плоть входили в состав человеческого естества изначально. Человек есть союз души и плоти, а не только одна душа или одна плоть<sup>102</sup>. В качестве определения человеческого естества святитель Афанасий повторяет восходящую к Антисфену и Хрисиппу и укрепившуюся в Александрийской традиции через Филона и Климента формулу «ζῶον λογικὸν θνητὸν»<sup>103</sup>, относя разумность к душе, а смертность — к телу человека<sup>104</sup>. Таким образом, в своей антропологии святитель возвращается к строго библейской точке зрения на человеческую природу и исправляет ошибки антропологии Оригена, превозносившего всякую логосную (παντὸς λογικοῦ) природу над смертной природой «разумных животных» (θνητοῦ λογικοῦ ζῴου) и представлявшего соединение в человеке двух противоположных природ воедино за имеющее только временное значение<sup>105</sup>.

Тварное бытие, как уже отмечалось выше, будучи произведением благого Бога, не является для святителя злом или источником зла. Зло признается святителем за не-сущее (οὐκ ὄντα) по своей природе, ибо не происходит от сущего Бога, а всё сущее, наоборот, — «добро»<sup>106</sup>. Люди, можно сказать, изобрели зло, уклонившись от познания и созерцания Бога. Ошибка человека, которая и стала порождением зла, состояла, по мысли святителя, в том, что Адам признал за единственное благо всё временное и телесное<sup>107</sup>, «воспринимая удовольствие телесное за благо само по себе»<sup>108</sup>. «Душа человеческая, смежив око, которым может созерцать Бога, измыслила себе злое»<sup>109</sup>. Святитель настаивает, что у этого зла нет какой собственной сущности<sup>110</sup>.

По мысли святителя Афанасия, вся тварная природа не может быть благой сама по себе, но только в причастии Богу и Его силам. Зло, таким образом, появилось в мироздании как искажение в сознании и волеизъявлении человека заданного Творцом иерархического устройства. Иерархический порядок благих существ, начи-

<sup>100</sup> Такой перевод можно признать не очень точным. Термин «зло» в оригинальном тексте отсутствует. На самом деле эту фразу (ἄνθρωποι δὲ ταύτην ὕστερον ἐπινοεῖν ἤρξαντο, καὶ καθ' ἑαυτῶν ἀνατυποῦσθαι, Contra gentes 2. 2–3) точнее можно перевести как «люди начали примышлять (зло) и в самих себе воображать».

<sup>101</sup> Contra gentes 3. 2–3. 9; Творения. Т. 1. С. 128.

<sup>102</sup> «Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου οὐτὲ ἡ ψυχὴ μόνῃ ἀνθρώπος οὐτὲ ἡ σὰρξ», S. Athanasius Alexandrinus. Fragmenta varia. 1233. 43–1236. 1 // TLG.

<sup>103</sup> Antisthenes. Fragmenta varia. Fragment 44 b.1. 12; 44 b. 20; Chrysippus. Fragmenta logica et physica. (3 B. C.) Fragment 224. 3; Philo. De Abrahamo. (1 B. C.–A. D. 1) 32. 2 // TLG.

<sup>104</sup> Fragmenta varia. 1236. 8–10.

<sup>105</sup> Origenes. Commentarii in evangelium Joannis 10. 45. 317. 2 // TLG.

<sup>106</sup> «ὄντα δὲ ἐστὶ τὰ καλὰ, οὐκ ὄντα δὲ τὰ φαῦλα», Contra gentes. 4. 18.

<sup>107</sup> «ἀλλὰ μόνα τὰ πρόσκαιρα καὶ τὰ σωματικὰ εἶναι τὰ καλὰ», ibidem. 8. 6–7.

<sup>108</sup> «ἰδοῦσα καλὸν ἑαυτῇ εἶναι τὴν ἡδονήν», ibidem. 4. 18.

<sup>109</sup> «ἑαυτῇ τὰ κακὰ ἐπενόησεν», Contra gentes. 7. 24 // TLG; Творения. Т. 1. С. 133.

<sup>110</sup> «οὐτὲ οὐσία τίς ἐστὶν αὐτοῦ», ibidem. 7. 15–16.

нающийся с вечного Творца, Который есть истинное и абсолютное Благо, «Благой и Сверхдобрый»<sup>111</sup>, и оканчивающийся бездушной материей, был извращен в пользу низших ступеней бытия. В итоге зло рождается в сознании людей с оскудением причастия истинному добру и благу (κατὰ στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ) и воображается, будучи по сути «не-сущим» (ἀναπλάττειν τὰ οὐκ ὄντα)<sup>112</sup>.

Как отмечено в *Житии преподобного Антония*, «душе быть правою значит — разумной ее силе быть в таком согласии с естеством (κατὰ φύσιν), в каком она создана»<sup>113</sup>. И наоборот, уклонение души в состояние, несообразное с естеством, называется «пороком (злом) души» (κακία ψυχῆς)<sup>114</sup>. Еще раз подчеркнем, что не сама душа, а ее состояние, те мысли<sup>115</sup>, которыми она живет вместо Бога, называется злом.

Не случаен и выбор излюбленных терминов, которыми святитель чаще всего именует еретиков и их измышления — «зломыслящие» (οἱ κακόφρονες)<sup>116</sup>. Их же измышления святитель называет — «злоумие» (κακόνοια), которое имеет значение не просто ошибки, а именно злого произволения<sup>117</sup>, связанного с «неразумной дерзостью и дьявольским высокоумием»<sup>118</sup>.

Святитель соединяет в своем учении о падении человека понятия неправого образа мыслей и худых дел<sup>119</sup>. Всё это худое и злое состояние человеческой природы, постепенное разложение ее душевных и телесных сил имеет богословскую подоплеку в разрыве человека с Богом как источником жизни. «Только взирая на неизменяемое по естеству (Божество), может (человек) избегать худого и сообразовать себя с лучшим (ἐν δὲ τοῖς βελτίστοις ἑαυτὸν ἀνατυποῦν)»<sup>120</sup>.

Здесь мы снова встречаемся с использованием святителем производного от глагола «ἀνατυπόω», который в медиальном залоге означает «формировать образ», «воображать» и был употреблен александрийским богословом при описании отпадения человека от Бога в смысле — «воображать злое» в уме. В приведенном же выше тексте этот глагол стоит в активном залоге в значении «представлять», «передельвать», «трансформировать»<sup>121</sup>. Человеческое естество преобразуется обратно в первоначальное состояние созданного по образу Божию. Производные от глагола «ἀνατυπόω» употребляются святителем Афанасием еще несколько раз, как в отрицательном<sup>122</sup>, так и в положительном контексте. Последний особенно интересен, когда, используя глагол «ἀνατυπόω», святитель говорит о восстановлении написанного на дереве образа (ἡ μορφή), лик которого сделался невидным от внешних нечистот<sup>123</sup>. В этом символическом примере характерно то, что святитель Афанасий

<sup>111</sup> «ἀγαθὸς καὶ ὑπέροκαλος», *ibidem*. 2. 17; 41. 13.

<sup>112</sup> *Ibidem*. 7. 16–17.

<sup>113</sup> *Vita Antonii* 20. 25–26 // TLG.

<sup>114</sup> *Ibidem*. 20. 28.

<sup>115</sup> «κακοῦ λογισμοῦ», *Expositiones in Psalmos* 27. 117. 3 // TLG.

<sup>116</sup> *Oratio III contra Arianos* 67. 5. 2; 26. 3. 1; *De decretis Nicaenae synodi* 24. 4. 1; 15. 2. 1; *De sententia Dionysii*. 14. 2. 1 // TLG.

<sup>117</sup> *Liddel H., Scott R. A Greek-English Lexicon*. P. 862. Согласно TLG, этот термин используется святителем Афанасием 33 раза.

<sup>118</sup> «ἀλόγιστον τόλμαν καὶ διαβολικὴν ἀπόνοϊαν», *Oratio III contra Arianos* 17. 4. 2–3; *Творения*. Т. 2. С. 392.

<sup>119</sup> *S. Athanasius Alexandrinus. Apologia de fuga sua* 27. 7 // TLG.

<sup>120</sup> *Oratio III contra Arianos* 20. 6. 2 // TLG; *Творения*. Т. 2. С. 396.

<sup>121</sup> *Liddel H., Scott R. A Greek-English Lexicon*. P. 124. Как известно, медио-пассивный залог означает, что субъект производит действия в своих интересах, для себя. Интересен, таким образом, акцент святителя Афанасия на том, что Адам и его потомки в своем отступлении от Бога думали, что действуют в своих интересах.

<sup>122</sup> *De incarnatione verbi* 15. 2. 5; *Contra gentes* 8. 10; 11. 13 // TLG; в последнем случае святитель прямо цитирует текст из *Прем. Сол.* 14.17.

<sup>123</sup> *Творения*. Т. 1. С. 208.

не отвергает вещество (ὕλη), но утверждает, что «ради изображенного лика (διὰ γὰρ τὴν ἐκείνου γραφήν) и самое вещество, на котором он написан, не бросается». На «том же веществе можно... возобновить изображение» (ἀλλ' ἐν αὐτῇ ἀνατυπούται)<sup>124</sup>. Восстановление и обновление образа Божия в человеке происходит в согласии и в соответствии с Единым истинным Образом Бога Отца (Εἰκὼν ὧν τοῦ Πατρὸς) — Сыном Божиим, но затрагивает всё естество человека на всех его иерархических уровнях без исключения.

Используя очень редкий в древнегреческом лексиконе термин, являющийся производным от практически не используемого в чистом виде глагола «ἀλογόομαι»<sup>125</sup>, святитель Афанасий говорит о том, что, практически полностью потеряв истинное знание Бога (τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ γινώσκιν), люди совершенно «обесловесились» (ἀλογωθέντων τῶν ἀνθρώπων)<sup>126</sup>.

«Обесловесивание» в данном случае — очень яркий и наглядный термин, отражающий разрыв с высшей реальностью Божественного Логоса, через Который (διὰ τοῦ Λόγου) был сотворен весь космос и по образу Которого создан человек<sup>127</sup>. В рамках нашего исследования очень важно подчеркнуть, что, в отличие от традиции платонизма, у святителя Афанасия низшая реальность не отвергается, но выстраивается в истинно гармоничное состояние, сообразуясь с Логосом. Интересна здесь используемая святителем словесная и богословская антиномия, когда для описания падения Адама и состояния его падшей природы он употребляет выражения «καθ' ἑαυτῶν»<sup>128</sup>, «καθ' ἑαυτὴν»<sup>129</sup>, а для первого создания и восстановления человека во Христе — «κατ' αὐτὸν»<sup>130</sup>.

Поэтому и домостроительство спасения человечества Господом Иисусом Христом понимается именно как «возрождение и воссоздание в душе» (ἀναγεννωμένην καὶ ἀνακτιζομένην) человека «того, что по образу» (κατ' εἰκόνα)<sup>131</sup>. Однако, как мы видели выше, это обновление полностью обновляет и человеческую плоть. Возрождение человека идет на всех уровнях его естества. После принятия плоти Логосом от Богородицы Марии человеческий род имеет возможность быть уже не просто «голой землей» (μηκέτι ὡς γῆ μόνη ὄντες), но, «сочетавшись со Словом, Которое с неба» (τῷ ἐξ οὐρανοῦ λόγῳ συναφθέντες), «от Него быть возведенным на небо» и наследовать вечную жизнь<sup>132</sup>.

## Активный ответ Бога на грехопадение Адама

Святитель Афанасий многократно подчеркивает закономерность подверженности тлению человеческой природы, как следствие отпадения человека от Бога на, так сказать, чисто природных основаниях (ввиду отступления самого Адама, имеющего естество из не-сущего от животворящей благодати). Но мы также находим пря-

<sup>124</sup> De incarnatione verbi 14. 1. 6 // TLG.

<sup>125</sup> Liddel H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 72. Согласно сохранившемуся у Юстиниана отрывку из *О началах*, Ориген использовал аорист глагола для описания перехода души в неразумное, бессловесное состояние («ἀλογωθήναι», Flavius Justinianus Imperator. Edictum contra Origenem (A. D. 5–6) 112. 21 // TLG). Термин встречается также у Прокла, Proclus. In Platonis Parmenidem. 794. 18 (ἠλογωμένη); In Platonis rem publicam commentarii 2. 284. 8 // TLG (ἀλογωθησόμεναις).

<sup>126</sup> De incarnatione verbi 13. 1. 1–3 // TLG.

<sup>127</sup> «κατ' αὐτὸν πεποιημένον ἄνθρωπον», ibidem. 14. 2. 2–4 // TLG.

<sup>128</sup> «καθ' ἑαυτῶν ἀνατυπούσθαι», ibidem. 14. 2. 3; 5. 3. 4.

<sup>129</sup> «φύεστί τις καὶ ἀσθενής καὶ θνητὴ καθ' ἑαυτὴν», Contra gentes. 41. 12 // TLG.

<sup>130</sup> «κατ' αὐτὸν πεποιημένον ἄνθρωπον», De incarnatione verbi 14. 2. 2–4; «τοῖς κατ' αὐτὸν πολιτευομένοις», Contra gentes 47. 35.

<sup>131</sup> De incarnatione verbi 14. 2. 9–10.

<sup>132</sup> Oratio III contra Arianos 33. 4. 1–4; Творения. Т. 2. С. 411–412.

мые указания на активное и непосредственное воздействие Творца на материальный мир после грехопадения Адама, как средство воспитательного наказания человека.

Термин «ἡ ἀπειλή» (угроза)<sup>133</sup> носит у святителя Афанасия подчас более пассивный оттенок предупреждения Бога о подпадении человека под власть тления<sup>134</sup>. Однако и в употреблении этого более «мягкого» понятия мы находим указания на активное вмешательство Творца в состоянии падшего человека. Так, святитель говорит о том, что «угроза за преступление поддерживает в нас тление»<sup>135</sup>. Этот же термин употреблен для описания угрозы вечных мук на Страшном Суде<sup>136</sup>. Встречаем у святителя также понятие «угрозы закона» (τοῦ νόμου ἀπειλήν), которая отменена Богом Отцом после Голгофской смерти Христа<sup>137</sup>.

Но еще более ярко выражена воспитательно-наказательная функция Бога в понятии, выраженном словом «ἡ κατάρα» (проклятие)<sup>138</sup>. Этот библейский термин (Быт. 3.17; Гал. 3.10, 13; 2 Петр. 2.14) многократно используется святителем в смысловой связке с понятиями тления и смерти. Так, «рабство тлению» и «клятва закона» стоят рядом, как взаимосвязанные выражения<sup>139</sup>. Христос «принял смерть, бывшую под клятвой»<sup>140</sup>. Несколько раз встречаем в текстах святителя выражение «проклятие смерти» (τοῦ θανάτου κατάρα)<sup>141</sup>. Сама смерть, согласно библейскому повествованию, появляется как результат падения Адама и не только является необходимым следствием разложения меонической природы Адама, но и имеет прямую связь с «раздражением небес» (ὁ οὐρανὸς ἐθυμώθη) и проклятием земли (ἡ γῆ κεκατήραται)<sup>142</sup>.

Снятие проклятия связано с воплощением предвечного Бога Слова, через которое останавливается действие проклятия на землю (ἡ γῆ ἀντὶ κατάρας εὐλόγηται) и на самого человека (ἡ κατάρα μηκέτι ἰσχύσῃ κατὰ τοῦ ἀνθρώπου)<sup>143</sup>. Понятия проклятия земли и тленного состояния материи человеческого тела тесно взаимосвязаны, так как человек получил свое бытие от земли (ἡμεῖς δὲ ἐκ γῆς γεγόναμεν)<sup>144</sup>.

Особого внимания также заслуживает текст из *Oratio II contra Arianos* 68, где святитель Афанасий говорит о возможности снятия клятвы с рода человеческого только простым повелением Бога. Отвечая на поставленный им самим вопрос, святитель замечает, что хотя Богу и «всё возможно», но Он ищет полезного для людей. Если бы по Своему всемогуществу Бог разрешил клятву одним Своим повелением, без домостроительства Воплощения Сына Своего, то хотя человек и «сделался бы таким же, каким был Адам до преступления», но приял бы благодать только «со вне» (ἔξωθεν

<sup>133</sup> Liddel H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 183.

<sup>134</sup> De incarnatione verbi 5. 2. 5–9; Творения. Т. 1. С. 197.

<sup>135</sup> «τὴν ἀπειλὴν τῆς παραβάσεως διακρατοῦσαν τὴν καθ' ἡμῶν φθοράν», ibidem. 8. 2. 3–4; Творения. Т. 1. С. 200.

<sup>136</sup> «τὴν ἀπειλὴν τοῦ Θεοῦ», Expositiones in Psalmos 27. 64. 2 // TLG.

<sup>137</sup> De incarnatione verbi 21. 1. 2–3. «Поелику умер за нас общий всех Спаситель, то несомненно, что мы, верные о Христе, не умираем уже теперь смертию, как древле по угрозе закона, потому что таковое осуждение отменено», Творения. Т. 1. С. 217.

<sup>138</sup> Liddel H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 908.

<sup>139</sup> «τῆ δουλείᾳ τῆς φθορᾶς» καὶ «τῆ κατάρα τοῦ νόμου», Oratio II contra Arianos 14. 1. 2–3 // TLG.

<sup>140</sup> De incarnatione verbi 25. 2. 3 // TLG.

<sup>141</sup> Expositiones in Psalmos 27. 313. 58; 27. 380. 47 // TLG.

<sup>142</sup> In illud: Omnia mihi tradita sunt 25. 209. 45–50 // TLG.

<sup>143</sup> Ibidem. 25. 212. 13–14; 25. 212. 46.

<sup>144</sup> De sententia Dionysii 11. 4. 4 // TLG.

λαβὼν τὴν χάριν)<sup>145</sup>. Состояние людей было бы тождественно тому, в котором был введен в рай Адам, но это было бы чревато тем, что человек «сделался бы еще худшим, потому что научился преступать закон»<sup>146</sup>.

Таким образом, несомненно, что Бог представлен у святителя Афанасия не только как Творец человека и как Промыслитель о спасении человеческого рода через воплощение единосущного Сына Божия, но и как активно промышляющий о состоянии материальной природы человеческого естества при его сотворении и в период между падением Адама и воплощением Логоса.

### Качественная новизна понятия «меоничности материи» у святителя Афанасия

Как было замечено нами ранее, в текстах святителя наблюдается тождественность формул «ἐξ οὐκ ὄντων» и «ἐκ μὴ ὄντων». В отношении учения о творении мира *ex nihilo* это также верно, так как святитель Афанасий употребляет в одинаковом контексте оба выражения для описания сотворения космоса и приведения всех его частей из не-сущих в бытие («ἐκ τοῦ μὴ ὄντος»; «τὸ μὴ ὄν εἰς τὸ εἶναι»; «τὰ οὐκ ὄντα εἰς τὸ εἶναι»)<sup>147</sup>.

Если для средних платоников было характерно отождествлять категории «материи» и «не-сущего» в смысле вечного и хаотичного меона, то в Александрийской богословской традиции, начиная с Климента, прочно утвердилось богословское учение о творении *ex nihilo* всего тварного мира. Таким образом был преодолен практически неизбежный для платонической традиции дуализм материи и духа и заменен на «дуализм» Творца и твари. Хотя для святителя Афанасия «бездушная материя» так же, как для платоников, находится на нижнем уровне иерархии бытия, но она изначально приведена в это самое бытие как результат творческого действия Бога.

Если меоничность материи у платоников — это ее извечная подверженность закону хаоса и ее пассивное противостояние, как бездушной аморфной среды, творческим усилиям демиурга к ее оформлению в порядке и осмысленности<sup>148</sup>, то в Александрийском богословии материя была осознана как полное и абсолютное небытие. Эти идеи, заложенные еще в богословском наследии Климента и Оригена, нашли свое наиболее полное раскрытие у святителя Афанасия. Кроме вышеуказанного положения, которое вполне логично сочеталось с умозрением о полной подчиненности материи Богу, святитель Афанасий богословски обосновал и описал то, что лишь было кратко намечено Климентом и искажено Оригеном. А именно, святитель учил о благоволении Творца относительно бытия и становления в бытии материального мира.

Особенно отмечалась заслуга святителя Афанасия по различению Божественного бытия и Божественной воли. Согласно оценке протоиерея Георгия Флоровского, именно святителем Афанасием Великим «впервые в истории христианской мысли

<sup>145</sup> Oratio II contra Arianos 68. 4. 4 // TLG.

<sup>146</sup> Творения. Т. 2. С. 350–351.

<sup>147</sup> «ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι», *S. Athanasius Alexandrinus*. Epistula ad Afros episcopos 26. 1037. 30–31; «οὐδὲ ὁ ἥλιος κτίσμα ὃν ποιήσει ποτὲ τὸ μὴ ὄν εἰς τὸ εἶναι», Oratio II contra Arianos 21. 4. 6; «τὰ οὐκ ὄντα καλεῖ διὰ τοῦ ἰδίου λόγου εἰς τὸ εἶναι», *ibidem*. 22. 1. 3–4; *ibidem*. 21. 2. 2; «ποία γὰρ ἐμφέρεται τῶν ἐξ οὐκ ὄντων πρὸς τὸν κτίσαντα τὰ οὐκ ὄντα εἰς τὸ εἶναι», Oratio I contra Arianos 21. 3. 1–2; 27. 3. 8 // TLG.

<sup>148</sup> То «беспорядочное (πλανωμένης) начало» (Timaeus 48 a), которое мешает чувственным телам быть такими же упорядоченными и совершенными, как идеи, по образцу которых они возникли, представляет у Платона и платоников несомненную противоположность идее и называется «необходимость», «восприимница» (на современном языке — «принцип телесности»). Это понятие отражает закон материального мира, противоположный разуму и благу идеально-го мира.

подобное разделение было угадано и строго разработано в смутное время арианских споров» и стало «преодолением Оригена»<sup>149</sup>. Если рождение Сына от Отца совершается не по воле, а по природе, то творение есть исключительно результат благоволения Бога. Сын «не есть создание воли» (ὁ δὲ υἱὸς οὐ θελήματός ἐστι δημιουργήμα), но «собственное по естеству рождение сущности» (Отца)<sup>150</sup>. Сын есть безначальное «рождение» (τὸ γέννημα)<sup>151</sup>, а творение (τὸ γενητᾶ) начинает свое бытие по благоволению Отца (εὐδοκία καὶ βουλήσει γέγονεν)<sup>152</sup>.

У Отца и Сына «одна воля, одно хотение»..., «потому что и естество у них одно и нераздельно»<sup>153</sup>. Творение, напротив, есть действие единой воли и единого действия всех Лиц Святой Троицы (μία ταύτης ἢ ἐνέργεια)<sup>154</sup>. Творение же и создание состоит в том, что «творимое и созидаемое происходит извне, а не из сущности творящего и созидающего, и совершенно неподобно»<sup>155</sup>. Однако в этой единой и всемогущей, благой и совершенной воле Триипостасного Бога-Творца лежит стойкая расположенность, даже в известном смысле необходимая заданность к нахождению в бытии и становлению в бытии всей твари.

Изволение Бога есть творческое (τὸ βούλημα αὐτοῦ ποιητικόν ἐστὶ), и одного изволения Его достаточно, чтобы состоялись твари (πρὸς σύστασιν τῶν γινομένων)<sup>156</sup>. Слово же Его есть творческое и зиждительное, и несомненно, что Слово сие есть живая Отчая воля, существенная действенность, истинное Слово, которым всё и состоялось, и прекрасно управляется.

Неоплатонические представления о Боге, как отмечал епископ Михаил (Грибановский), приводят к утверждению, что Божественная «субстанция должна быть признана существом безразличным, неопределенным... должна быть не личностью, а чем-то, не имеющим никаких определений, следовательно, также ни ума, ни воли, ни чувства»<sup>157</sup>.

Конечно же, это суждение нужно понимать не в абсолютном смысле, так как атрибуты ума и воли всё же приписывались у платоников Богу. Его воля называлась промыслом (πρόνοια). Платонический Бог мыслит, и Его мышление о мире тоже называется промыслом и в некотором смысле «благодеянием» миру<sup>158</sup>.

Однако понятие трансцендентного Бога у средних платоников и у неоплатоников сочеталось с достаточно жесткой градацией промысла. Так, у Плотина «Ум как само единое творит, не заботясь о своем творении», и не следует думать, что он каким-либо образом «занят» заботой о мире<sup>159</sup>. Согласно ему, рок (φάτυμ, εἰμαρμένη) «пра-

<sup>149</sup> Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого. С. 104. В учении Оригена о бытии Сына Божия «смешиваются онтологический и космологический аспекты. По справедливому выводу В. В. Болотова, “логическая связь между рождением Сына и бытием мира в работах Оригена еще не порвана”», там же, С. 83–84. Ориген, по видимому, считал рождение Сына связанным с действием воли Отца.

<sup>150</sup> «ἀλλὰ φύσει τῆς οὐσίας ἰδίων γέννημα», Oratio III contra Arianos 63. 4. 3–4 // TLG.

<sup>151</sup> «ἀναρχος ὑπάρχει ἐν τῷ πατρὶ γέννημα», Oratio II contra Arianos 57. 6. 5; «γέννημα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἐστὶν ὁ λόγος», De decretis Nicaenae synodi 3. 3. 1; «ἡ ὁμοούσιον γέννημα», *ibidem*. 24. 2. 7 // TLG.

<sup>152</sup> Oratio III contra Arianos 63. 4. 2–3 // TLG.

<sup>153</sup> «Καὶ ἐν θέλημα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ βούλημα, ἐπεὶ καὶ ἡ φύσις μία καὶ ἀδιαίρετος», In illud: Omnia mihi tradita sunt 25. 217. 19–21 // TLG.

<sup>154</sup> Святая Троица «подобна Самой Себе, нераздельна по естеству, и едино Ея действие», Epistulae quattuor ad Serapionem 1. 28. 2–5 // TLG.

<sup>155</sup> Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого. С. 105.

<sup>156</sup> Oratio II contra Arianos 2. 5. 4; Творения. Т. 2. С. 263.

<sup>157</sup> Михаил (Грибановский), *еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003. С. 89–90.

<sup>158</sup> Plutarchus. De fato [Sp.] 572 f. 5–6 // TLG.

<sup>159</sup> Беневич Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: РХГА, 2013. С. 83.

вит над худшим» (ἀπὸ τοῦ χείρονος), а «над высшим — один промысл»<sup>160</sup>. Гиерокл исключает из действия промысла материю и неразумную природу (за исключением промысла, сохраняющего роды и виды)<sup>161</sup>.

У средних платоников «непосредственно на дела мира распространяется фатум»<sup>162</sup>, который хотя и подчинен высшему промыслу, но несет на себе отпечаток категории «необходимости», присущей материальному миру. Псевдо-Плутарх указывает на три категории промысла: высший, «понимаемый как воля Бога», которая охватывает «разумные души» и характеризуется как «ἡ ἀπλανῆ μοῖρα»<sup>163</sup> — «непогрешимая часть». Второй и третий роды промысла принадлежат уже «младшим богам»<sup>164</sup> и характеризуются, соответственно, как часть, «подверженная заблуждениям» (εἰς τὴν πλανᾶσθαι νομιζομένην), и как часть «самая низкая» (ἡ κατωτάτω), относящаяся «к поднебесному на земле» (τὴν ὑπουράνιον τὴν περὶ γῆν)<sup>165</sup>. Здесь же автор упоминает о платоновском мифе из *Государства*, подразумевая рассказ о «пещере» материального мира, где томятся души людей в земной жизни<sup>166</sup>.

Не останавливаясь на данной теме подробно, отметим только, что в целом вся языческая философия если и говорила о воле и промысле высшего Бога по отношению к материальному миру, то имманентный ей дуализм не давал права высшей Божественной реальности приблизиться своим промыслом близко к «низкой» материи и телу человека.

В христианском же мировоззрении как в первом творении «из ничего», так и во втором — воссоздании человека во втором Адаме — Христе, открывается бесконечная благодать и забота Самого единого и высшего Бога о Своем творении. Как Бог Отец, так и единосущный Ему Логос «на всё и во всё простирает Свое промышление»<sup>167</sup>. Полнота Промысла Самого Создателя относится не только к тому, что на небе, но и к тому, что на земле (ἐν τῇ γῆ πρόνοιαν αὐτοῦ)<sup>168</sup>. Сама природа Бога определяется как «Благая и Сверхдобрая» (ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκαλος)<sup>169</sup>, а также как «источник благодати»<sup>170</sup>, «источник милосердия и человеколюбия»<sup>171</sup>. В одном только *De incarnatione verbi* выражения о благодати и человеколюбии Божиим (τοῦ Θεοῦ ἀγαθότητος καὶ φιλανθρωπίας)<sup>172</sup> используются святителем Афанасием чуть менее 30 раз и представлены как главная причина вочеловечивания Спасителя, Который есть не какой-то представитель «младших богов», но Единосущный и Единородный Сын Отца<sup>173</sup>. Невзирая на совершенную инаковость Своей Божественной природы,

<sup>160</sup> Plotinus. *Enneades* 3. 3. 5. 15–16 // TLG.

<sup>161</sup> Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 98.

<sup>162</sup> Там же. С. 36.

<sup>163</sup> Plutarchus. *De fato* [Sp.] 568 e. 3.

<sup>164</sup> Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 37.

<sup>165</sup> Plutarchus. *De fato* [Sp.] 568 e. 4–7 // TLG.

<sup>166</sup> В мифе говорится о снятии оков («λύσιν... τῶν τε δεσμῶν», Plato. *Respublica*. 515 c // TLG), под которыми понимаются оковы тела (ср.: «δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος», Plato. *Phaedo*. Stephanus p. 67 d. 1; «δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα», Plato. *Timaeus*. Stephanus p. 38 e. 5 // TLG).

<sup>167</sup> «εἰς πάντα ἐν πᾶσι τὴν ἑαυτοῦ πρόνοιαν», *De incarnatione verbi* 17. 1. 8 // TLG.

<sup>168</sup> *Expositiones in Psalmos* 27. 437. 12 // TLG.

<sup>169</sup> *Contra gentes*. 2. 7; 41. 1 13 // TLG. Хотя термин «τὸ ὑπέρκαλον» и употребляется неоплатоником Плотинем по отношению к Единому, но контекст его использования подразумевает скорее красоту, замкнутую на самой себе, чем доброту, направленную на материальный мир. *Ennead* 1. 8. 2. 8; *Ennead* 5. 8. 8. 21; *Ennead* 6. 7. 33. 20 // TLG.

<sup>170</sup> «πηγὴ τῆς ἀγαθότητος», *De incarnatione verbi* 3. 3. 2; Ср.: «πηγὴ τῶν ἀγαθῶν», *De sententia Dionysii* 23. 2. 2 // TLG.

<sup>171</sup> *Expositiones in Psalmos* 27. 268. 35 // TLG.

<sup>172</sup> *De incarnatione verbi* 12. 6. 1–2; 43. 4. 13; 12. 6. 1; 6. 10. 3; 6. 5. 2; 3. 3. 2 // TLG.

<sup>173</sup> Слово Божие, «пребывая со Отцом Своим, наполняет... и всю вселенную во всех частях ее. Но приходит, снисходя Своим к нам человеколюбием и явлением среди нас» (φιλανθρωπία καὶ ἐπιφανεία), *ibidem*. 8. 1. 5–7 // TLG.

Он приходит в наш мир, чтобы прекратить действие закона тления и разложения, медленного движения человечества к небытию<sup>174</sup>.

Как изначально «Премудростью Отец созидает и основывает землю, чтобы она была непоколебима и пребывала (εἰς τὸ εἶναι ἑδραία καὶ διαμένειν αὐτήν)», так и «сама Премудрость основана в нас, чтобы сделаться Ей начатком и основанием новой в нас твари и нашего обновления»<sup>175</sup>.

Хотя предыдущими исследователями подчеркивалось причастие творения бытию в некотором смысле «случайным образом»<sup>176</sup>, нам представляется необходимым подчеркнуть условность такого определения. Если уточнить и расширить суждение протоиерея Флоровского, то в то время как троическое бытие Бога «безусловно необходимо»<sup>177</sup> по Его природе, бытие твари можно смело назвать «условно необходимым», согласно воле Бога-Творца. Всё сотворенное создано для того, чтобы пребывать, а не для возвращения в не-бытие.

Более того, согласно святителю Афанасию, перед тварью стоит задача прохождения пути становления в бытии и в благодати. Это учение не раскрыто святым богословом в подробностях, но, тем не менее, нашло отражение в его наследии. Осуществление становления в благодати видится святителем задачей, поставленной перед первым человеком. Таким образом, понятие «меоничности» материи в системе святителя Афанасия, кроме наполнения его логически связанными концепциями абсолютного не-бытия и утвержденной в благой воле Творца необходимости тварного бытия, дополняется еще и положением об антропоцентричности замысла и промысла о материальном мире.

Так, относительно состояния Адама до его грехопадения святителем замечено, что в нем благодать действовала некоторым образом «со вне» (ἔξωθεν) и «без приспособления ее к телу»<sup>178</sup>. Если первый Адам был способен к изменениям (как к лучшему, так и к худшему), то второй Адам должен, по мысли святителя, стать «неизменным» и характеризоваться уже свойствами «неизменяемости и непреложности» (ἀτρέπτου καὶ ἀναλλοιώτου)<sup>179</sup>. Естественно, что в Богочеловеке возрастание (ἢ προκοπή), «преспеяние... принадлежит естеству человеческому»<sup>180</sup>. Оно даже называется святителем «преспеянием плоти» (προκοπτοῦστος τῆς σαρκός)<sup>181</sup>, хотя при этом подразумевается рост как телесных, так и душевных сил<sup>182</sup>. Под плотью святитель Афанасий подразумевает всего человека в цельности его с природой, при этом имея в виду особенное состояние подверженности телесным и душевным немощам, которые не только вошли в особенной мере в человеческую природу с грехопадением, но и были отчасти свойственны ей от начала бытия в раю.

<sup>174</sup> Ibidem. 8. 4.

<sup>175</sup> Oratio II contra Arianos 73. 1. 3–4 // TLG; Творения. Т. 2. С. 357.

<sup>176</sup> Фоклин А. Р. Афанасий I Великий. Богословие. С. 36. Так же выражался протоиерей Г. Флоровский: «Проявления творческой воли содержат как бы элемент случайности, хотя воля Бога и отражает свойства Его естества». Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого. С. 96. Термины «случайный», «элемент случайности» следует признать неудачными, лучше было бы использовать философский термин «контингентный», «вероятностный».

<sup>177</sup> Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого. С. 96.

<sup>178</sup> «καὶ μὴ συννηροσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι», Oratio II contra Arianos 68. 4. 4; Творения. Т. 2. С. 351. Мы бы перевели точнее — «без согласованности (гармонизации) ее с телом». Причастие «συννηροσμένην», употребленное здесь святителем, происходит от глагола «συναρμόζω» и имеет одинаковые лингвистические корни с существительным «ἀρμονία» (гармония).

<sup>179</sup> Oratio I contra Arianos 51. 3. 5–6 // TLG; Творения. Т. 2. С. 243.

<sup>180</sup> Oratio III contra Arianos 53 // TLG; Творения. Т. 2. С. 435.

<sup>181</sup> Ibidem. 54. 1. 1.

<sup>182</sup> Так, святитель тут же говорит о душевных страданиях Спасителя как о свойстве «плоти, подверженной страху», Творения. Т. 2. С. 437; Oratio III contra Arianos 55. 1.

Неоднократно в текстах святителя мы находим указание на задачу, поставленную Творцом перед Адамом относительно духовного совершенствования с одновременным подчеркиванием корреляции духовного состояния человека и изменения свойств материальной природы человеческого тела. Так, в *De incarnatione verbi* 5. 1. 5–8 говорится о том, что люди «свойственного им по природе (естественного тления) избегли бы по благодати, как причастники Слова, если бы пребыли добрыми»<sup>183</sup>. Святитель Афанасий очень часто «пользуется термином *тление*, который он понимает как в физическом, так и в духовном смысле»<sup>184</sup>.

Поскольку человеческое произволение изначально могло «преклоняться на ту и другую сторону», понадобилось «данную людям благодать предварительно оградить законом и местом (*νόμῳ καὶ τόπῳ*)», почему Творец, введя первых людей в рай, «дал им закон»<sup>185</sup>. Один из текстов русского перевода даже гласит, что «мы же, прежде, нежели получили бытие, изначально подлежали рабству тления и клятве законной»<sup>186</sup>. Точнее было бы перевести этот текст следующим образом: «мы же, прежде поставленные от начала в зависимость от рабства тлению и проклятию закона, потом сами себе постепенно измыслили не сущее»<sup>187</sup>. В данном тексте не совсем ясно обозначен момент, когда природа человека начала подлежать «рабству тления и клятве законной», но всё богословие святителя указывает на задачу преодоления естественного закона тления, с которой не справился первый Адам, но которую взял на себя второй Адам — Христос.

Акцент на природную подчиненность тлению иногда даже приобретает у святителя более довлеющее значение, чем учение о распространении тления в результате греха (например, в символическом примере, где человеческая природа сравнивается с домом, который с неизбежностью потребует обновления. *Oratio II contra Arianos* 77). Однако не следует думать, что этот аспект мысли о материальном мире является доминирующим в умозрении святителя Афанасия. Пересекаясь в учении о вечно текущей смертной природе всего материального, системы святителя и платоников расходятся прямо-таки до противоположных полюсов в оценке предназначения человеческой плоти.

Своим промыслом Бог Слово содержит и управляет все части космоса (в том числе и тела людей) как в его «естественном бытии»<sup>188</sup>, так и в сверхъестественном домостроительстве спасения<sup>189</sup>. Воплощенный Логос не претерпел «свойственной телесной природе тления» (*κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ἐφθείρετο*)<sup>190</sup>, а главной целью Спасителя в Воплощении, по слову святителя, было «воскресение тела, которое имел Он совершить», а также — «уничтожение тления» и дарование нетления телам всех людей<sup>191</sup>.

<sup>183</sup> Творения. Т. 2. С. 197.

<sup>184</sup> Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 121.

<sup>185</sup> Творения. Т. 1. С. 195; *De incarnatione verbi* 3. 4. 2–3 // TLG.

<sup>186</sup> *Oratio II contra Arianos* 14; Творения. Т. 2. С. 279.

<sup>187</sup> «ἡμεῖς δὲ τὸ πρῶτον ἡμεῖν ὑπεύθουνοι ἐξ ἀρχῆς μὲν τῆ δουλείᾳ τῆς φθορᾶς καὶ τῆ κατὰ τοῦ νόμου», PG 26. 176 A, *Oratio II contra Arianos* 14. 1. 1–3. В *De incarnatione verbi* 6. 7. 4; 13. 2. 1; 13. 3. 2 выражение «ἐξ ἀρχῆς» означает начало человека в творении, но в *De incarnatione verbi* 5. 3. 3 «ἐξ ἀρχῆς» включает в себя и само падение Адама.

<sup>188</sup> *Contra gentes* 44; Творения. Т. 1. С. 185–186. О действии промысла не какого-то низшего класса, а Самого Слова на тела людей, см.: *Contra gentes* 44. 23 // TLG (ὡς γὰρ τῆ αὐτοῦ προνοίᾳ καὶ σώματα μὲν αὖξει).

<sup>189</sup> *De incarnatione verbi*. Chapt. 17; Chapt. 41 // TLG; Творения. Т. 1. С. 212–213, 243–244. Здесь святитель специально обращает внимание на опровержение языческих предрассудков, убеждая слушателей, что не будет неприлично «Слову пребывать в мире и открывать Себя во вселенной», а также «явиться и в человеческом теле, которое бы Им озарилось и приводимо было в действие».

<sup>190</sup> Творения. Т. 1. С. 217; *De incarnatione verbi* 20. 4. 5.

<sup>191</sup> *De incarnatione verbi* 22; Творения. Т. 1. С. 219.

Обновление человеческой природы понимается, как уже отмечено, цельно, ибо, если «соделавшись человеком», Логос «стал иметь страшливую плоть», то и «по причине ее Свою волю срастворил человеческою немощью, чтобы, и сие также уничтожив, снова сделать человека не боящимся смерти»<sup>192</sup>. Итак, распространение тления и усиление его как закона среди имеющей меоническую предрасположенность материальной реальности, а также, и наоборот, прекращение его действия тесно связаны с волеизъявлением первого и второго Адама. Так же, как его предшественники по Александрийской богословской традиции, святитель Афанасий признает (в отличие от языческой философии) подверженность тлению всего космоса, отвергая бессмысленную повторяемость циклов его обновлений. Нетление приписывается святителем не обобщенной природе космоса, а прежде всего телу нового Адама, через которое причастниками нетления становятся те члены человеческого рода, которые сознательно входят в общение с Ним. Именно через обновленное во Христе человечество приобретает нетление и весь космос, который, однако, будет преобразен и приобретет качество нетления не только как целое, а во всех своих составляющих<sup>193</sup>.

Таким образом, нужно говорить о качественной новизне понятия меоничности материи у святителя Афанасия. Если «философская» меоничность материи должна быть охарактеризована как отражающая дуалистическое противостояние природ Бога и материи, то «богословская» меоничность материи в том виде, как мы находим ее в системе святителя, может быть определена как отражающая принципы абсолютной монархии Бога и антропоцентричного промысла Создателя о материальном космосе.

Взаимодействие воли человеческой и воли Бога-Творца и Промыслителя оказывается у святителя не только определяющим спасение человека для жизни вечной, но и задающим действенность и степень активности закона тления в материальном мире. В первую очередь в системе святителя это касается тления в природе человеческого тела, но можно видеть косвенные указания на признание зависимости состояния всего космоса от состояния человека. Так, когда пал Адам, то «с падением его всё пришло в смятение» (τὰ πάντα τετάρακται)<sup>194</sup>. В силу антропоцентричности своего богословия святитель Афанасий подчас почти отождествляет понятия космоса и человечества, но всё-таки человеческий род — это хоть и главная, но всё же только «часть целого мира»<sup>195</sup>.

Потенциальная склонность к тлению мыслилась святителем как естественное свойство всего тварного мира ввиду его возникновения из полного не-бытия (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος)<sup>196</sup>. Если через первого Адама оно берет силу над всем человеческим естеством, то во втором Адаме оно уничтожается. Тело Христа как нового Адама становится источником нетления, прежде всего для всех людей, но также и для всего мира. Ведь Бог Слово «в человеческом пребывая теле, и Сам, оживотворяя его, вне всякого сомнения, оживотворял и вселенную (ἐζωοποιεῖ καὶ τὰ ὅλα)»<sup>197</sup>.

<sup>192</sup> Oratio III contra Arianos 57; Творения. Т. 2. С. 439–440.

<sup>193</sup> «ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ», Expositiones in Psalmos 27. 436. 35 // TLG.

<sup>194</sup> In illud: Omnia mihi tradita sunt 25. 209. 45–46 // TLG.

<sup>195</sup> Творения. Т. 1. С. 244; «Μέρος γὰρ τοῦ παντός καὶ τὸ ἀνθρώπων ἐστὶ γένος», De incarnatione verbi 41. 7. 4–5 // TLG.

<sup>196</sup> De incarnatione verbi 7. 5. 4. 7–5. 2; Ср. также: Epistulae quattuor ad Serapionem 1. 26. 3. 1–3: «ἡ δὲ τῶν γενητῶν καὶ κτιστῶν φύσις ἐστὶ τρεπτή, ἅτε δὴ ἐξωθεν οὐσα τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστάσα» (Естество же существ, приведенных в бытие и сотворенных, превратно, как существующее вне Божией сущности и составившееся из ничего).

<sup>197</sup> Творения. Т. 1. С. 212; De incarnatione verbi 17. 2. 1–3. Гамильтон отмечает, что Бог Слово в системе святителя Афанасия является «началом жизни и освящения как для Своего тела, так и для всего космоса», Andrew Hamilton S.J. The relationship between God and created reality... P. 143.

## Глаголы, используемые святителем для описания обожения плоти и космоса

Наиболее часто для описания обновления творения святитель использует различные формы и производные от глаголов «ζωοποιέω» и «θεοποιέω». При этом он одинаково употребляет их для описания обожения тела Самого воплощенного Слова, тел обычных людей и всего тварного космоса. Нередко им употребляются оба глагола одновременно<sup>198</sup>. Несмотря на такое «безразличное» употребление терминов, безусловно, освящение тела Самого Христа признавалось святителем Афанасием за исключительное и особенное как по своему качеству, так и по мере, в силу ипостасного соединения во Христе человеческой природы с Богом Словом. Более того, тело Христа становится «телесным орудием» (τὸ σωματικὸν ὄργανον) как для облечения в нетление телесной, так и для просвещения богопознанием духовной природы человека<sup>199</sup>.

Почти так же часто употреблял святитель глагол «ἀνακαινίζω» и его производные, говоря как об обновлении ума и души человека<sup>200</sup>, так и об обновлении и обожении телесной его составляющей<sup>201</sup>, а также всей природы человека в целом<sup>202</sup>. Этот глагол также неоднократно употребляется в паре с «θεοποιέω», причем тело Христа и здесь представляется как первенец и источник обновления всего естества человеческого<sup>203</sup>.

Всего один раз, но в очень характерной фразе, восходящей к Афинагору, употребляет святитель в смысле обновления глагол «μεταβάλλω», говоря о причине пришествия Сына Божия во плоти<sup>204</sup>. В тождественном положительном смысле употреблен святителем один раз и глагол «μεταποιέω»<sup>205</sup>.

Использовал святитель Афанасий и глаголы «ἀγιάζω» и «τελειόω» для описания освящения и усовершенствования творения Духом Святым<sup>206</sup>. Через употребление глагола «μεταλαμβάνω» святитель Афанасий также раскрывал учение о причастии твари Божественным силам Логоса<sup>207</sup>, которыми Он «присущ во всем»<sup>208</sup>. Хотя «по сущности Он вне всего, однако же, силами Своими присущ во всем, всё благоустроая, на всё и во всем простирая Свое промысление, оживотворяя и каждую тварь и все твари в совокупности, объемля целую вселенную и не объемлясь ею, но весь всецело пребывая в едином Отце Своем»<sup>209</sup>.

<sup>198</sup> «τὰ πάντα θεοποιεῖται καὶ ζωοποιεῖται», De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria 51. 1. 4 // TLG. «Он, Который есть боготворящая и просвещающая Отчая Сила, и Которым всё обожается и оживотворяется».

<sup>199</sup> De incarnatione verbi 9. 2. 2; 42. 6. 10 // TLG; Творения. Т. 1. С. 202, 245.

<sup>200</sup> Expositiones in Psalmos 27. 364. 7; 27. 153. 47; 27. 241. 49 // TLG.

<sup>201</sup> Oratio II contra Arianos 47. 2. 11 // TLG. Бог Отец «совершил» Ему (Логосу) тварное тело, «чтобы мы могли в Нем обновиться и обожиться» (ἐν αὐτῷ ἀνακαινισθῆναι καὶ θεοποιηθῆναι).

<sup>202</sup> Expositiones in Psalmos 27. 441. 12; 27. 584. 10 // TLG.

<sup>203</sup> Oratio II contra Arianos 70. 1. 6. Логос принимает человеческое тело, чтобы, «как Зиждитель, обновив это тело, обожить в Себе (ὡς δημιουργός ἀνακαινίσας ἐν ἑαυτῷ θεοποίησιν) и таким образом всех нас, по подобию Своего тела, ввести в Небесное царство».

<sup>204</sup> «τὸ φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν μεταβαλεῖν», De incarnatione verbi 20. 1. 3 // TLG. Причину пришествия Его во плоти, «сколько было возможно», святитель Афанасий объяснял через формулу — «предложить тленное в нетление», Творения. Т. 1. С. 215–216.

<sup>205</sup> Expositiones in Psalmos 27. 529. 32: «μεταποιήσεις με ἐκ φθορᾶς εἰς ἀφθαρσίαν». Интересно, что несколько раз в других текстах глагол употреблен святителем в отрицательном контексте («извращать» — Contra gentes 4. 11; Oratio I contra Arianos 33. 1. 2. и др.).

<sup>206</sup> Oratio III contra Arianos. 39. 4. 12; Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistle 1. 9. 7. 4 // TLG: «ἐν ᾧ τὰ πάντα ὁ πατήρ διὰ τοῦ λόγου τελειοὶ καὶ ἀνακαινίζει».

<sup>207</sup> «πάντα τῆς αὐτοῦ δυνάμεως μεταλαμβάνει», De incarnatione verbi 43. 6. 6.

<sup>208</sup> «ἐν πᾶσι δὲ ἐστὶ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν», ibidem 17. 1. 7.

<sup>209</sup> Творения. Т. 1. С. 212.

Святитель учил о единой энергии Отца, Сына и Духа Святого<sup>210</sup>, которой содержится и оживотворяется вселенная, но особенно — тела умерших (здесь святителем Афанасием используется глагол «ἐνεργέω»)<sup>211</sup>. Однако, несмотря на учение о непрестанном присутствии Божественной энергии во вселенной, именно таинство Боговоплощения видится святителем как богословское обоснование окончательной победы над тлением. С тех пор как Господь, «облекшись плотию, соделался человеком, мы... обожаем (θεοποιοῦμεθα) ради плоти Его (διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) и так «наследуем вечную жизнь»<sup>212</sup>.

Для выражения особой, высшей степени обожения плоти человеческого тела Христа святитель Афанасий употреблял производные от глагола «ἰδιοποιέω», подразумевающая усвоение человеческого тела в ипостась Бога Слова. Так, «будучи Всемощным и Создателем вселенной», Бог Слово «в Деве уготовляет в храм Себе тело, и усваивает Себе оное как орудие» (ἰδιοποιεῖται τοῦτο ὡσπερ ὄργανον)<sup>213</sup>.

### Учение святителя Афанасия о Евхаристии

Как уже было отмечено ранее, мнения исследователей о реализме в евхаристическом учении святителя Афанасия разнятся. Не вступая в подробный анализ небольшого числа текстов святителя, посвященных святой Евхаристии, отметим, однако, что в контексте рассмотренного выше богословия материи и человеческого тела в системе александрийского богослова становится предельно ясно, что великий защитник православного догмата о воплощении единосущного Отцу Сына Божия не мог относиться к Евхаристии так, как это делал Ориген, а именно — как к чему-то исключительно символическому.

Главный мотив богословия святителя, в котором тело Христа как единосущное по природе телам всех людей становится в силу ипостасного соединения с Логосом источником нетления для человеческого рода, задает фундаментальную предпосылку приверженности александрийского архипастыря вполне реалистической схеме богословия Евхаристии. Те тексты святого, где речь идет о духовной природе евхаристической пищи, не меняют эту общую картину. Более того, подробный филологический анализ оригинальных текстов святителя раскрывает глубину реалистичности в понимании им главного Таинства Церкви.

Так, объясняя слова Христа, поясняющие Его учение о Своей плоти как истинной пище (Ин. 6.55), где Спаситель говорит: «Дух есть, иже оживляет, плоть не пользует ничтоже: глаголы, яже Аз глаголах вам, Дух суть и живот суть» (Ин. 6.61–63), святитель Афанасий подчеркивает, что «здесь Он сказал о Себе то и другое», то есть что Он — «и плоть, и дух» (σάρκα καὶ πνεῦμα)<sup>214</sup>.

Безусловно, Евхаристические тайны — это не обыкновенная плоть, но свыше подаваемая «небесная и духовная пища» (οὐράνιον καὶ πνευματικὴν τροφήν)<sup>215</sup> с особыми, духовными свойствами. Тем не менее, она не перестает быть плотию воплощенного Слова. Так, именно та плоть Христа, которая «покажется и дается за спасение мира», та плоть, которую носил Он в земной жизни, «сия плоть и кровь» (αὕτη... καὶ τὸ ταύτης αἷμα) подается «духовно в снедь, так что она каждому уделяема... духов-

<sup>210</sup> Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistle 1. 31. 1. 1; Epistle 1. 28. 2. 5 // TLG.

<sup>211</sup> «Сын животворит и воскрешает мертвых, как и Отец» (ζωοποιεῖν τὸν υἱὸν καὶ ἐγείρειν τοὺς νεκροὺς), De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria 49. 4. 7 // TLG.

<sup>212</sup> Oratio III contra Arianos. 34. 6. 24; Творения. Т. 2. С. 413.

<sup>213</sup> De incarnatione verbi 6. 3. 8–9; Творения. Т. 1. С. 201. Также см.: De incarnatione verbi 8. 4. 10; 31. 4. 4; Oratio III contra Arianos 33. 3. 2; Epistula ad Epictetum 6. 9 // TLG.

<sup>214</sup> Epistulae quattuor ad Serapionem 4. 12. 4. 2 // TLG.

<sup>215</sup> Ibidem. 4. 12. 5. 4.

но, и для всех делается охранением в воскресение вечной жизни» (φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου)<sup>216</sup>.

Термин «охранение» (τὸ φυλακτήριον) употреблен святителем Афанасием еще раз при описании кропления кровью жертв Ветхого Завета, которое было прообразом «очищения всех кровью истинного агнца Христа»<sup>217</sup>. Выражение «εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου», использованное здесь святителем, еще раз подтверждает его связь с Малоазийским богословием, так как встречается ранее только в тексте *Мученичества* святителя Поликарпа, епископа Смирнского (в молитве святого о приобщении страданиям Христа и Его воскресению)<sup>218</sup>. Комбинация же слов «воскресение» и «жизнь вечная» встречается у самого святителя и других авторов этой эпохи чаще всего именно в соединении с учением о воскресении плоти<sup>219</sup>.

В итоге уникальная формула святителя «φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου», примененная им для обозначения святых Даров Евхаристии, вводит нас в круг богословского умозрения о соотношении прообразовательных ветхозаветных жертв и истинной Жертвы Христа, Его спасительных для всего человечества страдания и воскресения по плоти.

Выражение же «αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα», употребляемое святителем Афанасием как для описания Евхаристических Даров<sup>220</sup>, так и для тела и плоти воплощенного Слова<sup>221</sup> (причем о последней говорится, что она «прежде иных спаслась и освободилась»), еще раз подчеркивает реалистическую равнозначность исторического и евхаристического тела Христа в богословской системе святителя. Здесь оказывается важным также примечание святителя о том, что Дары Евхаристии содержат в себе не тело «какого-либо человека», но «тело Самого Слова»<sup>222</sup>. Это замечание говорит в пользу признания святителем учения об изменении материальной природы евхаристических хлеба и вина в приросту человеческого тела.

Несомненным указанием на значение Евхаристии в приобщении бессмертия, приобретенного плотию Христа, следует признать также текст из *Oratio III contra Arianos* 57, где говорится, что как Слово, «быв в нашем теле, подражало свойственному нам, так мы, прияв Его, от Него приобщаемся бессмертия»<sup>223</sup>. Выражение «прияв Его» передается в оригинальном тексте причастием от глагола «δέχομαι», который несет значение как физического, так и ментального «охватывания», «принятия»<sup>224</sup>.

Доказательством прочтению данного текста в рамках евхаристического богословия служит тот факт, что святитель Григорий Нисский в своем *Oratio catechetica* дважды употребляет производные от этого же глагола в рассуждении о действии святой Евхаристии на причастников. Как «богоприемное Тело (Христово) приняло (δεξαμέ-

<sup>216</sup> «ὁ μὲν δεκνόμενον καὶ διδόμενον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας ἐστὶν ἡ σὰρξ ἣν ἐγὼ φορῶ», *Epistulae quattuor ad Serapionem* 4. 12. 5. 5–9; Творения. М., 1994. Т. 3. С. 87.

<sup>217</sup> *Expositiones in Psalmos* 27. 241. 25 // TLG.

<sup>218</sup> *Martyrium Polycarpi*. *Epistula ecclesiae Smyrnensis de martyrio sancti Polycarpi* (р. А. D. 2) 14. 2. 3: «Благословляю Тебя, что Ты удостоил меня в день сей и час стать причастным числу мучеников Твоих и чаше Христа Твоего для воскресения в жизнь вечную (εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου) души и тела в нетлении Святого Духа». Эта молитва сохранилась также у Евсевия Кесарийского, *Eusebius*. *Historia ecclesiastica* (A. D. 4). Book 4. 15. 34. 1 // TLG.

<sup>219</sup> *S. Athanasius Alexandrinus*. *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* 22. 7. 2; *Epiphanius*. *Panarion* (= *Adversus haereses*) (A. D. 4) 3. 258. 13; *Marcellus*. *Fragmenta*. (A. D. 4) Fragment 129. 48; *S. Cyrillus Hierosolymitanus*. *Catecheses ad illuminandos* 1–18. (A. D. 4) *Catechesis* 18 т. 4 // TLG.

<sup>220</sup> «Οὐκ ἀνθρώπου τέ τινας μετέχοντες σώματος, ἀλλὰ αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα λαμβάνοντες, θεοποιούμεθα», *S. Athanasius Alexandrinus*. *Epistula ad Maximum* 26. 1088. 31–32 // TLG.

<sup>221</sup> «ἡ ἐκείνου σὰρξ ὡς αὐτοῦ τοῦ λόγου σῶμα γενομένη», *Oratio II contra Arianos* 61. 3. 6–7 // TLG.

<sup>222</sup> Послание к Максиму Философу 2 // Творения. Т. 3. С. 312.

<sup>223</sup> Творения. Т. 2. С. 441; *Oratio III contra Arianos* 57. 6. 4–6 // TLG.

<sup>224</sup> *Liddel H., Scott R.* *A Greek-English Lexicon*. P. 382.

vous) в Себя... благодать», так и христианам «необходимо возможным для естества способом<sup>225</sup> принять (δέξασθαι) в себя животворящую силу Духа»<sup>226</sup>. Здесь так же, как в *Oratio III contra Arianos* 57, мы находим комбинацию терминов «нетление» (ἀφθαρσία), «бессмертие» (ἀθανασία), «тело», «принимать» (δέχομαι)<sup>227</sup>.

Наконец, характерно употребление святителем прилагательного «σύσσωμος», которое у апостола Павла означает принадлежность христиан к Церкви как духовному телу Христа (Еф. 3.6), в контексте приобретения материальной природой человека качеств нетления и бессмертия. Приобретение последних видится святителем Афанасием как результат не только гармоничного вхождения христианина в духовное тело Христа (συναρμολογούμενοι καὶ συνδεθέντες ἐν αὐτῷ διὰ τῆς ὁμοιώσεως τῆς σαρκός)<sup>228</sup>, но и тесно связывается им с Боговоплощением<sup>229</sup>.

В результате можно утверждать, что гармония и нетление цельного человеческого естества представлялись святителю достижимыми благодаря духовному соединению с Богочеловеком Христом через веру, а также телесному — через Святую Евхаристию. Если в текстах святителя Афанасия последний богословский тезис хотя и намечен, но раскрыт очень слабо, то наследник святителя по Александрийской кафедре святитель Кирилл разовьет эти мысли в полноценную систему. Уча о святой плоти Христа (ἡ ἁγία αὐτοῦ σὰρξ), святитель Кирилл употреблял прилагательное «σύσσωμος» чаще всего именно в контексте евхаристического богословия причастия христиан обоженной плоти Господа<sup>230</sup>.

## Выводы

До сих пор за рамками внимания богословов оставалось учение святителя Афанасия о предназначении человеческой плоти и ее эсхатологической перспективе. Никто из предыдущих исследователей не акцентировал внимание на том факте, что святитель Афанасий не только выразил, но и дал богословское обоснование качественно иному, по сравнению с Оригеном, воззрению на природу воскресших тел. Опираясь понятиями человеческого тела и плоти («σὰρξ» и «σῶμα») как тождественными, святитель полноценно раскрыл богословскую связь догмата Боговоплощения с обожением всего человека и воскресением плоти. В отличие от Оригена, он говорит о «спасении целого человека» (ὅλου τοῦ ἀνθρώπου σωτηρία), употребляет термины «обожение» и «воскресение» по отношению к самой плоти.

Хотя святитель и не обличал открыто александрийского дидаскала и даже хвалил его за трудолюбие и ученость<sup>231</sup>, но в своем учении как о предназначении материи человеческого тела, так и свойствах материи как таковой, святитель Афанасий занял принципиально иную позицию по сравнению с представлениями Оригена.

<sup>225</sup> «ядением и питием» (διὰ βρώσεως ἢ πόσεως), S. Gregorius Nyssenus. *Oratio catechetica* 37. 27 // TLG.

<sup>226</sup> Достигается это именно в Евхаристии, где единственно возможно «нашему телу» «достигнуть бессмертия...», в общении с бессмертным став причастным нетлению», *ibidem*. 37. 31–33.

<sup>227</sup> *Oratio III contra Arianos* 57. 6. 4–6; S. Gregorius Nyssenus. *Oratio catechetica* 37. 28–33 // TLG.

<sup>228</sup> «Чтобы мы, как сотелесники в Нем, составляемые и связуемые по подобию плоти, достигнув в мужа совершенна, пребыли бессмертными и нетленными», Творения. Т. 2. С. 359; *Oratio II contra Arianos* 74. 6. 5–6 // TLG.

<sup>229</sup> Творения. Т. 2. С. 359: «Слово обложил земным телом».

<sup>230</sup> Особенно характерны следующие примеры: 1) «сотелесниками» во Христе называются Апостолы, питавшиеся единой плотью (на Тайной Вечере): «σύσσωμοι γεγόναμεν ἐν Χριστῷ, τὴν μίαν σάρκα τρεφόμενοι», S. Cyrillus Alexandrinus. *De sancta trinitate dialogi I–VII*. Aubert p. 407. 40–41 // TLG; 2) сила святой плоти (Христа) делает сотелесными всех ее вкушающих: «τῆς ἁγίας σαρκὸς ἡ δύναμις συσώμους ἀποτελεῖ τοὺς ἐν οἷς ἂν γένοιτο», *idem*. *Commentarii in Ioannem* 2. 737. 1–2 // TLG; 3) Воплощенный Логос показывает нас «сотелесниками» Ему, принимающими физическую гармонию через родство по плоти: «σύσσωμος τοῦτοις ἀναδειχθεὶς, δέξωμαι συναρμολογούμενους φυσικῶς καὶ συνδεσμούμενους πρὸς ἐμὲ διὰ τὴν κατὰ σάρκα συγγένειαν», *idem*. *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* 75. 292. 1 // TLG.

<sup>231</sup> «ὁ πολυμαθὴς καὶ φιλόπονος», *Epistulae quattuor ad Serapionem*. Epistle 4. 2. 1. 1; *De decretis Nicaenae synodi* 27. 1. 3 // TLG.

Можно говорить о внутренней богословской и психологической взаимосвязи оригеновского субординационизма и негативного отношения к материи, которые были преодолены в богословской системе святителя. В отличие от Оригена, у святителя Афанасия нет ни одного случая употребления отрицательного эпитета при термине «ὕλη». Более того, после явления Бога Слова во плоти, материя, по учению святителя, может с особой степенью полноты воспринимать Божественную энергию, которая является не энергией какого-либо низшего существа, но единой энергией Бога-Троицы. Прежде всего это относится к материи человеческого тела Христа, ставшей собственной для Бога Слова и потому получившей высочайшую степень обожения. Но через нее, как своеобразное «орудие» (ὄργανον), освящение распространяется и на весь человеческий род, и на весь материальный мир. Материя тела Христа, дерево креста становятся у святителя Афанасия передатчиками освящения и духовной силы, что было неприемлемо для Оригена.

В исследовании Х. Анатолиоса в *Orationes contra Arianos* святителя Афанасия найдены заметные параллели с текстами святителя Иринея Лионского, которые позволили автору сделать вывод о том, что в желании защитить Никейское исповедание александрийский предстоятель нашел подкрепление в более ранних трудах святого Иринея. Заслуга святителя Афанасия лежит здесь особенно в том, что, защищая Божественное достоинство Сына, он смог «выдержать высокий тон напряжения одновременно акцента на полной инаковости природы Бога и космоса и истинности нашего обожения до степени “ословесивания” в Слове»<sup>232</sup>.

Ревностный защитник единосутия и равночестия Сына Божия и Бога Отца, святитель Афанасий стал также проповедником тождественности природ первозданного Адама и второго Адама — Христа. Указывая на превосходство по сравнению с Адамом обновленного во Христе состояния человеческой природы, святитель делает не менее сильный акцент на преемственности материальной природы человеческого рода, таким образом исключая всякую возможность умозрения о материальном теле как «кожаных ризах», данных после грехопадения.

В своем учении о грехопадении Адама святитель во многом повторяет мысли Оригена. Отпадение от Бога представлено как извращение онтологически-иерархического порядка бытия, обращение от вечного к тленному. «Обесловесивание» как термин, отражающий разрыв с высшей реальностью Божественного Логоса, наиболее ярко подчеркивает аналогии в умозрении Оригена и святителя Афанасия. Однако активный промысл Бога о состоянии материальной природы человеческого естества при его сотворении, в период между падением Адама и воплощением Логоса, а также в самом обожении материальных тел, представлен у святителя Афанасия качественно иным, чем у дидаскала, образом. В отличие от традиции платонизма, низшая материальная реальность у святителя Афанасия в процессе обожения не отвергается, но выстраивается в истинно гармоничное состояние, сообразуясь с Логосом.

Учение о сохранении полноты человеческой природы в воскресении, не исключая ее «низшей» составляющей, то есть плоти, тесно связано с учением об образе сотворения первого человека Адама и отвержением идеи о предсуществовании душ. Исправляя ошибки антропологии Оригена, святитель вернул Александрийское богословие на почву библейской позитивной оценки предназначения материи и плоти человеческого тела. Согласно мысли святителя, чувственное тело и плоть входили в состав человеческого естества изначально. Важно отметить, что в оценке предназначения человеческой плоти системы святителя и платоников расходятся прямо-таки до противоположных полюсов. В данном выводе мы находим поддержку в исследовании Е. Мэйджеринга (E. P. Meijering), который подчеркивал, что

<sup>232</sup> Anatolios Kh. Athanasius. P. 208–209.

у святителя Афанасия можно наблюдать одновременно и синтез, и антитезу между платонизмом и ортодоксией. Синтез может быть прослежен исключительно в плане использования философии как инструмента, а антитезу мы наблюдаем в идейном плане, особенно в отвержении святителем права называть божественной какую-либо реальность, кроме Бога Отца и равночестных ему Сына и Духа<sup>233</sup>. Отвергая возможность преодолеть онтологическую пропасть между Богом и тварью кому-либо, кроме Самого Бога, святитель Афанасий находится в «бескомпромиссном противостоянии с платониками... и, хотя он и не говорит об этом открыто, со многими христианскими отцами, в том числе, и даже особенно, с Оригеном»<sup>234</sup>. Мы же добавим от себя, что это хоть и скрытое, но бескомпромиссное противостояние распространяется и на учение о происхождении и эсхатологической перспективе человеческой плоти.

Святитель Афанасий не связывает появление земной материи с грехопадением Адама, но задает качественно иную, по сравнению с оригенистами, богословскую систему, связывающую понятия греха, материи и человеческого сознания и воли. В иной перспективе раскрыто им само появление материи в мироздании. Она не есть только воспитательное орудие Творца для наказания за грех, но изначально вверена Адаму с задачей приведения ее в состояние высшей степени обожения. Таким образом, святитель увязывает воедино задачу Адама и домостроительство по плоти второго Адама — Христа. Вбирая всё лучшее из Александрийской и Малоазийской богословской традиций, святитель Афанасий стал первым богословом, раскрывшим изначальное предназначение человеческой плоти и домостроительное значение обоженной плоти Богочеловека Христа как начатка обожения всего человеческого рода.

Благодаря такому подходу можно говорить о появлении качественно нового понятия меоничности материи у святителя Афанасия. Ориген сделал немало для защиты христианского понимания происхождения зла не от материи, но от греха, но он не смог полностью отойти от дуалистического противопоставления Божественной и материальной природ. Меоничность материи в том виде, как мы находим ее в системе святителя, может быть определена как отражающая принципы абсолютной монархии Бога и антропоцентричного промысла Создателя о материальном космосе с положительным замыслом Бога о предназначении материи как таковой. Используя равноправно формулы «ἐξ οὐκ ὄντων» и «ἐκ μὴ ὄντων», святитель учил о благоволении Творца относительно бытия и становления в бытии и в благодати возникшего из небытия материального мира. Благость Бога и Его всемогущая воля соединены в стойком положительном изволении о благо-бытии вселенной и всех ее составляющих.

Характерные черты такой «богословской» меоничности материи можно найти и в системе Оригена, с тем только важным различием, что у Оригена онтологический статус материи имеет негативную окраску в силу жесткой корреляции самого ее изначального появления с понятием человеческого греха. Этот аспект учения Оригена не давал материи никакого основания для какой-либо положительной эсхатологической перспективы и с неизбежностью придавал его системе окрас «философской» меоничности материи, с той только разницей, что, возникнув из небытия, материя должна в итоге опять уйти в небытие.

Все случаи негативных контекстов при употреблении понятия «плотский» подразумевают у святителя не отрицательные свойства плоти как таковой, а порабощение человеческой природы греху вследствие нарушения иерархической структуры бы-

<sup>233</sup> Meijering E. P. *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?* Leiden, Brill, 1968. P. 130–131.

<sup>234</sup> Ibidem. P. 130.

тия, которое было преодолено в Боговоплощении. Плоть после обожения называется святителем «не земной» не в силу удаления из нее всех земных элементов, но в силу преобладания в душе, а затем и в материальном теле человека Божественной энергии Бога Слова. Восстановление и обновление образа Божия в человеке происходит в согласии и в соответствии с Единым истинным Образом Бога Отца — Сыном Божиим и затрагивает всё естество человека на всех его иерархических уровнях без исключения.

Обращено внимание на тот факт, что хотя в сохранившихся трудах святителя мистическо-литургическому аспекту усвоения обожения всем человеческим родом посвящено очень мало размышлений, но он не теряет от этого своего богословского значения.

Нами были отмечены два оригинальных выражения святителя, которые подтверждают выводы предыдущих исследователей о реалистическом, а не символическом характере его евхаристического богословия. Уникальная формула святителя, использованная им для описания святых Даров (φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου)<sup>235</sup>, еще раз подтверждает его связь с Малоазийским богословием и вводит нас в круг богословского умозрения о соотношении прообразовательных ветхозаветных жертв и истинной Жертвы Христа, Его спасительных для всего человечества страдания и воскресения по плоти.

Выражение «αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα», употребляемое святителем Афанасием как для описания Евхаристических Даров, так и для тела и плоти воплощенного Слова, подтверждает реалистическую равнозначность исторического и евхаристического тела Христа в богословской системе святителя. Найдена лексическая зависимость текста святителя Григория Нисского *Oratio catechetica* 37. 28–33 от отрывка из *Oratio III contra Arianos*, 57. 6. 4–6, которая подтвердила прочтение последнего в рамках евхаристического причастия телу Христа.

Употребление святителем прилагательного «σύνσωμος» в контексте приобретения материальной природой человека качеств нетления и бессмертия было подхвачено наследником святителя по Александрийской кафедре святителем Кириллом и широко использовано последним в его евхаристическом богословии.

<sup>235</sup> В аутентичных произведениях употребляется им дважды: In illud: Qui dixerit verbum in filium 26. 668. 1 и Epistulae quattuor ad Serapionem 4. 12. 5. 9 // TLG.

## Библиография

### Источники

1. *Antisthenes*. *Fragmenta varia* // TLG.
2. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Apologia de fuga sua* // TLG.
3. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Contra gentes* // TLG.
4. *S. Athanasius Alexandrinus*. *De decretis Nicaenae synodi* // TLG.
5. *S. Athanasius Alexandrinus*. *De incarnatione et contra Arianos* // TLG.
6. *S. Athanasius Alexandrinus*. *De incarnatione verbi* // TLG.
7. *S. Athanasius Alexandrinus*. *De sententia Dionysii* // TLG.
8. *S. Athanasius Alexandrinus*. *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* // TLG.
9. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Epistula ad Afros episcopos* // TLG.
10. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Epistula ad Amun* // TLG.
11. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Epistula ad Maximum* // TLG.
12. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Epistulae quattuor ad Serapionem* // TLG.
13. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Expositiones in Psalmos* // TLG.
14. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Fragmenta varia* // TLG.
15. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Homilia in illud: Nunc anima mea turbata est (fragmenta)* // TLG.
16. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Oratio I contra Arianos* // TLG.
17. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Oratio II contra Arianos* // TLG.
18. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Oratio III contra Arianos* // TLG.
19. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Oratio de Incarnatione Verbi*. PG 25.
20. *S. Athanasius Alexandrinus*. *Vita Antonii* // TLG.
21. *Chrysippus*. *Fragmenta logica et physica* // TLG.
22. *S. Cyrillus Alexandrinus*. *De sancta trinitate dialogi I–VII* // TLG.
23. *S. Cyrillus Alexandrinus*. *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* // TLG.
24. *S. Cyrillus Hierosolymitanus*. *Catecheses ad illuminandos* // TLG.
25. *Epiphanius*. *Panarion (= Adversus haereses)* // TLG.
26. *Eusebius*. *Historia ecclesiastica* // TLG.
27. *S. Gregorius Nyssenus*. *Oratio catechetica* // TLG.
28. *Flavius Justinianus Imperator*. *Edictum contra Origenem* // TLG.
29. *Marcellus*. *Fragmenta* // TLG.
30. *Martyrium Polycarpi*. *Epistula ecclesiae Smyrnensis de martyrio sancti Polycarpi* // TLG.
31. *Origenes*. *Commentarii in evangelium Joannis* // TLG.
32. *Philo*. *De Abrahamo* // TLG.
33. *Plato*. *Phaedo* // TLG.
34. *Plato*. *Timaeus* // TLG.
35. *Plotinus*. *Enneades* // TLG.
36. *Plutarchus*. *De fato [Sp.]* // TLG.
37. *Proclus*. *In Platonis Parmenidem* // TLG.
38. *Афанасий Великий, свт.* *Творения*. В 4 т. М.: Изд. Спасо-Преображенского монастыря, 1994. Т. 1, 2, 3.

### Литература

1. *Беневич Г. И.* *Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника*. СПб.: РХГА, 2013.
2. *Болотов В. В.* *Учение Оригена о Святой Троице // Его же. Собрание церковно-исторических трудов*. В 4 т. М.: Мартис, 1999. Т. 1.
3. *Владимир (Благодарумов), иером.* *Святой Афанасий Александрийский, его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность*. Кишинев, 1895.
4. *Киприан (Керн), архим.* *Золотой век святоотеческой письменности*. М.: Паломник, 1995.

5. Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях св. Афанасия Великого // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1902. № 12. С. 461–477.
6. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980.
7. Марша Байде Мариам, диакон. Идеал христианской жизни по учению св. Антония Великого в связи с учением св. Афанасия об обожении. Курсовое сочинение. Л.: ЛДА, 1975.
8. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие / Пер. Л. Волконской. Нью-Йорк, 1985.
9. Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003.
10. Попов И. В., мчн. Труды по патрологии. В 2 т. Сергиев Посад, 2004. Т. 1.
11. Ружицкий К., прот. Учение св. отцов и церковных писателей о материи (магистерская диссертация, 1914). Машинопись. МДА, 1958.
12. Сагарда Н. И. Лекции по патрологии // Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Патрология. СПб.: Воскресение, 2004.
13. Скурат К. Е. Учение св. Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения // Богословские труды. М.: Изд. Московской Патриархии, 1973. № 11. С. 120–128.
14. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Париж, 1931.
15. Флоровский Г., прот. Понятие творения у святителя Афанасия Великого // Его же. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 80–109.
16. Фокин А. Р. Афанасий I Великий. Богословие // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 32–41.
17. Фокин А. Р. Богословие святителя Афанасия Великого // Патристика. Труды отцов Церкви и патрологические исследования. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2007. С. 352–376.
18. Anatolios Kh. Athanasius (The Early Church Fathers). University of Durham, 2004.
19. Andrew Hamilton S. J. The relationship between God and created reality in the theology of St. Athanasius of Alexandria, Thesis (D. Phil.), University of Oxford, 1977.
20. Armstrong A. H. «Emanation» in Plotinus // Mind. New Series, 1937. Jan. Vol. 46. No. 181. P. 61–66.
21. Brakke D. Athanasius and Asceticism. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
22. Liddel H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.
23. Meijering E. P. Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis? Leiden, Brill, 1968.
24. Pettersen A. Athanasius and the Human Body. Bristol, Bristol Classical Press, 1990.
25. Roldanus Jh. Le Christ Et L'Homme Dans La Theologie D'Athanase: Etude de La Conjonction de Sa Conception de l'homme Avec Sa Christologie. Leiden, 1968.
26. Tetz M. Zur Theologie des Markell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift «De incarnatione et contra Arianos» // Zeitschrift fur Kirchengeschichte. 1964. N 75. P. 215–270.

### Электронные ресурсы

1. Krycho Ch. Contra Mundum: A Biographical Sketch of Athanasius of Alexandria. April 15, 2013. URL: <http://chriskrycho.com/theology/contramundum-athanasius> (дата обращения 03.09.2013).
2. Walker K. D. F. The theological and doxological understanding of resurrection: an examination of its centrality within the 4<sup>th</sup> century Christian orthodox understanding of Easter with particular reference to the festal letters of St. Athanasius of Alexandria. Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses, 2001. URL: [http://etheses.dur.ac.uk/4201/1/4201\\_1720.pdf](http://etheses.dur.ac.uk/4201/1/4201_1720.pdf) (дата обращения 03.09.2013).



> альманах

богословие

философия

естествознание

> метапарадигма выпуск 05 > 2014

## **Онтология духа и природы в персоналистической историософии Л. А. Тихомирова**

**С. В. Посадский**

На страницах «Религиозно-философских основ...» Л. А. Тихомиров последовательно проецирует дуальность духовной свободы и природно-материальной необходимости в онтологию человеческой истории<sup>1</sup>. Следуя мыслителю, единый процесс человеческой истории конституирован двумя разнородными процессами, обладающими противоположными характеристиками. Подобные характеристики отражают духовно-природную двойственность человеческого существа, совпадают со специфическими различиями свободного духовного и несвободного природно-материального образов человеческого существования.

Один из процессов, конституирующих историю, есть процесс материальный и необходимый. Он протекает под влиянием необходимых природно-материальных факторов и может быть охарактеризован как естественная, природная история человечества, совершенно определяемая внешними человеческому духу природно-материальными причинами. Данный естественно-исторический процесс реализуется исключительно в мире материальной природы, где все события так или иначе причинно обусловлены. В представлении Л. А. Тихомирова его естественность и природность соотносится с преддетерминированной каузальностью, с необходимым причинным характером.

Единообразие природного бытия позволяет выделить в естественно-историческом процессе лишь однотипные каузальные связи и устойчивые регулярности, фиксировать необходимые причинно-следственные отношения наряду с неизменными законами. В нем нет места для свободного волеизъявления субъекта, отсутствует пространство независимого от внешних природно-материальных условий сознательного целеполагания. Всё поведение человека в пределах его естественной, природ-

<sup>1</sup> Данная статья является продолжением статьи «Философская антропология Л. А. Тихомирова в зеркале отечественного персонализма» // Метапарадигма. Вып. 4. 2014.

но-материальной истории, в конечном счете, есть неосознанное и нецеленаправленное поведение. В ней человек не в состоянии намеренно и свободно определять некоторую цель и направлять свои действия на ее достижение. Вся активность человека в естественной истории есть непреднамеренная и неосознанная активность. Здесь человек не полагает цель осознанно и свободно, а осуществляет только механическое реагирующее движение, сближающее его с аналогичными механическими реакциями всего животного мира. К естественно-историческому процессу неприменимы телеологические характеристики сознательной и свободной целенаправленности. Этот процесс ателеологичен, бесцелен. Он не несет в себе специфических свойств целесообразной активности человеческого духа. Он однозначно детерминирован природно-материальным существованием, изолированным от целевых и смысловых доминант.

Естественно-исторический процесс есть преимущественный объект исследования исторической науки. Он является сферой познавательных интенций ученого-историка, ориентированного на выявление необходимых причинно-следственных цепей и законов. Его исследование совпадает с чисто «материалистической» точкой зрения или позицией стороннего наблюдателя, не стремящегося или не способного определить внутренний смысл происходящих событий. В исследовании естественной истории человечества ученый-историк регистрирует лишь процессы, аналогичные геологической истории Земли или истории растительного и животного царств, но уяснить их собственно целевое и смысловое содержание он не в состоянии, ибо в необходимой природно-материальной истории цель и смысл совершенно отсутствуют. Поэтому историк ограничивает свое познание одними внешними материально-необходимыми отношениями, проявляя полное безразличие к историческому телосу, демонстрирует индифферентность к внутреннему смыслу каузально анализируемых событий. В итоге анализируемая исключительно с материалистической точки зрения человеческая история во многом воспроизводит историю растительного покрова Земли, отличаясь от нее не качественно, а лишь количественно. Такое отличие сводится к более сложным формам борьбы живого вещества за свое существование, к более сложной ассимиляции живым веществом мертвого и более сложным формам репродукции особей, осуществляющих эту борьбу и ассимиляцию. Однако существенного, качественного различия естественная история человечества и история растительного покрова не имеют, поскольку они в равной мере отражают необходимую жизнь природного мира, в которой нет места свободному самоопределению личности.

Важно отметить, что к необходимым природно-материальным процессам Л. А. Тихомиров причисляет социальную жизнь человечества. Вся социальная деятельность человека, несмотря на участие в ней волевого акта, следуя мыслителю, является несвободной, преддетерминированной деятельностью. Широкий диапазон социальных действий, выражающийся в формировании сложной иерархии социальных таксонов от семьи до государственной организации, осуществляется механически и не выводит человека из замкнутого круга материально обусловленных явлений. Социальная активность человека возникает на материальном фоне экономической жизни, и в известном смысле прав Карл Маркс, утверждавший, что именно материальное экономическое развитие служит базисом вторичных социальных надстроек.

В противоположность материальному и необходимому процессу другой процесс, конституирующий историю, есть процесс духовный и свободный. Он реализуется в имматериальной сфере человеческого духа и, будучи изолирован от воздействия необходимых природно-материальных факторов, носит индетерминированный характер. Данный процесс может быть охарактеризован как сверхприродная духов-

ная история человечества, определяемая свободным предпочтением человеческой личности, независимым волеизъявлением субъекта, а не внешними ему материальными условиями. В сверхприродной духовной истории сам субъект выступает реальной причиной событий, реализуя свой творческий потенциал как суверенная, независимая от внешних природно-материальных воздействий духовная субстанция, обладающая атрибутами самопричинения и самодетерминации. Если в естественно-историческом процессе безраздельно господствуют механические каузальные связи, то в сверхприродной духовной истории нет места необходимо действующей причинности. В отличие от природной истории она есть область специфически целевых связей и взаимодействий, есть регион свободного и сознательного целеполагания и целереализации. Именно в ней присутствует альтернативный мир целей. Именно в духовной истории человек осуществляет антиномичный, логически несовместимый в своих крайних позициях выбор. Именно она являет собой пространство для принятия свободного волевого решения и целенаправленного поведения.

Вместе с тем необходимо отметить, что сверхприродная духовная история человечества не тождественна безусловно свободному процессу, не граничит с неким целевым произволом, в котором содержание целей полностью определено единственно одним человеком. Наряду с автогенерируемым целевым содержанием в ней присутствует и гетерогенерируемое целевое содержание, которое задается не самим человеческим существом, а предлагается ему извне. По своей значимости извне данное целевое содержание превосходит содержание, полагаемое самим человеческим субъектом, ибо именно этим содержанием формируется стержневой аспект целеполагания всей духовной истории человечества. Тем не менее, в процессе целеполагания человеческая личность обладает совершенной свободой выбора задаваемых извне целей, вольна принять или отвергнуть их. Этот выбор в виде принятия или отвержения становится ограничительным моментом человеческой свободы, обнаруживающей себя в истории не абстрактной и бессодержательной свободой совершенно произвольных действий, а конкретной и содержательной свободой выбора.

В предисловии «Религиозно-философских основ...» Л. А. Тихомиров подчеркивает, что если человек относится к своей истории столь же внешним образом, как к истории растительного царства, то в своем понимании смысла исторических явлений он вынужден ограничиться одной констатацией бесцельных и бессмысленных необходимых причинно-следственных связей, лимитировать свое познавательное устремление комплексом каузально-кондициональных вопросов: почему возникло данное явление, как оно возникло и при каких условиях? Однако специфически целевые и смысловые вопросы в таком случае останутся без ответа. Телеологический и смысловой вектор человеческой истории окажется не проясненным. На вопросы, зачем нужно данное явление и кому оно нужно, человек может получить ответ только при переориентации своих познавательных устремлений в иную сферу — сферу свободной жизни духа. Разумеется, человек не может формировать свои цели вне реалий необходимых материальных процессов, и при достижении целей должен так или иначе комбинировать материальные силы собственного существа и окружающего мира. Но сверх этих необходимых материальных процессов человек видит сферу свободной, сознательной и волящей духовной жизни, которая столь же реальна, как и необходимая природно-материальная жизнь. Специфика этой внутренней духовной жизни такова, что она внедрена в сферу материальных условий, но не сливается с ними, весьма часто доминирует над ними, а иногда подавляется, но в любом случае только она одна образует то, что можно назвать «нашей» жизнью в собственном смысле слова, а также жизнью «всего человечества» в сходном смысле.

Область материальных условий в сравнении с духовной жизнью внеположена человеку, есть нечто внешнее человеку как духовному существу, хотя и всюду облекающее его. Эта область имеет для человека определенное значение и даже свою историю, но лишь постольку, поскольку внутренняя духовная жизнь личности, определяемая свободными волевыми актами и независимым сознательным целеполаганием, придает ей какое-то направление. Отказываясь от реальности духовной истории при интерпретации исторической фактуальности, оставаясь один на один с бессмысленными необходимыми причинно-следственными связями природно-материального мира, элиминируя исторический универсум свободного и сознательного творчества, человек устраняет разумный смысл исторического процесса, превращая последний в серию каузально обусловленных, механических действий, чуждых сознательной преднамеренности.

В понимании Л. А. Тихомирова для познания сверхприродного духовно-исторического процесса внешний, каузально-аналитический метод исторической науки совершенно бесперспективен. Для раскрытия целевого вектора и смыслового континуума человеческой истории невозможно прибегнуть к объективному, внеличностному способу познания, игнорирующему цели и смысл человеческого бытия, неосуществимо требование намеренного самоустранения из познавательного акта, невозможно разделение позиции стороннего наблюдателя, безучастного к внутреннему миру человеческой личности. Для раскрытия целей и смысла истории необходим иной, внутренний и непосредственный способ познания, отвечающий особенностям самой сверхприродной духовной организации человека, отраженной в его сознательной и свободной истории, то есть способ познания, воссоздающий те же характеристики свободы, что и сам свободный духовно-исторический процесс. Такой способ познания может предоставить только религия и философия, ибо только с их помощью человек может реализовать адекватное самопознание и познание абсолютно сущего, обрести знание о самом себе и онтологической первореальности, постижение которой раскрывает человеку цели и смысл его личной жизни, а вместе с ними цели и смысл истории.

Именно религиозно-философский способ познания есть свободный способ познания в силу своей первичности, непосредственности, независимости от внешних природно-материальных детерминант, в силу опоры исключительно на внутренний духовный опыт познающего субъекта, в котором та или иная трактовка человеческого существа и онтологической первореальности не только познается, но и сознательно и свободно выбирается, в котором проявляются определенные мировоззренческие предпочтения. Именно религиозно-философский способ познания есть подлинно телеологический познавательный метод, раскрывающий в противоположность каузально-аналитическому методу исторической науки не безличную механическую причинность, а свободные и осознанные цели человеческой личности. Наконец, только посредством религиозно-философского познания возможно определение смысла личного бытия и всего исторического процесса, осуществляемое через раскрытие онтологического первопринципа, в контексте которого сама свободная и сознательная история человечества приобретает религиозно-философский характер, отождествляется с процессом экспликации, освоения и реализации различных религиозно-философских идей.

Таким образом, на страницах «Религиозно-философских основ...» Л. А. Тихомиров постулирует своеобразное дихотомическое деление онтоса человеческой истории, то есть такой вариант деления, в котором историческое бытие человечества делится на два видовых исторических процесса, как бы распадаясь на две взаимно дополняемые онтологии истории, наделенные противоположными характеристиками. Так, один видовой процесс детерминирован, необходим, носит естественный и материальный характер, ателеологичен и лишен смысла. Он совпадает с природно-

необходимой онтологией истории. Другой видовой процесс, напротив, индетерминирован, свободен, сверхприроден и духовен, телеологичен и наделен смыслом. Он совпадает с духовно-свободной онтологией истории. При этом дихотомическое деление онтологии истории у мыслителя согласовано с дихотомией исторического познания, скоординировано с бисекцией методов исследования исторического процесса, воспроизводящих противоположные характеристики видовых исторических процессов.

Важно отметить, что оба вида истории, как и оба вида познания, имеют реальный бытийный коррелят. Несмотря на свои противоположные свойства, они отражают разные аспекты единой онтоисторической действительности, а также разные аспекты ее познания, то есть являются полярными моментами онтоисторического и гносеологического (точнее — гносеоисторического) единства человеческого существа. Такой подход позволяет мыслителю утверждать равноценность обоих исторических процессов и методов их познания. Такой подход позволяет мыслителю преодолеть нигилистическое отношение к естественно-историческому процессу и познающей его исторической науке, избежать тенденциозной абсолютизации духовной жизни человека в ущерб его природно-материальной жизни, сосредоточиться на познании истории человеческого духа как части человеческой истории, не отрицая ее природно-материального измерения. Такой подход позволяет мыслителю видеть и постулировать целостность исторического бытия человека, не нивелируя уникального своеобразия его качественно разнородных сторон. При этом гносеологическая дихотомия как бы погружается в онтоисторическую, растворяется в ней. Это связано с тем, что познание исторического осуществляется не абстрактно внеисторически, а конкретно исторически — реализуется в самом историческом процессе. Поэтому гносеологическая дихотомия раскрывается как подлинно историческая — гносеоисторическая дихотомия, полноценно встроенная в историю, всецело согласованная с онтологией исторического процесса.

Следует отметить, что гносеологические основания историософских воззрений Л. А. Тихомирова сформировались под влиянием известного философа и психолога Петра Евгеньевича Астафьева. На страницах «Воспоминаний» Л. А. Тихомиров оценивал П. Е. Астафьева как философа, который принадлежал к числу самых оригинальных русских мыслителей<sup>2</sup>. Сравнивая П. Е. Астафьева с Платоном, Л. А. Тихомиров подчеркивал их несомненное сходство в осознании сущности философии как непрерывного поиска истины.

Философские взгляды П. Е. Астафьева принадлежат к персонализму неолейбницанского типа<sup>3</sup>. Данный тип персонализма может быть охарактеризован как гносеологический, поскольку в его центр поставлена проблема познания личности. Он также чрезвычайно точно охарактеризован Н. О. Лосским как иерархический, поскольку в онтологии развивает учение Г. Лейбница о мире как иерархии духовных субстанций, дополняя это учение возможностью их взаимодействия. В онтологии П. Е. Астафьев сохранял верность монадологии Г. Лейбница, склоняясь к спиритуалистическому монизму. Интерпретируя материальное бытие как проявление духовной субстанции, он принимал положение Г. Лейбница о всеобщей одушевленности мира в силу присутствия в нем первоначальных онтологических единств — монад, но корректировал этот тезис отрицанием учения Г. Лейбница о неаффицируемости монад («монады не имеют окон»), допуская их взаимодействие.

<sup>2</sup> См.: Тихомиров Л. А. П. Е. Астафьев // Тихомиров Л. А. Тени прошлого. М., 2000. С. 652.

<sup>3</sup> О характеристике П. Е. Астафьева как персоналиста см.: Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 206.

Становление неолейбницианского персонализма связано с именами немецких философов Г. Лотце и Г. Тейхмюллера. Провозглашая персональное «Я» субстанциальным началом сущего, Г. Лотце принял его за исходную координату познавательного процесса, где подлинное бытие признается только за такими же субстанциальными личными существами (Богом и созданными им личностями). Следуя гносеологии Г. Лотце, в познавательном акте личной субстанции дан синтез всех душевных процессов, участвует не только интеллект, но также воля и чувство. Личная субстанция рассматривается Г. Лотце как подлинное бытие, целостное познавательное отношение. «Исходя из постулата волевого “Я”, — отмечает А. Д. Стродс, — Лотце определяет бытие как пребывание нашего “Я” в отношениях (stehen in Beziehungen) с действительностью»<sup>4</sup>.

Развивая гносеологию Г. Лотце, его ученик Г. Тейхмюллер противопоставил личное сознание как первичное субстанциальное бытие вторичному, производному от него знанию. Первое он охарактеризовал как простое и непосредственное, а второе — как сложное и опосредованное. Согласно Г. Тейхмюллеру, личная субстанция познает себя и другие личности только непосредственно, интеллектуальной интуицией, а безличное бытие внешних предметов — опосредованным логическим познанием. При этом интеллектуальную интуицию Г. Тейхмюллер рассматривал как целостное проявление душевных способностей личного существа, считал ее в равной мере принадлежащей разуму, чувству и волевому акту. «Ведущим фактором процесса интеллектуальной интуиции он объявляет “Я” как единство самосознания, — указывает А. Д. Стродс, — благодаря которому “понимание смысла (Intellektion) поднимается над разделением элементов сознания, вследствие чего они все одновременно схватываются как отдельные и единые”»<sup>5</sup>. Гносеологическое учение о непосредственно постигаемом единстве личности Г. Тейхмюллер обозначил как персонализм.

Г. Тейхмюллер оказал влияние на первую оригинальную отечественную персоналистическую философскую систему неолейбницианской версии, разработанную профессором Киевского университета А. А. Козловым, которого по праву можно считать не только талантливым педагогом русской мысли, но и одним из основателей русской религиозной философии<sup>6</sup>. Развивая содержащуюся в работах Г. Тейхмюллера противоположность личного сознания и вторичного, производного от него знания, А. А. Козлов противопоставлял непосредственное интеллектуально-интуитивное постижение онтологически первичного, истинно сущего мира личных духовных субстанций логически опосредованному изучению вторичного феноменального мира материи, отождествив эту антитезу с оппозицией религиозно-философского и естественно-научного знания. Разработанная А. А. Козловым гносеологическая оппозиция стала фундаментом отечественной неолейбницианской гносеологии, а также вошла в персоналистическую гносеологию многих философов, чьи взгляды не вмещаются в пределы этого направления. Гносеологию А. А. Козлова разделял и оказавший влияние на Л. А. Тихомирова П. Е. Астафьев.

Влияние П. Е. Астафьева на Л. А. Тихомирова осуществилось исключительно в сфере гносеологии. Панпсихический тезис неолейбницианского персонализма о мире как иерархии субстанциальных деятелей оказался совершенно неприемлем для Л. А. Тихомирова как христианского ортодокса. На страницах «Религиозно-философских основ...» он выступил как жесткий критик подобных идей, относя их к ан-

<sup>4</sup> Стродс А. Д. Немецкий персонализм. Рига, 1984. С. 76.

<sup>5</sup> Там же. С. 87.

<sup>6</sup> О характеристике А. А. Козлова как педагога русской мысли и основателя (наряду с В. С. Соловьевым) русской религиозной философии см.: Аскольдов А. С. Алексей Александрович Козлов. СПб., 1997. С. 246–247.

тагониристичному христианству, пантеистическому мирозерцанию. В то же время он творчески заимствовал и адаптировал к своей философии истории и культуры гносеологический персонализм П. Е. Астафьева. Отметим, что усвоение гносеологического персонализма П. Е. Астафьева объединяет Л. А. Тихомирова с русским персонализмом как целостным философским направлением, позволяет поставить его имя рядом с именами С. А. Аскольдова, Е. А. Боброва, Я. Ф. Озе, Л. М. Лопатина, Н. О. Лосского, С. А. Левицкого и Н. А. Бердяева, в воззрениях которых также своеобразно преломилась неолейбницианская персоналистическая гносеология. Важность влияния П. Е. Астафьева на Л. А. Тихомирова ставит автора данного исследования перед задачей изложения его гносеологии.

В своем центральном философском произведении «Вера и знание в единстве мировоззрения: Опыт начал критической монадологии» (1893) П. Е. Астафьев охарактеризовал религиозную веру и научное познание в виде качественно неоднородных, несоизмеримых в своем значении для человека вариантов познавательной активности. С позиции П. Е. Астафьева, им соответствуют два теоретически и практически неравнозначные рода человеческого знания — субстанциальное и феноменальное.

Следуя П. Е. Астафьеву, субстанциальное знание заключается в осознании субъектом собственной волевой активности. Оно есть единственное непосредственное знание. Как непосредственное знание субъектом самого себя оно есть единственное специфически субъективное знание. Будучи единственным непосредственно субъективным знанием, оно обладает безусловной достоверностью для познающего субъекта, ибо его отрицание ставит под сомнение само бытие последнего, подрывает доверие ко всякому познанию вообще. Таким образом, субстанциальное непосредственное знание субъектом самого себя лежит в основе всякого познавательного процесса.

В понимании П. Е. Астафьева именно субстанциальное непосредственное знание совпадает со знанием свободным, так как согласие мысли с мыслимым содержанием в нем становится «охотным согласием» из-за совершенного отождествления познающей и познанной воли. «Здесь дух познает себя не из внешних отношений, а внутренне таким, каков он, познающий, действительно есть, а потому и свободно, не по принуждению», — отмечает П. Е. Астафьев<sup>7</sup>. Данный род знания не может быть нравственно безразличным, ибо, свободно соглашаясь с определенным содержанием знания о себе, познающий субъект совершенно отождествляет себя с содержанием этого знания, проявляя в его свободном выборе свои нравственные качества. Это делает его ответственным за собственный выбор, а также распространяет на него нравственные качества, заключающиеся в выбранном знании.

Согласно П. Е. Астафьеву, субстанциальное знание представляет единственное основание для религиозной веры и естественное начало философского мирозерцания. Именно в процессе приобретения субстанциального знания, предполагающего свободный нравственный выбор, человек постигает собственное существо, движущие причины, конечные цели, начала и идеалы своей жизни. Именно в этом процессе ему становится доступным постижение трансцендентного Божества и других людей, причем подобное познание также имеет нравственный характер, ибо человек предпочитает те представления о Боге и людях, которые наиболее отвечают его собственным нравственным качествам.

Субстанциальному знанию П. Е. Астафьев противопоставляет знание феноменальное, или критически предметное. Оно имеет своим источником волевой акт, полагающий независимость познаваемого предмета от познающего субъекта. Для его

<sup>7</sup> Астафьев П. Е. Вера и знание в единстве мировоззрения: опыт начал критической монадологии // Астафьев П. Е. Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000. С. 434.

приобретения человек ограничивает вмешательство своего волевого начала, ибо стремится согласовать познание с содержанием самих предметов. Желая познать предмет как суверенную реальность, человек утверждает безвольность своего знания, намеренно сосредоточивается на одних внешних отношениях. Итогом подобных познавательных интенций становится не знание вещи, а знание относительно вещи, знание о том, какими внешними отношениями изучаемый предмет определяется к другим предметам. Такое знание становится знанием необходимым, поскольку принимать его результаты человек должен только потому, что иные результаты невозможны, а не по причине их соответствия собственному нравственному выбору. Имея логически необходимый характер, оно никогда не доходит до внутреннего единения с исследуемым предметом, а значит, не содержит данных о самом человеке, других людях или их трансцендентной причине, Боге.

В представлении П. Е. Астафьева оба рода познавательной активности находятся в тесном взаимодействии, взаимно дополняют друг друга. В основу его гносеологической дифференциации положена не изолированная познавательная способность человека, а целостное отношение к предмету познания, предполагающее равноправное участие воли, разума и чувства, хотя и в различных, противоположных формах. Тем не менее, П. Е. Астафьев подчеркивает, что само взаимодействие данных форм познавательной активности возможно только при их отчетливом разграничении, вне утраты их качественной разнородности.

В отличие от лейбницианского панпсихизма, гносеологические идеи П. Е. Астафьева содержали в себе все необходимые основания для согласования с христианской онтологией. Утверждая присутствие воли в целостном познавательном акте личности, П. Е. Астафьев определял природу волевой активности человека как трансцендентную, восходящую исключительно к его духовно-религиозному познанию, превращал человека в уникальное создание в сравнении с остальными живыми существами. Подобный подход требует различения монад не только по характеру их познавательной активности, как это было у Лейбница, но и по природе их волевого действия, что совершенно выводит человека за пределы самой иерархии монад, превращая его в единственное религиозное, подлинно духовное существо.

Для анализа оценок гносеологии П. Е. Астафьева Л. А. Тихомировым важны две его статьи в журнале «Русское обозрение» — «Славянофилы и западники в современных отголосках» (1892) и «П. Е. Астафьев: (некролог)» (1893). Рассматривая гносеологию П. Е. Астафьева на страницах «Русского обозрения», Л. А. Тихомиров охарактеризовал его философское творчество как «воскресение И. Киреевского в молодом еще современном философе»<sup>8</sup>, как реализацию философской программы выдающегося славянофила. Следуя Л. А. Тихомирову, П. Е. Астафьев осуществил философский завет И. В. Киреевского обоснованием синтеза способностей души в целостном акте познания, утверждением целостности человеческого существа, в котором три основные способности — разум, воля и чувство — различаются только логически, представляют проявление единого личного бытия. По мнению Л. А. Тихомирова, П. Е. Астафьеву удалось также развить философское положение И. В. Киреевского об отличии способов религиозно-философского и научного познания. Согласно Л. А. Тихомирову, в своем противопоставлении субстанциального и феноменального знания П. Е. Астафьев выявил доступность высшей религиозно-философской мудрости простым, неученым людям, оставив на долю науки знание отношений между предметами. При этом неоспоримым философским достижением П. Е. Астафьева Л. А. Тихомиров считает классификацию познавательных актов

<sup>8</sup> Тихомиров Л. А. П. Е. Астафьев (некролог) // Тихомиров Л. А. Критика демократии: статьи из журнала «Русское обозрение» 1892–1897 гг. М., 1997. С. 67.

на основе особенностей волевого действия личности и выявление взаимосвязи свободного нравственного самоопределения личности с внутренним непосредственным познанием.

Опираясь на мнение Н. О. Лосского, отметим, что идеи И. В. Киреевского образуют программу всей русской религиозной философии (в том числе и персонализма), что свидетельствует как о существовании сверхэмпирического единства русской нации, так и о выражении в его философском творчестве «сокровенной сущности русского духа»<sup>9</sup>. Следуя Н. О. Лосскому, именно в гносеологии И. В. Киреевского содержатся зародыши интуитивизма как учения о непосредственном постижении самой действительности. Усатривая в гносеологических идеях П. Е. Астафьева прямое развитие заветов И. В. Киреевского, Л. А. Тихомиров связал персоналистическую теорию познания П. Е. Астафьева с философией истории и культуры. Тем самым он по-своему осуществил теоретико-познавательную программу И. В. Киреевского, своеобразно исполнил философские заветы выдающегося славянофила.

На страницах «Религиозно-философских основ...» — в предисловии, а также в главах «Философия истории и религия» и «Цели жизни и религиозное знание» — Л. А. Тихомиров заимствует и творчески развивает гносеологическую оппозицию П. Е. Астафьева, связывая ее с основными принципами своей персоналистической историософии.

Необходимо отметить, что развиваемая Л. А. Тихомировым оппозиция духовно-свободных и природно-необходимых процессов как процессов целенаправленных и бесцельных есть оппозиция, характерная для персоналистической философии в целом. В той или иной мере ее затрагивали все отечественные философы-персоналисты. Чрезвычайно глубокое и систематическое ее изложение дал Л. М. Лопатин, точка зрения которого несомненно близка точке зрения Л. А. Тихомирова<sup>10</sup>.

Подобно Л. А. Тихомирову, Л. М. Лопатин констатирует существенное различие бесцельной природно-механической и целесообразной духовно-свободной жизни. При этом природные механические процессы он отождествляет с процессами, где каждое действие определено предшествующим, причина находится в прошлом, а духовные и свободные процессы — с процессами, где действие определяется смыслом последующего, причина совпадает с целевым объектом, локализована в будущем. «Именно в свете телеологического принципа, проникающего всю духовную жизнь, это различие получает полную наглядность», — постулирует Л. М. Лопатин<sup>11</sup>.

В интерпретации Л. М. Лопатина природно-механические процессы есть процессы исключительно количественные, количественные. Они характеризуются количественным равенством причины и следствия как предшествующего и последующего состояния материи, логической неизбежностью именно данного следствия, абсолютной предопределенностью каузальных связей. Их особенность состоит в совершенном равнодушии причинно-следственного движения к идеальному смыслу проходимых им форм, выражается в отсутствии осмысленного целевого содержания. «Целей в такой последовательности явлений не обнаруживается никаких, о возникающих формах нельзя спрашивать зачем, а только почему», — утверждает Л. М. Лопатин<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 44.

<sup>10</sup> См.: Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. М., 1886–1881. Ч. 1–2; Лопатин Л. М. Вопрос свободе воли // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996; Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996.

<sup>11</sup> Лопатин Л. М. Вопрос свободе воли // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. С. 53.

<sup>12</sup> Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. С. 91.

Духовно-свободные процессы, напротив, есть качественные, качественные процессы. Им присущи момент творческого самоопределения, сравнительная внутренняя неопределенность причин, качественный характер порождаемых духовными причинами следствий, ибо от своих действий дух требует смысла, идентичного целесообразности. Духовно-свободные процессы есть подлинно творческие процессы, поскольку «...решительный признак присутствия творческой силы в наших сознательных действиях заключается в их целесообразности»<sup>13</sup>.

Следуя Л. М. Лопатину, целесообразная деятельность предполагает наличие цели и полную независимость в выборе средств действия, творческое отношение к этому выбору. Целенаправленно действующий дух проявляет себя как мощь новых актов, раскрывает себя как непрерывно расширяющее свое содержание бытие, основное свойство которого заключается в способности к действительному развитию, в то время как основным свойством материи является инертная эквивалентность при внешней подвижности, неспособность к созиданию подлинных новаций. Высшей задачей целесообразной активности человеческого разума является познание истины, а его свобода есть неперемное условие этого познания. В таком случае свобода человеческого разума становится свободой выбора идей, отрицая которую, человек отрицает возможность познания истины, так как редуцирует саму идеальную истину к фаталистически предопределенному продукту механического причинения природного мира. Высшую, абсолютную истину Л. М. Лопатин истолковывает религиозно, идентифицируя ее с высшей, абсолютной целью и благом — Богом.

Качественные духовно-свободные и количественные природно-необходимые процессы предстают у Л. М. Лопатина в виде внутренне нетождественных процессов, между которыми возможно лишь случайное совпадение. Однако когда речь идет о бесконечном множестве бесконечно разнообразных совпадений, такая случайность совершенно невероятна, превращается в логическую нелепость. Согласно Л. М. Лопатину, единственной гипотезой, содержащей потенциал для объяснения их совпадения, является теория предустановленной гармонии Лейбница, обосновывающая возможность совпадения двух бесконечных рядов существенно различных явлений творческим вмешательством Бога. Таким образом, основные положения персоналистической телеологии Л. М. Лопатина сходятся с основными принципами персоналистической телеологии Л. А. Тихомирова, который аналогично Л. М. Лопатину постулирует сверхприродный духовный характер целевых процессов, фиксирует их взаимосвязь с творчеством личности, соединяет констатацию существенных различий бесцельного природного и целенаправленного духовного существования с констатацией невозможности их совпадения, а также ищет их онтологическое обоснование в действиях Промысла.

Для понимания философии истории Л. А. Тихомирова чрезвычайно важно уяснение его интерпретации исторического смысла, раскрытие специфического содержания, вкладываемого мыслителем в это понятие. Прежде всего в историософии Л. А. Тихомирова смысл определяется через целевую направленность, понятие смысла всецело совпадает с понятием цели, смысл наделяется целевой природой. Употребляя понятия цели и смысла как синонимичные и взаимозаменяемые понятия, мыслитель стремится подчеркнуть личностную нагруженность смыслового континуума, желает отметить неперемную соразмерность смысла и личного человеческого бытия. Констатация неразрывной связи личности и смысла является в его историософии чрезвычайно значимой, поскольку именно через нее естественно-исторический процесс изолируется от всякого смыслового содержания в силу отсутствия

<sup>13</sup> Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. С. 91.

свойственных исключительно личному бытию целевых актов. Фиксируя непосредственное тождество между смыслом и целью, к которой стремится человеческая личность, мыслитель обнаруживает себя радикальным противником тезиса о внутренне присущей природе исторической целесообразности, раскрывает себя как оппонент имманентной натуралистической телеологии в историческом процессе.

Изолируя природный мир от смыслового континуума истории, Л. А. Тихомиров трактует исторический смысл в виде реальности супранатуральной и специфически личностной. Супранатуралистическая и персоналистическая трактовка смысла совпадает у мыслителя с духовным истолкованием, ибо сверхприродный и личностный характер смысла предполагает, что его подлинным носителем выступает наиболее значимая часть человеческого существа, единственная антропологическая константа, всецело изолированная от детерминации природного мира — человеческий дух. Но если осмысленная активность человека есть единственно духовная активность, если смысловая динамика человеческого существа полностью тождественна динамике его духовной жизни, то всякое смысловое образование, в конечном счете, есть религиозно-философское образование, так как духовная жизнь равнозначна религиозно-философскому познанию и процессу, целиком совпадает с метаэмпирической религиозно-философской деятельностью. Таким образом, утверждая единство смысла и цели, переходя от него к единству смысла и личности, конкретизируемого через единство смысла и духа, Л. А. Тихомиров приходит к утверждению религиозно-философской специфики смысла. В контексте такой логической цепочки смысл предстает как сверхприродная и целевая, личностная и духовная и, в конечном счете, религиозно-философская реальность, интегрирующая в своей религиозно-философской определенности все предшествующие свойства.

Утверждая тождественность смысловой реальности и реальности религиозно-философской, Л. А. Тихомиров стремится раскрыть ее специфику. Следуя мыслителю, содержание религиозно-философского процесса как процесса смыслоопределения совпадает с поиском ответов на фундаментальные вопросы человеческого бытия. Такие вопросы идентичны онтологическому вопрошанию человека, то есть сводятся к дефиницированию абсолютного бытия, к постижению онтологического первопринципа, к раскрытию первоосновы сущего. Данное означает, что всякое смысловое образование как образование религиозно-философское формируется через определение абсолютно сущего, становится религиозно-философским смыслом только при фиксации инвариантной, вечной, неограниченной, безусловной реальности. Данный тезис является одним из центральных тезисов в интерпретации смысла Л. А. Тихомировым, является тем тезисом, вне которого непостижима вся его философия истории. Вместе с тем он нуждается в существенной детализации, поскольку при поверхностном анализе может показаться, что он содержит тенденцию к умалению специфически антропологической составляющей в процессе религиозно-философского смыслообразования, к одностороннему акценту на познании онтологического абсолюта в ущерб самопознанию человека.

Надо сказать, что в понимании Л. А. Тихомирова дефиницирование онтологического первопринципа не является абстрактной, не соотнесенной с конкретно-историческим человеческим существованием задачей. Познание онтологической перво-реальности не сводимо исключительно к самодовлеющему, изолированному от смысла человеческой жизни смыслу *an sich*, некоему смыслу-в-себе. При любых трактовках абсолютно сущего онтология не есть изолированная от мира и человека область знания, она неизменно соотносится с выводимой из нее общей картиной мироздания и с антропологией как составным элементом последней. Как смысловое образование онтологическая перво-реальность предполагает не только определенное равенство с собой, но и соотношение со своим смысловым инобытием,

представленным смысловой интерпретацией человеческого существа в пределах целостной картины мира, сформированной на основе самого познания онтологической первореальности.

В философии истории Л. А. Тихомирова речь идет об организации смыслового континуума, о внутренней архитектонике концептуального пространства. В качестве смыслового образования абсолютное бытие есть не только в-себе-сущая, рефлексированная в себя определенность, но и вовне-себя-сущий, внешне рефлексированный смысл, обосновывающий смысл производной, относительной, преходящей реальности, созданной онтологическим абсолютом, к которой принадлежит и человек. Следовательно, религиозно-философский смысл имеет двойственную структуру. Он конституируется познанием абсолютно сущего, познанием, неизменно объединенным со своим дополнением в виде познания мира и человека. И хотя такая трактовка религиозно-философского смысла не устраняет некоторой неравноценности его взаимодополняющих граней, предполагающей выделение первичного и вторичного смыслового момента, в ее контексте смысл человеческого существа превращается в весьма значимую смысловую реальность, в составную часть религиозно-философского смысла.

Следуя Л. А. Тихомирову, определяя онтологическую первореальность, человек определяет самого себя, реализует не выбор между худшими и лучшими эмпирически данными альтернативами, а формирует целостный проект или замысел собственной жизни. Чтобы найти смысл собственного существования, человек должен прежде найти онтологическую первореальность, и только через ее познание обрести свой личный смысл. Смысл человеческого существования всецело произведен от смысла абсолютно сущего. Смысл человеческого существования не редуцируем к некой чистой непосредственности, не дан только в виде простого внутреннего равенства с собой, но требует соотношения со своим смысловым иным, подобно тому, как и бытие человека предполагает бытие создавшей его первопричины. Только абсолютно сущее может осуществить функцию высшей объяснительной инстанции человеческой жизни. Только абсолютно сущее может стать первоисточником ее смыслового содержания, исполнить роль первичного смысло-созидающего фактора.

Именно через определение абсолютно сущего формируется деонтологический универсум человеческой личности, складываются представления человека о должном. Наиболее полным выражением этого универсума является человеческая нравственность, в которой человек сам полагает и реализует определенный кодекс поведения, выводя его из деонтологической специфики познанного онтологического первопринципа, из представлений об абсолютном долге, который несет в себе абсолютное бытие. Только через определение онтологического первопринципа формируется аксиологическая иерархия человеческой личности, ибо всякая ценность становится таковой только при координации с высшим аксиологическим принципом, совпадающим с онтологической первореальностью. В итоге определение абсолютно сущего апробирует смысл и цели человеческого бытия, конституирует деонтологию и аксиологию человека, осуществляет всеобъемлющую смысловую регуляцию человеческой личности, всецело определяет ее свободную и осознанную активность.

Производность смысла человеческого существования от смысла онтологической первореальности подразумевает его бесконечное возвышение, ибо через подобную связь в смысл человеческого существования включается безусловный, абсолютный момент. Нетождественность человека и его смыслового первоисточника вовсе не умаляет роль человека в процессе смыслополагания, не принижает значение специфически человеческих актов в процессе определения смысла.

В концепции Л. А. Тихомирова подобная нетождественность беспредельно возвышает человека, ибо выступает в виде условия трансцендирования человеческого духа, становится предпосылкой особого, свободного и волевого познавательного акта, требующего отрешения от бессмысленных реалий необходимой природной жизни.

В духовном акте смыслоопределения человек не просто находит смысл, но и возвышается над собственной природой, преодолевает ограниченность необходимого материального мира, к которому сам телесно принадлежит. При этом процесс смыслоопределения не является этически безразличным процессом. В нем человек не пассивно познает, а активно выбирает, согласуя свой выбор с уровнем развития собственного нравственного сознания, отражая в своем выборе свои нравственные предпочтения и ориентации. Это означает, что смыслоопределение равнозначно свободному нравственному волеизъявлению. В то же время сам результат смыслоопределения не дан человеку априорно, а формируется только в сложном и порой весьма длительном опыте, который может требовать познавательных усилий не одной личности, а многих поколений, даже смыслового межпоколенного синтеза. Религиозно-философское познание не запрограммировано на непреходящий успех, познавательная инициатива человека не имеет своим коррелятом обязательный отклик со стороны абсолютного бытия, воспроизводящий механические реакции природного мира, процесс смыслоопределения содержит в себе некую долю риска. Но это значит, что он принимает черты познавательного подвига — акта, требующего от человека предельного напряжения воли и сил, преодоления многочисленных препятствий, акта, результат которого стоит самых серьезных жертв, ибо превосходит по своим масштабам результаты всех прочих человеческих действий.

В интерпретации Л. А. Тихомирова познание онтологической первоосновы, мира и человека не отделены друг от друга, не лишены взаимной связи, удерживаются в органическом единстве. Их различие есть условное различие, которое полностью преодолевается в религиозно-философской идее как всецело тождественном с собой, внутренне едином смысловом образовании. Интегрируя знание об абсолютно существе, мире и человеке, цементируя их в непосредственное единство, религиозно-философская идея становится эквивалентом целостного религиозно-философского смысла, претендующего на роль смысловой тотальности, имеющей истинностное, алетiological значение. Будучи эквивалентом целостного алетiological смыслового образования, религиозно-философская идея обладает теми же свойствами, что и смысловое образование. Так, она есть, несомненно, личностная реальность, ибо непосредственно включена в структуру личного бытия. Она есть реальность сверхприродная и духовная, ибо эйдетический универсум внеположен природно-материальному миру, генерируем активностью человеческого духа. Она есть религиозно-философская реальность, ибо имеет религиозно-философскую организацию, совпадает с отрефлексированным религиозным опытом. Религиозно-философская идея становится завершающим звеном в концепции смыслоопределения Л. А. Тихомирова, звеном, в котором концентрируются все грани определения смысла, осуществляется его локализация и субстанциализация, смысл получает конкретное бытийное оформление в рамках сверхприродной религиозно-философской жизни личного духа.

В концепции Л. А. Тихомирова религиозно-философский смысл неотличим от смысла исторического. Данное означает, что исторический смысл наделяется всеми характеристиками смысла религиозно-философского, отождествляясь с религиозно-философской идеей. В таком случае смысл истории совпадает с раскрытием религиозно-философских идей и их взаимными отношениями, которые по причине

ультимативного характера идей чаще всего принимают форму борьбы. К такому выводу ведут все предшествующие построения Л. А. Тихомирова, которые могут быть систематизированы в следующей логической последовательности.

1. Исторический процесс имеет сверхприродный, личностный, духовный, религиозно-философский смысл, который не фиксируется в материально-необходимом измерении человеческой истории, а может быть найден исключительно в сверхприродной, имматериальной, свободной и духовной истории человечества.

2. Религиозно-философский смысл истории не дан человеку изначально, а раскрывается в религиозно-философском опыте. Его обретение требует активного познавательного напряжения и усилия со стороны человеческой личности. Процесс смыслоопределения немислим вне познавательной инициативы человеческого существа, которая становится необходимой составной частью этого синергического процесса, но не единственным его источником.

3. Непосредственным источником исторического смысла человека является познание онтологической первореальности, фиксация которой позволяет характеризовать исторический смысл не только как намерение и возможность, но и как обретенный в познании результат.

4. Познание абсолютного бытия обладает для человека несомненным значением в силу соотношения с самопознанием, становится исторически действенным через раскрытие смысла человеческого бытия. Смыслы абсолютного бытия и человека не существуют изолированно, а образуют единую смысловую целостность или религиозно-философскую идею.

5. В религиозно-философской идее исторический смысл обретает свою определенность, утрачивает динамические характеристики познавательного процесса в пользу статических характеристик познанной сущности, превращается из познавательной последовательности в наличное знание, фиксируется как субъект, предикативные качества которого в виде движения и состояния отходят на второй план перед инвариантными содержательными основаниями.

Рассматривая смысл истории как раскрытие и борьбу религиозно-философских идей, Л. А. Тихомиров подчеркивает, что даже с помощью света религиозно-философской идеи общая картина духовной истории человечества уясняется весьма трудно. Образующие эту историю факты чрезвычайно сложны и во многом фрагментарны. В течение тысячелетий память потомства сохраняет очень немногое из религиозно-философских познаний предшественников. Свои определения смысла истории люди выражают чаще всего в виде трудно постигаемых символов, в мифологических и философских представлениях, точное содержание которых забывается последующими поколениями. К тому же в историческом процессе люди также сосредоточены на удовлетворении своих низших материальных потребностей, поглощены организацией общественной и государственной жизни, трудом и борьбой за существование, что предполагает большую концентрацию сил. Если помимо этой напряженной работы у них и присутствует поиск смысла их исторической жизни, то в большинстве случаев они осуществляют такой поиск как бы в полумраке. И всё же универсальность и общезначимость религиозно-философского знания, его доступность непосредственному познанию для каждого человека помогает нам в постижении смысла истории.

Хотелось бы отметить, что мысли Л. А. Тихомирова об определении онтологической первореальности как творческом самоопределении человека, целостном личностном жизненном проектировании, о творческом нахождении смысла собственного существования человека посредством обнаружения смысла онтологической первореальности отражают онтологизм как особенность русской религиозной философии.

фии. На онтологизм как особенность русской мысли указал В. Ф. Эрн<sup>14</sup>. Следуя Эрну, онтологизм русской мысли проявляется в онтологическом понимании истины, которая отождествляется со сверхчеловеческим абсолютом, в динамической теории познания духовного мира, которая объединяет познание с напряжением духовного подвига, раскрывающего и утверждающего все творческие и существенные стороны личностной жизни как центра жизни космической. Онтологизм русской мысли проявляется и во взгляде на мир как на откровение абсолютной первореальности, в жизненной конкретности религиозной мысли России, в персоналистической антропологии русской философии.

---

<sup>14</sup> См.: Эрн В. Ф. Борьба за логос. М., 1911.



## Богословские идеи Дмитрия Скрынченко. К 140-летию со дня рождения

**В. Б. Колмаков**

Расцвет русской богословской мысли падает на конец XIX — начало XX века. В это время плеяда выдающихся мыслителей создала богословскую науку, которая в лице своих лучших представителей стремилась реагировать на запросы времени. Особое место в религиозно-философской мысли начала века занимает антропологическая проблематика, вышедшая на передний план в силу обострения как социальных, так и метафизических проблем, стоявших перед русским обществом.

Значительный вклад в развитие православной антропологии внес ученик В.И. Несмелова, известный русский богослов, историк и педагог Дмитрий Васильевич Скрынченко (1874–1947). Он принадлежит к тем русским православным богословам, чье имя до недавнего времени было практически неизвестно. Он родился под Воронежем в семье сельского псаломщика, учился в Задонском, а затем в Воронежском Духовном училище. С 1891 года он получал знания в стенах Воронежской Духовной семинарии, а затем как лучший ученик был направлен в Казанскую Духовную академию. Под руководством выдающегося русского богослова В.И. Несмелова в стенах Казанской Духовной академии Д.В. Скрынченко написал работу «Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению», которая была издана в 1908 году<sup>1</sup>. Под влиянием идей В.И. Несмелова была написана еще одна богословская работа Д.В. Скрынченко, посвященная вопросу воскресения мертвых<sup>2</sup>.

С 1903 по 1912 год он преподавал в Минской Духовной семинарии и одновременно редактировал «Минские епархиальные ведомости». В это время в публицистике он затрагивал вопросы церковной реформы, а также назревшие вопросы общественной жизни. Своей неутомимой деятельностью

<sup>1</sup> Скрынченко Д.В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. СПб., 1908.

<sup>2</sup> Скрынченко Д. Догмат о воскресении человеческой плоти // Минские епархиальные ведомости (далее — МЭВ). 1910. № 19. ч. неоф. С. 443–456; № 20. ч. неоф. С. 467–482.

Д. В. Скрынченко содействовал укреплению позиций Православия в Северо-Западном крае, стремился пробудить русское национальное самосознание. В Минске он был одним из организаторов Минского отдела Всероссийского национального союза. После краткого пребывания в Житомире Д. В. Скрынченко в 1913–1919 годах проживал в Киеве, преподавал во II Киевской гимназии. В годы Первой мировой войны он занимал патриотическую позицию, сотрудничал в консервативных киевских газетах. С конца 1919 года Д. В. Скрынченко находился в эмиграции и проживал в городе Нови-Сад (Сербия), где преподавал в сербской гимназии. В эмиграции он был близок к митрополиту Антонию (Храповицкому), способствовал сохранению русской культуры, печатался в русских и сербских изданиях. Всего его перу принадлежит более 500 работ, среди которых особое место занимает богословское исследование «Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению»<sup>3</sup>.

В русской религиозной философии понимание ценности жизни человека основано на словах Иисуса «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Признавая высшей ценностью Бога, Православие исходит из того, что и люди, и вещи обладают своей ценностью, но их ценность, как и ценность жизни в целом, конечно, несравнима с Божественной. Под ценностью жизни русские философы понимали прежде всего ее метафизическую значимость, возникающую на основе связи человека с Богом.

Почти до конца XIX века в русском научном языке понятие «ценность» было синонимом стоимости — термина, заимствованного из политической экономии. Лишь на рубеже XIX–XX веков понятие ценности обретает аксиологический смысл, и появляются первые публикации, посвященные проблемам аксиологии<sup>4</sup>. Так, известный русский философ Д. Цертелев писал: «Вся человеческая жизнь, личная и общественная, основана на идее ценности»<sup>5</sup>. Основной вектор изучения ценности жизни в России был устремлен в метафизическую сферу. В начале прошлого века русский философ В. М. Хвостов справедливо отмечал, что «мерила для ценности жизни мы должны искать не в тех свойствах, которые общи человеку с животными, но в тех, которые поднимают его над животным миром...»<sup>6</sup>.

Методологическая основа для разработки вопроса о ценности жизни была заложена В. И. Несмеловым (1863–1937), много лет проработавшим в Казанской Духовной академии. Определяя цель жизни человека, он писал, что с точки зрения христианства человек живет не для смерти, а «для вечной разумной жизни на небе в Божием Царстве света и истины»<sup>7</sup>. Уже в древности, как считал В. И. Несмелов, жизнь человека сложилась таким образом, что он был вынужден подчинить ее закону борьбы за существование. Поэтому конечная цель или предназначение человека была подменена иной — отыскивать себе средства к жизни, отчего люди вынуждены были думать не о своем развитии, а о жестокой борьбе за жизнь. В результате возникли различия в положении людей и установился основной принцип их взаимоотношений — борьба всех против всех. Возникло разделение на тех, кто наслаждается жизнью, и тех, кто страдает. В свете подобного развития событий многие люди стали рассматривать материальные блага как единственную цель жизни и ее смысл.

<sup>3</sup> Скрынченко Д. В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. Изд. 2-е, доп. М., 2010; Д. В. Скрынченко. Минувшее и настоящее. Избранная публицистика. Воронеж, 2009. Ч. 1–2; Скрынченко Д. В. Обрывки из моего дневника. М., 2012; Колмаков В. Б. С Россией в сердце. Дмитрий Скрынченко. История жизни. Воронеж, 2012.

<sup>4</sup> Столович Л. Н. Аксиология // Русская философия. Словарь. М., 1999. С. 9.

<sup>5</sup> Цертелев Д. Идея ценности // Журнал министерства народного просвещения. 1902. № 9. С. 70.

<sup>6</sup> Хвостов В. М. Этика человеческого достоинства. Критика пессимизма и оптимизма. М., 1998. С. 17.

<sup>7</sup> Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения // Смысл жизни. Антология. М., 1994. С. 71.

В этой ситуации христианство сумело высветить иной смысл жизни. Оно показало, что люди призваны к совершенствованию своего духа, чтобы в меру этого развития они могли открыть в себе Царство Божие<sup>8</sup>. В лице Христа явился не просто учитель жизни и моралист, но особый нравственный идеал, который дал жизни людей новый смысл и новую ценность. Поэтому ценность жизни в христианском понимании определяется тем, чтобы жить и готовить себя к новой жизни, и человек появляется на свет, чтобы эту новую жизнь получить, даже если он будет страдать. В. И. Несмелов писал, что «эта именно вера в новую жизнь определяет собой смысл человеческой жизни и вместе с тем заключает в себе единственное обоснование нравственности»<sup>9</sup>. Поэтому в христианстве добродетель рассматривается не как цель, а лишь как средство на пути к вечной жизни. Идеальная жизнь, то есть Божественная, сообщает жизни действительной или реальной, то есть духовной жизни человека и природы, особую ценность. Но она же «требует от человека тяжелой борьбы с самим собой»<sup>10</sup>.

Вопрос о ценности жизни, как полагал В. И. Несмелов, не может быть решен без решения вопроса о назначении человека и смысле его жизни. Поэтому вопрос о конечном назначении человека «может решаться не с точки зрения необходимых условий его наличного существования, а лишь с точки зрения вечных целей его духовной природы»<sup>11</sup>. Поскольку человек не может не думать о смысле и ценности своей жизни, он осознает основные противоречия жизни — между своей идеальной природой (человек не есть вещь наряду с другими физическими явлениями мира) и физической жизнью. Это противопоставление всё время заставляет человека задавать вопрос о смысле и ценности жизни. И в то же время осознание противоречий жизни показывает человеку невозможность существования вне метафизической реальности. Чуть больше ста лет назад эту тенденцию В. И. Несмелов отмечал следующим образом: «И есть что-то особенное в самом человеке, — писал он, — что властно двигает его волю и мысль в направлении идеального мира...»<sup>12</sup>. Осознание вышеуказанного противоречия заставляет снова и снова задавать вопрос о смысле и ценности жизни. Таким образом, человек как мыслящее существо приходит к выявлению и определению нравственной стороны жизни. Это необходимо, так как «единственная ценность, которую не создает и не может создать естественный мир,... заключается в нравственной деятельности человека»<sup>13</sup>.

Решение проблемы ценности жизни В. И. Несмелов связывал с проблемой воскресения. «Душа человека, — писал он, — разумеется, бессмертна, но она только душа человека, а не сам человек. Значит, хотя после смерти душа его и будет сохраняться вечно, сам-то он при этом всё-таки не будет существовать, и потому какой же для него смысл в несомненной бессмертии его души? Действительная глубина жизненного смысла заключается не в бессмертии души человека, а только в воскресении человека от мертвых, когда человек явится к жизни не духовной половиной себя самого, а целым живым человеком»<sup>14</sup>. Он писал, что воплощение безусловного бытия в пределах наличного мира невозможно, человек не может создать рай на земле, хотя многие стремятся именно к этому — насытить свою жизнь лишь одними

<sup>8</sup> Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения // Смысл жизни. Антология. М., 1994. С. 75–76.

<sup>9</sup> Там же. С. 78.

<sup>10</sup> Там же. С. 80.

<sup>11</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1994. С. 385.

<sup>12</sup> Несмелов В. И. Метафизика жизни и христианское откровение // Православный собеседник. 1900. № 2. С. 188.

<sup>13</sup> Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения. С. 68.

<sup>14</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. Казань, 1994. С. 347–348.

чувственными удовольствиями, полагая, что в этом заключается цель жизни, которая обретает истинную ценность.

В. И. Несмелов очень тонко уловил и выразил противоречивость метафизики бытия. Вопрос о конечном назначении человека предполагает постановку вопроса о смысле жизни и значимости его временного существования в мире. Как физическое существо человек смертен, как носитель идеального начала — сопричастен вечности. Именно это фундаментальное противоречие и заставляет снова и снова задавать вопрос о смысле и ценности жизни. Смерть кажется человеку нелепостью, но это происходит потому, что отсутствует положительная цель жизни, и тогда она сама становится для себя целью. Но если взглянуть на жизнь как на средство достижения особой цели, то становится ясно, что бессмысленна не смерть, а сама жизнь, потому что высшая цель — Бог — не может быть достигнута при земной жизни.

«Очевидно, — писал В. И. Несмелов, — подлинная ценность жизни заключается во все не в том, что жизнь дает человеку много радостей и позволяет ему забавлять себя грандиозным построением идиллических утопий»<sup>15</sup>. Отсутствие высшей цели придает бессмысленность жизни многих людей. Некоторые не желают примириться с этим и создают себе подобие смысла жизни, заключающегося в достижении земных радостей<sup>16</sup>. Последние действуют на душу человека как наркотик в том смысле, что они спасают от скуки или «мировой скорби» и вызывают стремление жить. Но они, по выражению В. И. Несмелова, «искушают, обольщают, пленяют людей, не знающих ни самих себя, ни своего дела в мире»<sup>17</sup>. В христианстве ценность жизни понимается лишь в сопоставлении с ценностью вечной, идеальной жизни. Реальная земная жизнь оценивается высоко потому, что она есть преддверие вечной жизни. Поэтому «ценность жизни — в ее онтологической связи с творящей ее жизнью»<sup>18</sup>. Бог противостоит смерти и предопределяет тем самым ценность жизни — в спасении ее от смерти.

В конце XIX — начале XX века в России появился ряд работ, в которых затрагивалась проблема ценности жизни<sup>19</sup>. Справедливости ради следует отметить, что они не отличаются глубиной анализа проблемы ценности жизни в силу своей публицистичности. Поэтому труд Д. В. Скрынченко остается единственным, в котором эта проблема была непосредственно исследована с максимальной для своего времени полнотой. Его работа была написана в то время, когда возникло представление об утере смыслов, даже об абсурдности самого бытия. В основе этих явлений, по мысли Д. В. Скрынченко, лежал процесс отхода человека от Бога, что привело к утрате веры частью образованных слоев. В результате, указывал Д. В. Скрынченко, «люди отстраняют от себя вопрос о смысле жизни, да и самую постановку вопроса они считают неправильной»<sup>20</sup>. Ускоренная модернизация русского общества в те времена (как, впрочем, и ныне) обернулась стремительной и пагубной вестернизацией. Она заметно коснулась интеллигенции и дворянства, толкнув многих

<sup>15</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1994. С. 394.

<sup>16</sup> Там же. С. 395.

<sup>17</sup> Там же. С. 394.

<sup>18</sup> Силуянова И. В. Представление о ценности жизни в христианской антропологии // Жизнь как ценность. М., 2000. С. 132.

<sup>19</sup> Афонский В. Отличие христианского оптимизма от оптимизма философского и его превосходство над ним // Вера и церковь. 1899. Кн. VII. С. 160–194; Семенов М., иеромонах. Отношение пессимизма к нравственной жизни человека // Вера и разум. 1901. № 13. С. 1–18; Липский Н. При каких условиях жизнь имеет смысл и ценность? // Вера и разум. 1903. № 18. С. 285–299; № 19. С. 315–333; Делекторский Ф. Из размышлений о ценности жизни // Вера и разум. 1911. № 5. С. 623–631; Основные истины христианской жизни. Ценность и смысл жизни. М., 1915.

<sup>20</sup> Скрынченко Д. В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. СПб., 1908; его же. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению / Предисл. и коммент. В. Б. Колмакова. Изд. 2-е, доп. М., 2010.

к пессимизму, безверию и ориентации на гедонизм и безудержное потребление. Все эти изменения придали поискам ценности жизни особую значимость.

В своей книге Д. В. Скрынченко проанализировал позицию философского пессимизма, в рамках которого отрицалась ценность жизни. Идея пессимизма опирается на глубокие онтологические основания, так как пессимизм укоренен в бытии, отпавшем от Бога. Отпадение первого человека от Бога было не просто нарушением правил или несоблюдением ритуала. Своим поступком человек заявил о себе как о самодостаточном и выдвинул претензию на жизнь без Бога. В этом заключается суть грехопадения. Господь, обращаясь к Адаму, сказал: «... проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться во все дни жизни твоей» (Быт. 3:17). Это означало, что после грехопадения порча вошла в мир и человека, поэтому для него мир стал местом печали и скорби.

Понятие «пессимизм» было лексическим новообразованием и появилось в 1759 году в издававшемся французским писателем и энциклопедистом Ж.-Ф. Мармонтелем журнале «L'Observateur littéraire» как раз в тот год, когда в свет вышло сочинение Ф. Вольтера «Кандид, или Оптимизм». Этот факт не только дает повод задуматься над историческими парадоксами, но и указывает на глубокую связь этих универсалий культуры. Первое время после возникновения понятие «пессимизм» употреблялось в ироническом смысле — им обозначали расположение духа, склонного видеть вещи с плохой стороны, и в этом значении его часто применяли в политических дебатах в предреволюционной Франции. К пессимистам относили тех, кто склонен видеть вещи в черном свете<sup>21</sup>. Пессимизм первоначально складывался как умонастроение на основе чувств. Исследователь печального сознания Э. М. Каро писал: «По своей природе ни одна идея не способна так легко превратиться в чувства, как пессимизм»<sup>22</sup>.

В дальнейшем в рамках философии понятие «пессимизм» обрело свое классическое содержание, обозначив учение, согласно которому мир рассматривается как худший из возможных миров по причине страданий и конечности земной жизни. Поэтому с точки зрения пессимизма мир обладает скорее отрицательной, чем положительной ценностью.

Для возникновения пессимизма в принципе достаточно двух причин — это страдания человека и его смертность. Эти фоновые причины пессимизма создавала сама жизнь, полная невзгод, непредсказуемая, непонятная и потому страшная. Зыбкое, зависящее от массы случайностей существование формировало пессимизм, охватывавший не только низы, но и образованные верхи древних обществ. В силу традиционности жизни безысходность и неумолимость бытия воспринимались, скорее всего, как нормальное состояние дел. Однако у человека всегда имелась надежда на избавление от страданий жизни, выражавшаяся в мечтах о лучшей доле — если не в земной жизни, то в небесной.

К гносеологическим источникам пессимизма Д. В. Скрынченко относил философию И. Канта. Признание вещей недоступными для разума, конечно, не придавало оптимизма, и ответ на знаменитый вопрос И. Канта «что я могу знать?», скорее, вселил в некоторые умы негативную оценку возможностей и пределов познания. Анализируя взгляды создателя философского пессимизма А. Шопенгауэра, Д. В. Скрынченко отметил, что одна из его ошибок заключается в том, что ценность жизни (как и сущность мира) немецкий философ видел в воле. Тем более не мог он согласиться с утверждением А. Шопенгауэра, который предлагал аскетизм как средство уменьшения страданий. Возражая, Д. В. Скрынченко писал, что если чело-

<sup>21</sup> Gerhardt V. Pessimismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. VII. Basel, 1989. P. 386–387.

<sup>22</sup> Каро Э. М. Пессимизм в XIX веке: Леопарди – Шопенгауэр – Гартман. М., 1893. С. 269.

век стремится избежать страданий и сокращает желания, он перестает быть человеком<sup>23</sup>.

Значительное внимание Д. В. Скрынченко уделил рассмотрению психологического пессимизма итальянского романтического поэта Джакомо Леопарди (1798–1837). Пессимизм Леопарди можно объяснить чисто психологическими причинами, так как метафизических оснований оценивать жизнь отрицательно у него не было<sup>24</sup>. Конечно, на пессимизм поэта наложили отпечаток годы, проведенные в доме тирана-отца, и физический недуг, который не способствовал формированию жизнерадостного взгляда на мир. В то же время истоки пессимизма Леопарди следует искать в охватившем наиболее восприимчивых представителей европейской художественной элиты разочаровании результатами века Просвещения, когда скепсис и даже отчаяние охватили многих мыслящих людей. Этика Нового времени исходила из того, что стремление человека к счастью зависит от того, насколько он подчинен основанным на разуме нормам морали. Романтические идеалы утверждали в качестве образца иную этическую ситуацию, в соответствии с которой человек вписан во враждебный социальный и природный фон<sup>25</sup>. А так как в погоне за счастьем, как полагал Леопарди, человек проявляет себя исключительно как эгоист, он неизбежно погружается в несчастье, которое осознавалось в виде пессимизма. И. К. Полуяхтова не без оснований полагает, что Леопарди «наиболее последовательно выразил экзистенциальное понятие трагизма бытия»<sup>26</sup>.

Несущей оптимизм идее прогресса Леопарди противопоставил теорию несчастья, в которой страдания выступают в виде единственного закона жизни. В «Дневнике размышлений» однажды он записал: «Две истины, в которые люди по большей части поверить неспособны: что они не знают ничего и что они ничтожества. Добавь и третью, тесно связанную со второй: им не на что надеяться после смерти (16 сентября 1832 г.)»<sup>27</sup>. Для Леопарди основным законом жизни было несчастье: любые устремления человека к счастью и совершенству обречены на неудачу, причиной чего, как считал он, являются величественные и непреложные законы природы. У Леопарди человек противостоит закону мира, результатом чего неизбежно является «мировая скорбь». Это глубокое чувство мировой скорби, которое переживал Леопарди, обозначало «именно поэтическое чувство единения личности и всего универсума»<sup>28</sup>. Поскольку трагический поэт в Бога не верил, он не мог не погрузиться в экзистенциальную тоску. И. К. Полуяхтова резонно отмечает, что «ослабление веры в Бога создало у человека предчувствие, что после смерти ничего нет. И смертному стало страшно»<sup>29</sup>.

Вслед за пессимизмом Д. В. Скрынченко представил анализ оптимизма, который для него был столь же неприемлем, как и пессимизм. Как писал Д. В. Скрынченко, его основы «в сущности своей очень шатки, неустойчивы и фальшивы»<sup>30</sup>. Понятие «оптимизм» (от лат. *optimum* — наилучший) первыми применили французские иезуиты в феврале 1737 года. Они изобрели его в целях полемики, в стремлении высмеять «геометрическое» изложение «Теодицеи» Лейбница, как не соответствующую

<sup>23</sup> Скрынченко Д. В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. СПб., 1908. С. 112.

<sup>24</sup> Там же. С. 107–108.

<sup>25</sup> Сапрыкин Е. Ю. Парадоксы Леопарди об истинах и химерах // Леопарди Дж. Нравственные очерки. Дневник размышлений. Мысли. М., 2000. С. 10.

<sup>26</sup> Полуяхтова И. К. Жизнь и творчество Джакомо Леопарди. М., 2003. С. 115.

<sup>27</sup> Леопарди Дж. Нравственные очерки. Дневник размышлений. Мысли. М., 2000. С. 332.

<sup>28</sup> Полуяхтова И. К. Жизнь и творчество Джакомо Леопарди. М., 2003. С. 116.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Скрынченко Д. В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. СПб., 1908. С. 121.

щее изучаемому предмету. Скорее всего, поэтому историю оптимизма обычно начинают с идей Г. Лейбница, что представляется явно некорректным. Он возник гораздо раньше, а вот популярным понятие «оптимизм» стало после выхода в свет упоминавшейся повести Ф. Вольтера «Кандид, или Оптимизм».

Оптимистический взгляд на мир уходит корнями в христианство, которое дало ему онтологическое основание. Исходной позицией для понимания истоков оптимизма в христианстве служат слова из книги Бытия: «И увидел Бог всё, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31). Блаженный Августин писал в «Исповеди», что «всё существующее — каждое в отдельности — хорошо, а всё вместе очень хорошо»<sup>31</sup>. Согласно христианской традиции, человек создан добрым. Об этом проникновенно в свое время написал Иоанн Дамаскин: «И так Бог сотворил человека непорочным правым, любящим добро, чуждым печали и забот, сияющим всеми совершенствами, преизобилующим всеми благами...»<sup>32</sup>. Библейский рассказ о сотворении мира и человека — это повествование о связи человека с Богом, это объяснение и обозначение места человека в мире, и отношение его к созданному Богом миру. Первоначальный человек пребывал в гармонии с сотворившим его Богом, с самим собой и с природой. Жизни сотворенного человека придавалась ценность, вернее, она была изначально наполнена ценностями, главной среди них было смирение, которое исходило из признания сотворенности человека, то есть того, что люди получали свою жизнь от Бога.

Грехопадение привело к отпадению человека от Бога, переменив его природу. Оно означало, что разительно изменилось соотношение Божией воли и воли человека. Если до грехопадения они совпадали, то теперь воля человека получила возможность выбирать между добром и злом. Тело человека стало тленным, то есть материальным, а в жизнь человека вошли зло и болезни. Изначальная природа человека подверглась искажению, результаты которого сказались на всём человеческом роде<sup>33</sup>. Грехопадение «запустило» механизм нарастания зла, и вслед за грехопадением в жизнь вошла смерть, ставшая постоянной спутницей человека. «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, *потому что* в нем все согрешили» (Рим. 5:12). Мир после грехопадения стал несовершенен и ненадежен. В результате в мировоззрение человека вошел пессимизм, постоянно сопровождающий его в земной жизни.

Новый Завет вернул оптимистический взгляд на мир. Его отличие от светского оптимизма, возникшего буквально по стопам христианства, заключается в том, что христианский оптимизм содержит надежду на будущую неземную жизнь. Христос высветил путь, истину и жизнь, которая будет длиться вечно. Поскольку человек живет сначала земной жизнью, а греховность его в земной жизни никуда не исчезает, христианство оценивает земную жизнь пессимистически, как юдоль печали, давая себе отчет в том, что создать рай на земле, то есть радикально усовершенствовать человека, не удастся. Но вот на мир небесный и неземное существование христианство смотрит с оптимизмом, который основан на идее спасения и вечной жизни. Таким образом, христианство сочетает в себе оптимизм, выраженный в надежде на спасение, и печаль во взгляде на жизнь земную. Эта позиция основана на словах Иисуса Христа, вселявшего оптимизм в своих учеников. В то же время Его мысль не исключала пессимизма, который занимает подчиненное положение: «Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет. Женщина, когда рождает, терпит

<sup>31</sup> Августин А. Исповедь Блаженного Августина епископа Гиппонийского. Пер. с лат. М. Е. Сергеев. VII. XII, 18.

<sup>32</sup> Иоанн Дамаскин. Иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина точное изложение православной веры. М., 1855. С. 90–91.

<sup>33</sup> Подробнее см.: Иларион (Алфеев), архиепископ. Православие. Т. I. М., 2009. С. 524–530.

скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир. Так и вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас» (Ин. 16:20–22). Как видно, христианский пессимизм предполагает оптимизм как веру в Царство Небесное, поэтому страдания человека рассматриваются как временные, так как впереди ждет вечная жизнь. Нравственное нестроение мира, конечно, и во времена раннего христианства порождало пессимизм, но в то же время оно усиливало оптимизм, основанный на вере в спасение. Поэтому пессимизм в христианстве не является преобладающим, он есть момент оптимизма. Христианство утверждает оптимистическую идею, согласно которой зло является временным, добро же вечно. Поэтому земной жизни христианство придает особое значение, считая ее подготовительным этапом к жизни вечной, и в этом, собственно, заключается ценность жизни с христианской точки зрения.

К оптимистическим доктринам, затрагивающим проблему ценности жизни, Д. В. Скрынченко относил доктрины Л. Толстого и Ф. Ницше. Рассматривая взгляды Л. Н. Толстого, Д. В. Скрынченко отметил, что великий писатель «отрицает бытие личного Бога, исповедуемого христианством», понимая под Богом всё человечество в его духовной сущности<sup>34</sup>. Слабость позиции Л. Толстого он усматривал в способе понимания Бога, Его Л. Толстой отождествлял с духовностью всего человечества. Он понимал Бога не как личность, а как совокупное сознание всего человечества. В 1855 году Л. Толстой записал в свой дневник следующую мысль: «Вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — создание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле»<sup>35</sup>. Если Бог равен разумному сознанию человечества, то как мир может быть результатом Его творения? Может ли быть Вседержителем Бог, равный сознанию всех людей? Само понятие творчества, отмечал Д. В. Скрынченко, предполагает творящее начало, творческую личность, отличающую себя от «не-я». Поэтому вопрос о том, каким образом разумное сознание человечества творит мир и личность человека, остается без ответа.

Л. Толстой полагал, что индивидуальная жизнь должна стремиться к предельной духовности как к вечной жизни. В таком случае личная жизнь имеет ценность лишь постольку, поскольку она сможет победить свой эгоизм и подчинить индивидуальные интересы родовым, или общественным. Поэтому цель жизни, как считал Л. Толстой, состоит в служении ближним на основе любви. Последняя придает жизни смысл и ценность, потому что подчиняет личную жизнь «вечной и бессмертной жизни человечества». По Толстому нравственная ценность жизни заключается в том, что человек во имя вечной родовой жизни должен жертвовать своей индивидуальной жизнью. К тому же ценность жизни, как считал Л. Толстой, определяется подчинением животной индивидуальности сознанию посредством любви. Однако человек не в состоянии уничтожить свою животность, так как не является ее создателем. Позиция Л. Толстого представлялась Д. В. Скрынченко ошибочной, так как великий писатель бездоказательно утверждал связь между жизнью и исполнением требований разумного сознания.

Далее Д. В. Скрынченко проанализировал онтологию Ф. Ницше, которая была построена на отрицании метафизической реальности. Человек в философии альпийского затворника остался один на один с природой и поэтому выбрал оптимистическую позицию по отношению к жизни. Жизнь по Ницше прекрасна, если из нее

<sup>34</sup> Скрынченко Д. В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. СПб., 1908. С. 52.

<sup>35</sup> Толстой Л. Н. Дневники // Полн. собр. соч. М., 1937. Т. 47. С. 37.

убрать христианскую мораль, что позволит сверхчеловеку ощутить всю ценность жизни. Исходя из этой позиции, Ф. Ницше отрицал нормы жизни, на которых строится мир. Д. В. Скрынченко задал своевременный вопрос: «Каким образом узнал Ницше, что суть жизни состоит в стремлении к власти? Не справедливее ли и основательнее мыслят те, которые суть жизни полагают в любви, всё обнимающей в себе, всё проникающей и всё согревающей?»<sup>36</sup>

Наряду с пессимизмом и оптимизмом Д. В. Скрынченко представил анализ мелиоризма (от лат. *melior* — лучше). Это понятие было введено английской писательницей Мэри Эванс, писавшей под псевдонимом Дж. Элиот (1819–1880). В дальнейшем его достаточно часто применял американский социолог Лесли Уорд (1841–1913). Понятие «мелиоризм» употреблялось с 50-х годов XIX века в Европе и в России в значении улучшений, прежде всего в технике сельского хозяйства. Л. Уорд одним из первых применил понятие «социальный мелиоризм», имея в виду учение об улучшении общественного строя в целом. Мелиоризм он приравнивал к «научному утилитарианизму», а цель его он видел в создании таких условий, при которых страдания были бы невозможны<sup>37</sup>. По сути дела, мелиоризм был смягченным вариантом оптимизма, в основе которого лежал позитивизм. Л. Уорд считал, что если социальный строй враждебен человеку, то он порождает в нем пессимизм и вызывает неверие в собственные силы. Разделяя позицию прогрессизма, он считал, что пессимизм будет преодолен, когда наука станет реальной силой, что, по его мысли, приведет «к улучшению социальных условий путем холодного расчета»<sup>38</sup>.

Американский социолог исходил из того, что источником жизненной динамики являются желания. Он полагал, что удовлетворение одних желаний освобождает от страданий, а удовлетворение других становится источником радости и открывает путь к счастью. Счастье как состояние блага Л. Уорд считал высшим нравственным идеалом<sup>39</sup>. Поскольку человек не может достигнуть счастья в одиночку, он нуждается в обществе, в котором к счастью могут приблизиться многие. Вместе с тем в обществе складывается противоречивая ситуация, так как люди не только стремятся к счастью, но и конкурируют. Они проявляют свой эгоизм, поэтому общество нуждается в улучшении, то есть мелиоризме, который способен дать импульс движения по пути прогресса<sup>40</sup>. С позиции мелиоризма жизнь рассматривалась как благо, объем которого следует непрерывно увеличивать, что в будущем и придаст жизни истинную ценность. В философском плане мелиоризм опирался на позитивизм и отвергал метафизическую реальность, утверждая идею эволюции природы и общества. Таким образом, в мелиоризме ценность жизни связывалась с идеей прогресса, с верой в науку и в преобразования, что, по мысли сторонников этой доктрины, приближало время, когда ценность жизни возрастет чуть ли не в геометрической прогрессии. К этому следует добавить, что в этическом смысле мелиоризм представлял разновидность эвдемонизма.

Как разновидность мелиоризма Д. В. Скрынченко рассматривал взгляды английского психолога Дж. Селли (*Sully*, 1843–1923), который ценность жизни видел «в том, чтобы извлекать из нее возможно больше наслаждений»<sup>41</sup>, а совокупность наслаждений английский психолог объединял понятием счастья. Дж. Селли считал, что ценность жизни определяется счастьем, которое достигается по мере прогрессив-

<sup>36</sup> Скрынченко Д. В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. СПб., 1908. С. 130.

<sup>37</sup> Уорд Л. Психические факторы цивилизации. М., 1897. С. 81.

<sup>38</sup> Там же. С. 328.

<sup>39</sup> Там же. С. 335.

<sup>40</sup> Там же. С. 335.

<sup>41</sup> Скрынченко Д. В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. СПб., 1908. С. 96.

ного развития, а прогресс состоит «в нашей способности увеличивать сумму позитивного блага»<sup>42</sup>. Находившийся под влиянием позитивизма Дж. Селли придерживался эвдемонистической этики, в рамках которой присутствовало ключевое утверждение, что прогресс приводит ко всеобщему счастью. Дж. Селли утверждал, что в настоящее время идеал счастья неосуществим, и отодвигал его реализацию в будущее. Поэтому, согласно Селли, жизнь обретет свою ценность только в будущем. Именно поэтому, рассматривая идеи мелиоризма, Д. В. Скрынченко задавал вопрос: счастлив ли нынешний человек по сравнению с тем, что жил в прошлом?<sup>43</sup> Он утверждал, что нет никаких оснований утверждать, что прогресс делает человека счастливым. Ведь учение о прогрессе не давало утвердительного ответа на вопрос, почему нынешний человек, если он не является счастливым, должен принести себя в жертву ради будущего счастья человечества?<sup>44</sup>

Вопрос об индивидуальном счастье с необходимостью предполагает вопрос о наличии связи индивидуального и общего блага. «Личное благо, — заметил Д. В. Скрынченко, — не может вполне совместиться с общим, если для этого нет какого-либо другого высшего объединяющего фактора»<sup>45</sup>. Высший объединяющий фактор — не что иное, как *абсолютное начало*, лежащее в основе жизни. Если оно отсутствует, то столкновение личных и общественных интересов неизбежно, в таком случае невозможно вести разговор о счастье или благе.

Жизнь в русской религиозной философии имеет высокую нравственную ценность потому, что она служит временем приготовления людей к Царству Небесному, как стремление человека к Богу через нравственное самоусовершенствование. Д. В. Скрынченко не без основания писал, что в святоотеческой традиции жизнь имеет «высокую и именно нравственную ценность»<sup>46</sup>. Он полагал, что не земные блага в конечном счете ценны для человека, а его душа, которая нуждается в совершенствовании<sup>47</sup>. Подводя итог критике философских оснований в решении проблемы ценности жизни, Д. В. Скрынченко писал: «Смысл жизни дает только религия; без последней жизнь теряет свой смысл и свою ценность»<sup>48</sup>. Можно сказать, что апология пустоты жизни, ее бесцельности и бессмыслицы была симптомом болезни, которой страдало русское общество сто с небольшим лет тому назад. Она была прямым следствием отрицания метафизического бытия как незыблемого основания человеческой жизни.

Другая проблема православной антропологии, привлекавшая внимание Д. В. Скрынченко, — проблема воскресения. О воскресении писали многие мыслители, и в особенности Н. Ф. Федоров, для которого идея воскресения мертвых была настолько значимой, что он подчинил ей всю свою философскую систему. В Казанской Духовной академии интерес к идее всеобщего воскресения мертвых проявил В. И. Несмелов, под чьим руководством работал Д. В. Скрынченко. Вопрос о воскресении мертвых — один из важнейших в христианской антропологии. Многие поколения христианских мыслителей стремились найти ответы на вопросы о воскресении, обосновать человеческое стремление к вечной праведной жизни в противовес греховному земному бытию<sup>49</sup>. Актуализация этой проблемы произошла не только

<sup>42</sup> Селли Дж. Пессимизм. История и критика. СПб., 1893. С. 268–269, 338–339.

<sup>43</sup> Скрынченко Д. В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. СПб., 1908. С. 138.

<sup>44</sup> Там же. С. 139.

<sup>45</sup> Там же. С. 137.

<sup>46</sup> Там же. С. 142.

<sup>47</sup> Там же. С. 147.

<sup>48</sup> Там же. С. 142.

<sup>49</sup> См.: Воскресение мертвых // Православная энциклопедия. Т. 9. М., 2005. С. 435.

в связи с бурным развитием философского позитивизма и естествознания. Земная жизнь как тайна, как загадка, и вечная жизнь после воскресения не случайно обратила на себя внимание русских богословов. Повсеместное превращение человека в функцию, в бездушный механизм снижало ценность жизни в бытовом, не говоря уже об экзистенциальном смысле, и заставляло мыслящих людей пытаться понять религиозный смысл человеческого бытия как в жизни земной, так и в последующей вечной. Кроме того, в интересе к вопросу о воскресении мертвых можно увидеть попытку найти синтез православного учения и естественно-научных знаний того времени. Поэтому само по себе утверждение этой проблемы в русской философии на рубеже веков весьма симптоматично.

В христианском понимании человек существует для вечной жизни в Царстве Божием. Христианство утверждает не только бессмертие духа, но и бессмертие плоти в виде воскресения мертвых. Поэтому если ценность жизни определяется ее целью, то исследование проблемы воскресения как этапа на пути к осуществлению этой цели представляется вполне логичным. В этой связи В. И. Несмелова занимали два вопроса: что будет представлять собой всеобщее воскресение мертвых и каким окажется воскресшее тело? В процессе воскресения мертвых, писал он, «Христос возвратит силу творчества жизни, и дух каждого человека мгновенно образует себе новое тело применительно к условиям существования нового мира»<sup>50</sup>. Он рассматривал известный тезис святого Иустина Мученика, согласно которому «тело воскресшего человека составит из тех же самых элементов, из которых прежде состояло живое тело его»<sup>51</sup>. Такое решение, как полагал В. И. Несмелов, удовлетворяло вполне богословскую мысль времен Иустина, но «не может, конечно, считаться удовлетворительным для современной научной мысли»<sup>52</sup>. По мысли В. И. Несмелова, тело воскреснет «независимо от тех материальных элементов, которые во время земной жизни человека последовательно входили в состав его материального организма»<sup>53</sup>. Это значило, что будущая идентичность человека обеспечивается его личностью, духовным началом. Поэтому, как считал В. И. Несмелов, тождества тела умершего и воскресшего не требуется и не будет, так как оно «создается исключительно только единством его личности»<sup>54</sup>. Он полагал, что воскресение «произойдет путем мгновенного повторения того же самого творческого процесса жизни, которым образуются живые тела людей и в настоящий период их земного существования»<sup>55</sup>.

В своей работе Д. В. Скрынченко рассмотрел четыре вопроса, исчерпывающих, по его мнению, современное состояние понимания догмата о воскресении человеческой плоти: 1. Что станет с плотью после отделения от нас бессмертной души? 2. Что говорит об этом Святое Писание и Святое Предание? 3. Возможно ли при помощи науки доказать возможность и необходимость воскресения плоти? 4. Как следует оценивать современное естествознание, рассматривающее человека как биологическое существо?<sup>56</sup>

Идея воскресения из мертвых восходит к Ветхому Завету. В книге пророка Даниила возвещается не только о пробуждении от сна смерти, но и о воздаянии праведникам и грешникам. «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни

<sup>50</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. М., 1994. С. 400.

<sup>51</sup> Там же. С. 402.

<sup>52</sup> Там же. С. 402.

<sup>53</sup> Там же. С. 402.

<sup>54</sup> Там же. С. 402.

<sup>55</sup> Там же. С. 402.

<sup>56</sup> Скрынченко Д. Догмат о воскресении человеческой плоти // МЭВ. 1910. № 19. С. 444.

вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12:2). Окончательное оформление эта идея получила в Новом Завете: «Отличие новозаветного учения по данному вопросу от ветхозаветного, — писал Д. В. Скрынченко, — заключается в том, что центральным пунктом этого учения поставляется Искушитель наш Иисус Христос»<sup>57</sup>. Действительно, вера в то, что Христос воскрес, является самым убедительным основанием для веры в воскресение мертвых (1 Кор. 15:12–13).

Рассматривая вопрос о воскресении человеческого тела после смерти, Д. В. Скрынченко задавал вопрос: те же тела воскреснут или же новые, иные?<sup>58</sup> Отталкиваясь от Святого Писания, он показал, что тела будут те же, но только применительно к своему новому состоянию это будут одухотворенные тела, которые не будут иметь телесных потребностей. Воскресение плоти подобным образом коснется не всех, потому что грешники будут подвергнуты адским мукам, для чего они должны обладать телом в полном смысле этого слова<sup>59</sup>. Для подтверждения своей мысли Д. В. Скрынченко привел мнения известных богословов — Климента Римского, Поликарпа Смирнского, святого Иустина, Татиана. Наиболее значимыми он считал идеи Афинагора Афинянина, рассуждения которого раскрывают сущность процесса воскресения мертвых. Афинагор утверждал, что идентичное воскресение тел вполне возможно, так как Бог знает, куда поступает каждая из частиц разрушенной после смерти плоти<sup>60</sup>. Возможность воскресения, как полагал Д. В. Скрынченко, вытекает из того, что Бог создал всё из ничего, следовательно, Он обладает возможностью вернуть назад исчезнувшее. Необходимость воскресения вытекает из факта, что человек состоит из тела и души, поэтому если душа человека воскреснет, то с необходимостью должно воскреснуть и его тело.

Возможность воскресения плоти основывалась Отцами Церкви на факте воскресения Христа. Первым эту позицию обосновал Ириней Лионский. Далее ее развил К. Тертуллиан, который выводил возможность телесного воскресения из единства души и тела и считал, что для воссоздания человека необходима не только вечная душа, но и тело. Здесь же Д. В. Скрынченко рассмотрел особую позицию Оригена, утверждавшего, что воскресение выражается в создании бесплотных тел. Эта точка зрения в VI веке была осуждена на V Вселенском Соборе. Исключая Оригена, Отцы Церкви сходились в том, что воскрешенное тело человека будет вещественным, оно будет вечным и «сделается настолько одухотворенным, что правильнее назвать его духовным, чем душевным»<sup>61</sup>. Таким образом, воскресение приведет к полному подчинению тела духом.

Отвечая на вопрос, возможно ли восстановление тел, которые после смерти разрушились, Д. В. Скрынченко полагал, что основой догмата о воскресении является вера, так как разум не в силах построить естественно-научную модель процессов, связанных с оживлением умершего. Идея воскресения основана на вере в то, что Бог, будучи всемогущим и сотворив человека, обладает способностью и возможностью его воскресения. Поэтому если человек есть единство души и тела, то при воскресении человека должно воскреснуть и тело, «иначе нет целого человека»<sup>62</sup>. Возможность воскресения плоти определяется также целью создания человека. Ведь Бог сотворил человека для Самого Себя, следовательно, невозможно допустить несуществование человека или прерывность его бытия. Наконец, учение о том, что

<sup>57</sup> Скрынченко Д. Догмат о воскресении человеческой плоти // МЕВ. 1910. № 19. С. 447.

<sup>58</sup> Там же. С. 449.

<sup>59</sup> Там же. С. 451.

<sup>60</sup> Там же. С. 455.

<sup>61</sup> Там же. С. 472.

<sup>62</sup> Там же. С. 476.

Бог есть Праведный Судия мира, предполагает, что воскресение плоти необходимо для наказания.

Как человек начала XX века, Д. В. Скрынченко относился к науке с большим уважением, как богослов — предостерегал как от ее демонизации, так и от излишних на нее упований. Поэтому безудержная апология науки в качестве универсального средства решения всех проблем не могла не вызвать критического отношения с его стороны. Д. В. Скрынченко понимал, что апелляция к науке «есть следствие бесконечных поисков человеком истины»<sup>63</sup>. Понимая необходимость использования разума, Д. В. Скрынченко подчеркивал принципиальную несовместимость его с верой, резонно предполагая, что на сторонников науки и прогресса его слова, скорее всего, не произведут никакого воздействия. В связи с этим его основной метафизический довод заключался в том, что наука при всём ее величии не может объяснить воскресение плоти, оно постижимо лишь с позиции веры.

Преодоление противоречия между верой и разумом Д. В. Скрынченко видел в сближении богословия и естественных наук, которые были достаточно далеки друг от друга. Д. В. Скрынченко утверждал, что богословам, обладающим знанием Святоотеческой традиции, следует владеть и научным знанием. Отсутствие естественно-научных знаний у богословов приводит к тому, что светские науки развиваются вне Православия, которое подчас замыкается в себе, отталкивает пытливых, стремящихся к Истине людей. «Отсюда-то, — писал он, — столь заметная рознь между светскими учеными и вообще людьми духовными, рознь, едва ли ведущая к чему-либо хорошему»<sup>64</sup>. Иными словами, Д. В. Скрынченко предлагал новый синтез веры и знания, науки и религии, необходимость которого очевидна и в наше время.

Идеи, над которыми работала русская религиозная философия чуть более ста лет назад, по-прежнему актуальны в наше время. Дискретность жизни не компенсируется в современном человеке единым абсолютным началом. Консюмеризм и гедонизм, всеобщая доступность наслаждений и развлечений усугубляют фрагментарность жизни, делают ее частичной и в конечном итоге лишают ценности. Утверждение глубочайшей ценности метафизического бытия по сравнению с физическим, присущее богословским работам Д. В. Скрынченко, и в наши дни противостоит системе ценностей постмодерна, ориентирующих жизнь современного человека исключительно на внешние цели.

<sup>63</sup> Скрынченко Д. Догмат о воскресении человеческой плоти // МЭВ. 1910. № 20. С. 481.

<sup>64</sup> Скрынченко Д. Догмат о воскресении человеческой плоти // МЭВ. 1910. ч. неоф. № 20. С. 482.



> альманах

богословие

философия

естествознание

> метапарадигма выпуск 05 > 2014

## **Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению**

**Д. В. Скрынченко**

### **ЧАСТЬ ВТОРАЯ**

#### **Ценность жизни по христианскому учению**

Приступая к изложению христианского учения о ценности жизни, мы считаем нужным высказать здесь главные основоположения христианской религии и сопоставить их с основоположениями современных философских учений. Христианская религия исповедует единого Бога, Творца и Промыслителя мира; мир создан был постепенно — сначала неорганический, а потом органический; венцом последнего является человек — особое создание Божие, наделенное разумом и свободной волею, призванный к восхвалению Творца и самосовершенствованию, но он не сумел воспользоваться хорошо своею свободою вследствие козней диавола, согрешил против Бога, чем навсегда помрачил себя и всю природу, царем которой был поставлен; для спасения падшего человеческого рода послал Бог Единородного Сына Своего Иисуса Христа, открывшего людям истинный путь жизни в стремлении к Царству Небесному и Своею смертью искупившего их от греха.

Сопоставляя эти основоположения христианской религии с основоположениями современных философских учений, мы не можем не видеть, что последние не дают ничего существенно нового в смысле выработки новых путей для мысли, для ее, если можно так выразиться, выкладки. Современная философская мысль идет путем заимствования и переименования того, что дало христианство. Так, между тем как христианство полагает сущность и начало всего в Боге, в личном и всесовершенном Существо, философская мысль исходит тоже из начала абсолютного, но только безличного, слепого и лишь постепенно достигающего сознания в человеке. Само собою понятно, что такое неудачное переименование говорит не в пользу современной философской мысли. Христианство учит о постепен-

ном творении мира Богом, сначала неорганического, а потом органического; философская мысль, отбрасывая христианское учение о Боге как Творце мира, весь постепенный творческий процесс приписывает самому миру, идущему путем эволюции; христианство указывает человеку высший идеал в самосовершенствовании и достижении Царства Небесного, философская мысль переиначивает эту христианскую идею в смысле стремления к Золотому веку. Как видно из этого сопоставления христианского учения с философскими, последние не делают никакой новой выкладки для мысли и лишь затуманивают те ясные мысли, какие они заимствовали от христианства. И при всём том современная философская мысль является в настоящее время большою силою, выступившею в борьбу с христианством. «Два принципа, — говорит известный поборник христианской религии Шарль Секретан, — находятся теперь в борьбе. Какой из них возьмет верх и что можно предсказать относительно цивилизации — этого мы не знаем. Мы видим только, как и все, что наше равновесие неустойчиво и что настоящее состояние не может долго существовать. Эта цивилизация должна или очиститься и преобразоваться огнем любви, или погибнуть от взрыва скрывающейся повсюду вражды и ненависти. И по нашему мнению, любовь может восторжествовать только тогда, когда люди будут поклоняться любви»<sup>1</sup>.

## Глава I. Ценность жизни по свидетельству Святого Писания

По христианскому учению, жизнь человеческая получает свою ценность под условием смысла ее. Смысл же жизни заключается в стремлении человека к Богу и в нравственном самосовершенствовании; идеал самосовершенствования Слово Божие указывает людям такой: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный»<sup>2</sup>. Вся человеческая жизнь должна быть направлена к возможному осуществлению такого идеала самосовершенствования; в этом заключается ее главное назначение и ее ценность. Подготовить себя в этой земной жизни через самосовершенствование к другой, высшей жизни в Царстве Небесном — такова главная задача христианина, жизнь которого, таким образом, имеет высокую ценность, и именно нравственную.

Поставив такую цель человеческой жизни, христианская религия воспрещает человеку уклоняться от такой цели, пристращаться к самой жизни и ее благам. Последние должны быть для человека лишь средством для достижения высшей цели жизни и ни в каком случае не должны быть целью самой по себе. «Ищите же прежде, — говорит Слово Божие, — Царства Божия и правды Его, и это всё (т. е. земные блага) приложится вам»<sup>3</sup>. Если бы человек стал поставлять главной своею задачею достижение благ земных, то в таком случае он забыл бы про свое высшее назначение, потому что «никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете, — говорит далее Святое Писание, — служить Богу и маммоне»<sup>4</sup>. Вот почему Слово Божие предостерегает верующих от собирания земных сокровищ, чтобы последние не сделались их главной заботою: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут; ибо где сокровища ваши, там будет и сердце ваше»<sup>5</sup>. Да

<sup>1</sup> Секретан Ш. Цивилизация и вера / Пер. под ред. А. Введенского. М., 1900. С. 473; см. также: Олле-Лапрюн Л. Ценность жизни. Харьков, 1898. С. 407.

<sup>2</sup> Мф. 5, 48.

<sup>3</sup> Мф. 6, 33; Лк. 12, 31.

<sup>4</sup> Мф. 6, 24; Лк. 16, 13.

<sup>5</sup> Мф. 6, 19–21.

и «какая польза человеку, если он приобретет весь Мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?»<sup>6</sup> Значит, не земные блага ценны для человека, а душа его, которую он должен совершенствовать в течение всей земной жизни и сберегать для вечно блаженной жизни в Царстве Небесном. «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне»<sup>7</sup>. «Любящий душу свою погубит ее (разумеется, в погоне за земными благами); а ненавидящий душу свою в мире сем (то есть отстраняющий ее от пристрастия ко всему земному) сохранит ее в жизнь вечную»<sup>8</sup>. Ввиду той опасности, какую представляет собою мир для человека в деле его спасения, Слово Божие заповедует не любить мира: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего»<sup>9</sup>. Всякое пристрастие к миру, всякая «дружба с миром есть вражда против Бога! Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу»<sup>10</sup>. Христианин всегда должен помнить, что не эта жизнь с ее утехами есть удел его, а Царство Божие, которое «не от мира сего»<sup>11</sup>, и к достижению которого он должен готовить себя всю свою жизнь. Достижение Царства Божия требует великого подвига самоотвержения. «Если, — говорит Спаситель, — кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною»<sup>12</sup>; и только таким путем можно войти в Царство Небесное, в которое «всякий усилием входит»<sup>13</sup>.

Как же, спрашивается, человек должен относиться к благам земли? Должен ли он считать их злом и бежать от них, или же должен относиться к ним как-нибудь иначе? Презирать блага земли и считать их злом человек, по христианскому учению, не может и не должен, потому что эти блага суть дело рук Божиих; человек не должен только иметь к ним пристрастия. Истинное отношение к этим благам апостол Павел указывает так: «Всё мне позволительно, но не всё полезно; всё мне позволительно, но ничто не должно обладать мною»<sup>14</sup>. Вот почему христианская религия не воспрещает пользоваться разными земными благами; так, она позволяет и благословляет брак и семью: «оставит, — говорит Святое Писание, — человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью»<sup>15</sup>; она же освящает и гражданские отношения и обязанности: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надо повиноваться не только из страха наказания, но и по совести»<sup>16</sup>. Одним словом, христианская религия позволяет людям разные отношения к миру и между собою, но при этом она заповедует, чтобы верующие ради этих отношений

<sup>6</sup> Мф. 16, 26.

<sup>7</sup> Мф. 10, 28; Лк. 12, 5.

<sup>8</sup> Ин. 12, 25; Мф. 16, 25; Мк. 8, 35.

<sup>9</sup> 1 Ин. 2, 15–16.

<sup>10</sup> Иак. 4, 4; 2 Кор. 7, 10.

<sup>11</sup> Ин. 18, 36.

<sup>12</sup> Мф. 16, 24.

<sup>13</sup> Лк. 16, 16.

<sup>14</sup> 1 Кор. 6, 12.

<sup>15</sup> Мф. 19, 5; Мк. 10, 8; Еф. 5, 22–23.

<sup>16</sup> Рим. 13, 1–5; Мф. 12, 21; Мк. 12, 17; Лк. 20, 25.

не забывали никогда главной цели своей жизни — самосовершенствования и приготовления себя к Небесному Царству; эти отношения людей к миру и между собою ни в каком случае не должны быть целью самой в себе, а лишь средством нравственной усовершенваемости человека, в которой должна проходить вся его жизнь.

Таким образом, по учению Слова Божия, человеческая жизнь имеет высокую ценность, и именно нравственную, служа временем приготовления людей к Царству Небесному. Ввиду такой высокой ценности земной жизни людей Слово Божие учит их особенно дорожить своею жизнью и проводить ее в страхе Божиим: «Со страхом проводите время странствования вашего, зная, что не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа»<sup>17</sup>.

## Глава II. Ценность жизни в учении святых отцов

Святые отцы и учителя Церкви, как истинные выразители и толкователи Священного Писания, указывают для жизни ту же нравственную ценность, о какой говорили мы выше. Земная жизнь, по отеческому учению, есть лишь подготовительный путь к небу, поэтому не должно пристращаться ни к чему земному, а видеть в нем лишь средство к осуществлению главной цели жизни человека. Так, например, мыслит святой Антоний Великий. «Настоящая жизнь, — говорит он, — дана нам для того, чтобы мы приуговорялись к жизни вечной, к славе неизменяемой. Настоящая жизнь оканчивается смертью, и мирская слава непостоянна и преходит»<sup>18</sup>; помня всегда о таком главном назначении и ценности своей жизни, христианин может пользоваться и наслаждаться, по учению святого Антония Великого, и земными благами, как созданными Богом для людей. «Всё сделано, — говорит он, — для человека и для его счастья. Бог, не имея нужды ни в каких благах, сотворил и небо, и землю, и стихии для человеков, доставляя им посредством оных всякое наслаждение благами»<sup>19</sup>. Святой Киприан Карфагенский говорит: «Должно всегда помнить и непрестанно размышлять, что мы отреклись от мира и живем на земле, как странники и пришельцы»<sup>20</sup>. Святой Василий Великий советует всю жизнь готовиться человеку к строгому отчету перед Богом: «Ты, — говорит он, — слуга Благого Бога; ты эконоом собратий твоих. Не думай, чтоб всё приготовлено было для твоего чрева; о том, что у тебя в руках, думай как о чужом; оно не долго будет веселить тебя; скоро последует отлив, и от тебя потребуеться строгий отчет»<sup>21</sup>. Святой Григорий Назианзин, противопоставляя отшельническую жизнь мирской, и ту и другую высоко ценит, лишь бы они вели к Богу. «Ты, — говорит он христианину, — уступи духовной (то есть отшельнической) жизни первое место; а ты признай плотскую (то есть мирскую) как бы за младшую свою сестру. Кто не может обладать высшим благом, для того и низшего достаточно. Тут нет еще никакого греха и бесславия, только бы мы в том и другом случае проводжали жизнь беспорочную и примерную»<sup>22</sup>. Святой Иоанн Златоуст научает не прилепляться к земным благам, все свои надежды устремлять к будущей жизни, к которой люди должны идти путем страданий. «Имея возможность, — говорит он, — чаять будущих благ, мы еще прилепляемся к настоящим, и не проникаем козней диавола, который из-за ничтожных благ отнимает у нас важнейшие... Итак, перестанем почи-

<sup>17</sup> 1 Пет. 1, 17–19.

<sup>18</sup> Слово Св. Антония Великого // Христианское чтение. 1825. Ч. XX. С. 180.

<sup>19</sup> Наставления Св. Антония Великого // Христианское чтение. 1821. Ч. I. С. 285.

<sup>20</sup> Слово о смертности св. еп. Киприана Карфагенского // Христианское чтение. 1836. Ч. II. С. 83.

<sup>21</sup> Слово Св. Василия Великого // Христианское чтение. 1822. Ч. VIII. С. 137; см. его же: Слово // Христианское чтение. 1841. Ч. IV. С. 8.

<sup>22</sup> Св. Григорий Назианзин. Разговоры между духовной и плотской жизнью // Христианское чтение. 1833. Ч. IV. С. 23.

тать богатство за великое благо. Великое благо есть стяжать не имение, а страх Божий»<sup>23</sup>. «Мы должны помнить, — говорит он в другом учении своем, — что вся наша жизнь должна проходить в подвигах; посему никогда не должны искать себе покоя. Другое время назначено для нашего покоя; и путем страданий мы должны достигать совершенства»<sup>24</sup>. Святой Климент Александрийский уделяет много внимания вопросу о назначении и ценности человеческой жизни; последняя имеет высокую, именно нравственную ценность, потому что она есть подготовительный путь к небесному отечеству человека — «на земных, ничтожных жертвованиях основать и устроить себе вечную обитель в небесах»<sup>25</sup>. На вопрос о том, как же должен человек относиться к благам жизни, Климент Александрийский говорит, что пользоваться ими, как созданными Богом для человека, должно, но не нужно только иметь пристрастия к ним, так как это пристрастие «подавляет в нас семя жизни»; человек должен стремиться к тому, чтобы «совершенно очистить душу от страстей и с корнем исторгнуть и выбросить из нее всё чуждое высокому ее назначению»<sup>26</sup>; для осуществления этого назначения все земные блага, и в частности богатство, должны служить лишь средствами, так что «нет необходимости бросать богатство, которое может быть употреблено на пользу ближних. Богатство есть не больше как орудие, и зло или добро не в нем, а в том, как кто будет употреблять его...», «кто, владея богатством, не поработит ему своей души и не забудется, кто в употреблении даров счастья будет соблюдать скромность и целомудрие, ищет во всём Бога и к Нему Одному стремится, тот будет беден пред очами Божиими, свободен, непобедим, и никакая зараза, ни одна стрела маммоны не прикоснется ему»<sup>27</sup>. Святой Исаак Сириянин устанавливает ту же цену жизни, когда советует человеку все свои помыслы устремлять к вечно-блаженной жизни на небе и отрешаться от пристрастия ко всему земному. «Для чего ты, — говорит он, обращаясь к душе, — услаждаешься тем, что сегодня же должно оставить, и чего вечно не увидишь? Обращай внимание на то, что впереди тебя...» «Никто не может, — говорит он дальше, — вместе с любовью к миру иметь любви к Богу; при сообщении с миром не можно быть в сообщении с Богом»<sup>28</sup>. Указывая такую цель и ценность человеческой жизни, Исаак Сириянин говорит, что осуществление этой цели должно идти путем страданий и что те, которые ищут в жизни покоя и наслаждений, забывают свое главное назначение и далеки поэтому от Бога. «Не дух Божий живет в тех, — пишет названный святой отец, — которые пребывают в покое, но дух дьяволов, как сказал некто из любящих Бога: “Клялся я, что умираю всякий день”. Тем и отличаются сыны Божии от прочих, что живут они в скорбях, а мир гордится роскошью и покоем. Ибо не благоволит Бог, чтобы возлюбленные Его покоились, пока они в теле, но паче восхотел, чтобы они, пока в мире, пребывали в скорби, в тяготе, в трудах, в скудости, в наготе, в одиночестве, в нужде, болезни, уничтожении, в оскорблениях, в сердечном сокрушении, в утружденном теле, в отречении от сродников, в печальных мыслях, имели иной взгляд на всю тварь, место жительства, не похожее на обыкновенное человеческое... Господь знает, что живущим в телесном покое невозможно пребывать в любви Его, и потому воспретил им покой и услаждение оным»<sup>29</sup>. Святой Ефрем Сирин говорит: «Блажен, кто совершен-

<sup>23</sup> Св. И. Златоуст. О богатстве и нищете // Христианское чтение. 1840. Ч. IV. С. 173.

<sup>24</sup> Св. И. Златоуст. Слово // Христианское чтение. 1847. Ч. IV. С. 328.

<sup>25</sup> Климент Александрийский. О том, какой богач спасется // Христианское чтение. 1846. Ч. III. С. 54.

<sup>26</sup> *Иб.* С. 30.

<sup>27</sup> *Иб.* С. 32, 46–47; см. также: Климент Александрийский. Строматы, творение учителя церкви Климента Александрийского / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1891. Кн. IV. Гл. 6. С. 408–409.

<sup>28</sup> Слово Св. Исаака Сириянина // Христианское чтение. 1825. Ч. XX. С. 32, 36.

<sup>29</sup> Исаак Сирин. Творения в русском переводе. Сергиев Посад, 1893. С. 161–162; см. также Марка Подвижника.

но освободился о Господе от привязанности к земным вещам сей суетной жизни и возлюбил Единого Бога, благого и милосердного»<sup>30</sup>.

Нам нет необходимости излагать здесь мнения всех отцов Церкви по вопросу о ценности жизни; к тому же для этого потребовалось бы слишком много времени. Поэтому мы считаем достаточным то, что сделали, изложив учения некоторых святых отцов по рассматриваемому вопросу, с присовокуплением учения о том же великого русского святителя — Тихона, епископа Воронежского и Задонского.

Святой Тихон Задонский, уподобляя христиан купцам, так говорит о назначении и ценности жизни: «Купцы, странствующие по чужим сторонам, товары тамо собирают, но предпосылают их или сами привозят в отечество свое: тако христианам, странствующим в сем мире, должно товары свои духовные, яже суть добродетели собирать и предпосылать в небесное свое отечество»<sup>31</sup>. Особенно же ясно высказывает названный святитель свой взгляд на жизнь и ее ценность в другом своем сочинении — «Сокровище духовное, от мира собираемое». «Что, — говорит он, — путь от села в село, от града в град, тое житие наше, христиане. И житие бо наше путь есть, по которому непрестанно идем. Спим ли или бодрствуем, — всегда путем сим идем. На путь сей всходим, когда рождаемся; оканчиваем его, когда умираем. Путь сей иному должайший, иному кратчайший; но конец его никому не известен; не знаем бо, когда окончим его. Тако промышляющий о нас Господь определил, да всегда конца его ожидаем и к тому себе приуговоряем»<sup>32</sup>.

Итак, человеческая жизнь, как видно из изложенного нами христианского учения, имеет высокую и именно нравственную ценность, как «школа, в которой мы, под руководством Божественного Промысла, научаемся любить истину, добродетель, справедливость, мир и любовь, чтобы уметь наслаждаться ими в вечности»<sup>33</sup>.

### Глава III. Вопрос о самоубийстве

В христианском определении смысла жизни и ценности ее сам собой решается вопрос о самоубийстве, и именно в отрицательном смысле. Если жизнь человеческая имеет высокую нравственную ценность, как подготовительная школа к Царству Небесному, то, значит, человек не имеет права и не должен насильственно прекращать свою жизнь. Постараемся раскрыть эту мысль обстоятельнее.

В данном случае мы будем иметь в виду самый факт самоубийства, независимо от тех мотивов, которые ведут к такой печальной развязке с жизнью. Человек, решившийся покончить со своею жизнью, должен подумать о следующем. Жизнь есть не собственное создание его, а дивный дар Божий, следовательно, человек не имеет права распоряжаться по своему произволу и насильственно прекращать ее; он должен, следовательно, иметь в виду, что самоубийство есть великое преступление против Самого Виновника жизни — Бога. «Жизнь наша, — говорит епископ Гавриил, — есть дар Божий, и продолжение ее точно определено, поэтому мы не можем и располагать ею, как своею собственностью, как вверенною нам, но долж-

<sup>30</sup> *Ефрем Сирин. О блаженствах // Христианское чтение. 1833. Ч. I. С. 33; см. его же: Слово о покаянии // Христианское чтение. 1847. Ч. I. С. 173.*

<sup>31</sup> *Св. Тихон Задонский. Размышление о презрении и отрицании мира. СПб., 1841. С. 19.*

<sup>32</sup> *Св. Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое. СПб., 1893. С. IV, 84.*

<sup>33</sup> *Иванцов-Платонов А. М. Что такое жизнь. М., 1873. С. 116–117, 118, 120; см. также: Тернер Ф. Последние философские и христианские воззрения на жизнь // Христианское чтение. 1879. Ч. I. С. 426–427; Еп. Виссарион. Проповеди. М., 1897. С. 224; Дмитрий арх. Херсонский. Слова и беседы. Т. I. М., 1897. Изд. 2-е. С. 29–30; Мартенсен Г. Христианское учение о нравственности / Пер. А. Лопухина. Т. I. СПб., 1890. С. 14; Еп. Феофан. Начертание христианской нравственности. Изд. 2-е. М., 1896. С. 480; Пр. И. И. Сергеев. Моя жизнь во Христе. Изд. 4-е. Т. I. М., 1894. С. 159–160, 183; Фламарион К. После смерти. СПб., 1898. С. 127; Олле-Лапрюн Л. Ценность жизни. Харьков, 1898. С. 441.*

ны ожидать того времени, в которое Богу угодно будет прекратить ее»<sup>34</sup>. Затем, самоубийца погрешает против Бога еще тем, что не выполняет то нравственное назначение жизни, которое указано Богом людям. Ведь, если человек верит в Бога, то он непременно верит и в нравственное назначение своей жизни, а в таком случае о самоубийстве и его допустимости и речи быть не может. Отрицание самоубийства с необходимостью вытекает здесь из такого хода рассуждений: «Я верю в нравственное назначение, которое без возможности его исполнения висело бы на воздухе. Никто в мире не в состоянии отклонить меня от исполнения моего назначения... оно дано мне, и я должен его исполнить, поэтому я должен жить, пока его не исполню... я должен и я буду его выполнять, и я должен жить вечно»<sup>35</sup>. Далее, самоубийство и потому еще преступно, что оно есть нарушение принципа справедливости, и, как таковое, оно осуждается христианской религией. Нарушение принципа справедливости заключается в следующем. Самоубийца сам был предметом забот и разного рода попечения со стороны родных, общества, церкви и государства. Поэтому он должен всю свою жизнь платить добром за эти заботы о нем, значит, убивать себя он не должен, если он желает хоть сколько-нибудь выполнить принцип справедливости. Разве, в самом деле, не преступно посягать на свою жизнь, когда родители, например, много сил своих положившие на воспитание детей, ждут от последних утешения себе, забот, а может быть, и куска хлеба? Разве общество и государство не вправе требовать, чтобы человек, возросший в них, был хорошим деятелем? Разве церковь, духовно питающая человека от колыбели и до могилы, не вправе требовать, чтобы человек не посягал на свою жизнь, а был хорошим членом церкви?<sup>36</sup> Как видно из всех этих рассуждений, самоубийство с христианской точки зрения есть большое преступление и, как таковое, оно осуждается.

Что же касается самих мотивов и причин самоубийства, то они очень различны; люди убивают себя по таким, например, низшим мотивам, как неразделенная любовь, оскорбленная честь и т. п.; но есть и более высокие мотивы самоубийства, как, например, тяжелые душевные переживания вследствие отсутствия для человека смысла жизни и вследствие полной бесценности ее. Мотивы эти должно знать, чтобы предотвращать самоубийства, и особенно нужно иметь в виду высшие причины самоубийств, потому что они очень заметно проявляются в современном образованном обществе.

## Заключение

Христианское учение о ценности жизни мы считаем единственно истинным, потому что оно построено на таких основах, которые как нельзя лучше удовлетворяют запросам пытливой человеческой мысли. В христианском учении о мире и жизни человек находит полное удовлетворение потому, что для него всё в природе и жизни человеческой становится ясным и понятным. А между тем это именно учение теперь в образованном обществе всё более и более отодвигается в сторону. Теперь жизнь так называемого интеллигентного человека начинает течь по другому руслу, а не потому, по какому направляла и направляет христианская религия.

В самом деле, что представляет собою жизнь современного образованного общества? Что движет ее? Чем, так сказать, жива душа современного мыслящего челове-

<sup>34</sup> *Гавриил еп. Старицкий*. Православное Нравственное Богословие. Изд. 2-е. Тверь, 1891. С. 644; см. также: *Покровский А.* Православно-христианское нравственное Богословие. Самара, 1891. С. 282; *Еп. Феофан*. Начертание христианской нравственности. М., 1896. С. 480; *Попов Е.* Страшная участь самоубийцы. Пермь, 1886. С. 30.

<sup>35</sup> *Spitta H.* Mein Recht auf Leben. Tübingen, 1900. С. 239, 241; также: *Олесницкий М., проф.* Из системы христианского нравоучения. Киев, 1896. С. 377 и др.

<sup>36</sup> *Гавриил еп. Старицкий*: ib. С. 641; *Невзоров И.* О самоубийстве. Казань, 1891. С. 30.

ка? Присматриваясь к произведениям литературы — этой художественной отобразительницы жизни, нельзя не заметить в них одного, очень характерного явления — искания правильной, истинной дороги жизни; нельзя не видеть при этом и того, что наше просвещенное общество блуждает, как бы в темноте, сясь во что бы то ни стало выйти в истинный просвет жизни. Стоить заглянуть в любую книгу, любую журнальную статью, чтобы видеть, с какою жаждой, почти болезненностью стремится современный человек дать своей жизни то или иное разумное освещение и оправдание. Вопросы «как», «почему» получили теперь ту силу, которая требует своего разрешения и не дает покоя мятущемуся человеческому духу. Индивидуальность, полное свободное развитие личности — вот те светящиеся точки, к которым быстрым шагом направляется современная культура. Только жаль, что эти действительно важные вопросы жизни человек старается решить, полагаясь только на свои собственные силы; забыл и забывает современный человек, что есть другая, единственно авторитетная решительница этих вопросов — христианская религия; если бы ум человеческий почаще справлялся бы с тем, что говорит, как учит по вопросам о смысле и ценности жизни христианская религия, то не пришел бы никогда к своим запутанным выводам, полным нередко, как видели мы, разных нелепостей. Выводы эти, составляя так называемые «последние слова науки», захватывают всё больше и больше себе последователей, а результатом всего этого является религиозная и нравственная деморализация общества. Дело в том, что выводы эти не дают успокоения и удовлетворения духу человеческому, но, ослабляя и подрывая в людях учение христианской религии, они нередко ведут человека к мрачному взгляду на жизнь и даже к насильственной развязке с нею. Стоит только заглянуть в страницы газетных сообщений, чтобы видеть, что самоубийства в вышесказанном смысле совершаются теперь нередко. Положим, не всегда бывает такой печальный конец, но зато чаще бывает не менее худший результат: многие становятся совершенно равнодушными к вопросам религии и нравственности. Нынешняя так называемая интеллигенция всё дальше и дальше становится от религии; безграничной веры в Слово Божие, в Библию, в непоколебимое учение Церкви трудно теперь встретить; теперь образованный или считающий себя таким человек с иронией относится к людям глубоко верующим, или, если не с иронией, то, во всяком случае, с некоторой снисходительностью, — это-де люди отсталые, которых исправит только могила... Печально такое состояние общества, но еще печальнее то, что такое общество почти не сознает своего заблуждения и гордо продолжает идти своим самонадеянным путем. Невольно хочется спросить: почему же эти люди так глухи к голосу истины, почему же именно эти, развитые, образованные люди вооружаются против Христова учения? В ответе на эти вопросы нужно сказать следующее: всё зло происходит оттого, что человеческая природа глубоко пала и загрязнила свои, данные Богом, великие и дивные силы. И вот, между тем, как одни люди устаивают в добре, препобеждают вкоренившийся и живущий<sup>37</sup> в них грех и остаются верными членами христианской религии, другие всё ниже и ниже падают. Эти последние тем более достойны сожаления, что нередко падают не по собственной воле, а потому, что для них не было благоразумной поддержки. Нередко встречаются натуры пытливые, жаждущие света и истинного знания, с горячностью набрасываются на всё, где бы только можно было почерпнуть истинный светоч, перечитывают массу книг — и что же в результате? В результате хаос неясных мыслей, неустановившихся представлений, и самое главное — неудовлетворенность, мучения души. А насколько велики терзания души у людей, у которых поколеблены христианские основы жизни, это можно видеть из исповеди известного философа Жуфруа; в период детства и следующий Жуфруа был глубоко верующим христианином и был счастлив. «Настоящая моя жизнь, — говорит он об этом периоде своей

---

<sup>37</sup> 1 Кор. 8.

жизни, — была ясна, а потому следующая за нею будущность представлялась мне безоблачною. Спокойный относительно пути, предстоящего мне в этом мире, спокойный относительно цели, к какой он должен привести меня в другом мире, понимаемая жизнь в этих двух фазах ее и смерть, которая соединяет их, понимая самого себя, зная определения Божии относительно меня и любя Бога за благодать, выражающуюся в этих определениях, я был счастлив тем счастьем, которое доставляет живая и убежденная вера в учение, разрешающее все великие вопросы, которые могут интересовать человека». Затем Жуфруа под влиянием господствовавшего духа времени впадает в сомнение относительно истинности своих христианских убеждений и приходит к полному их разрушению; это разрушение стоило ему мучительных душевных переживаний. «Никогда, — говорит он, — не забуду я того декабрьского вечера, когда разорвалось покрывало, скрывающее от меня самого мое собственное неверие. Мне еще слышатся звуки моих шагов в той тесной и голой комнате, где я имел обыкновение долго прогуливаться после часа сна; я еще вижу эту полузакрытую облаками луну, по временам освещающую холодные рамы. Часы ночи проходили, но я не замечал их; я следил с беспокойством за ходом моей мысли, которая постепенно спускалась в глубину моей совести, и, рассеивая одну за другой все иллюзии, которые до тех пор закрывали мое зрение, теперь с каждой минутой всё явственнее представляла мне ее извороты. Напрасно хватался я за мои последние верования, как утопающий за обломки своего корабля; напрасно, уstraшенный известною пустотою, в которую я готовился плыть, я бросался последний раз к временам моего детства, к моему семейству, моей стране, ко всему, что мне было дорого и свято. Неудержимое течение моей мысли было сильнее; оно обязывало меня покинуть всё: родителей, семейство, воспоминания, верования; испытание продолжалось всё упорнее и строже по мере того, как приближалось к концу, и только тогда остановилось. Тогда я узнал, что внутри меня ничего не устояло; что вся моя прежняя вера в себя самого, в Бога, в мое назначение в этой и будущей жизни исчезла... Этот момент был ужасен, и когда к утру, измученный, я бросился в мою постель, то я почувствовал, что моя прежняя жизнь, столь радостная и полная, угасает, и предо мною открывается другая жизнь, мрачная и безлюдная, в которой с этих пор я должен был жить одиноким с моей роковой мыслью, которая меня удалила от прежней жизни, и которую я готов был проклясть»<sup>38</sup>.

Итак, где же, спрашивается, исход для человечества в его таком ненормальном и тяжелом состоянии блуждания? Исход для человечества остается один: оно должно воротиться к религии христианской, потому что только она одна дает истинный смысл, цену и счастье жизни<sup>39</sup>. В противном же случае, то есть если человечество не осмыслит свою жизнь путем религиозного сознания, указываемого христианством, оно ничем не может оправдать своей жизни, ее ценности, и должно рано или поздно прийти к одному роковому выводу — жить не стоит, — выводу, так часто теперь осуществляемому.

Закончим свое сочинение следующими словами апостола Павла: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Навиль Э. Христос // Православное обозрение. 1879. Ч. I. С. 534–535.

<sup>39</sup> То же см. у А. Царевского. Счастье человеческое и его источники. Казань, 1897. С. 33; это признается и самими неверующими, см. напр.: Селли Дж. Пессимизм. История и критика. СПб., 1893. С. 214–215.

<sup>40</sup> Кол. 2, 8.

## Комментарии

Первая публикация: *Скрынченко Д.* Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. СПб.: Тип. Монтвида, [1908]. 164 с. (Христианство, наука и неверие на заре XX века. Вып. 7).

*Шарль Секретан* — Секретан Шарль (1815–1895), швейцарский философ-идеалист. Ученик Ф. В. Шеллинга, испытал влияние И. Канта.

*Антоний Великий* — преподобный Антоний Великий (251–356), раннехристианский мыслитель, автор сочинений нравственного и догматического характера.

*Святой Киприан Карфагенский* — священномученик Киприан (ок. 200–258), епископ Карфагенский с 248 года. Автор нравственно-экклезиологических сочинений.

*Святой Василий Великий* — святой Василий Великий (329–379), епископ Кесарийский, автор сочинений по экзегетике, догматике, литургике, апологетике, а также трактатов и проповедей.

*Святой Григорий Назианзин* — святой Григорий Богослов (Назианзин) (329–389), епископ Цареградский, автор нравственно-догматических сочинений.

*Исаак Сириянин* — преподобный Исаак Сирин (нач. VII в. / кон. VII в. – нач. VIII в.), автор сочинений аскетического характера.

*Ефрем Сирин* — преподобный Ефрем Сирин (306–70-е гг. IV в.), автор многочисленных сочинений по экзегетике, литургике, историософии.

*Марк Подвижник* — преподобный Марк Подвижник (Аскет) (сер. IV в. – сер. V в.), ученик Иоанна Златоуста, пустынножитель, старец. Автор аскетико-нравственных сочинений.

*епископ Гавриил* — Гавриил (Голосов Григорий, 1839–1916), выпускник Санкт-Петербургской Духовной академии. Архимандрит, настоятель Тверского Успенского Желтикова монастыря (1882). Епископ Старицкий, викарий Тверской епархии (1886). Епископ Омский и Семипалатинский (1905). Духовный писатель и проповедник.

*Тихон, епископ Воронежский и Задонский* — святой Тихон, епископ Воронежский и Задонский (Кириллов-Соколов Тимофей Савельевич, 1724–1783), церковный деятель и богослов, крупнейший православный религиозный просветитель XVIII века, чудотворец. Выпускник Новгородской Духовной семинарии. Епископ Воронежский и Елецкий (1763–1767). Содействовал становлению Воронежской Духовной семинарии. Скончался в Задонском монастыре. Причислен к лику святых Русской Православной Церкви в 1861 году.

*известный философ Жюффруа* — Жюффруа Теодор (1796–1842), французский философ, писатель и политик, представитель «психологической школы», основное внимание уделял прояснению психологических понятий, главным методом философии считал самонаблюдение.

## Догмат о воскресении человеческой плоти

Жизнь и смерть — две демаркационные точки на линии человеческого существования. Неудивительно поэтому, что они всегда были предметом самой пытливейшей человеческой мысли; последняя постоянно возвращалась к ним, как своей альфе и омеге, старалась проникнуть и понять суть всего того, что скрывают в себе эти два великие слова — жизнь и смерть. Достаточно самой беглой экскурсии в историю человеческой мысли, чтобы понять, насколько велики и жгучи, дороги и тяжелы для человечества вопросы жизни и смерти. Человечество, с тех пор как стало сознавать себя и с тех пор как помнит себя, всегда работало и работает над этими вопросами и, несомненно, всегда будет работать над ними. Интересно и важно бы в высшей степени было проследить эту работу мысли, видеть, к каким результатам пришли различные народности в данной области. Но помимо громадной эрудиции, большого знакомства с литературой разных народов, это потребовало бы от нас и большой напряженности и большой затраты времени; даже взявши один последний вопрос — о существовании человеческого после смерти, мы не в силах ознакомиться с литературой народов хоть в малейшей степени, вот почему *volens-polens* придется прямо перейти к учению по этому вопросу — о воскресении человеческой плоти — христианства. Даже таким образом суживая вопрос о воскресении человеческой плоти, мы всё же находим его очень обширным и трудным.

Сущность нашей задачи должна свестись к раскрытию следующих положений: а) что станет с плотью, когда от нее отделится бессмертная душа; б) какие доводы в пользу воскресения человеческой плоти можно привести из источников христианского вероучения — Святого Писания, Ветхого и Нового Завета и Святого Предания, разумея под последним учение отцов и учителей церковных; в) при несомненном положительном учении христианском по данному вопросу, как можно уяснить себе самый факт воскресения человеческой плоти, то есть возможно ли путем доступных человеку орудий знания доказать возможность и необходимость воскресения человеческой плоти; и, наконец, что можно сказать по поводу современных естественно-научных выводов, ставящих человека в один уровень со всяким органическим существом и поэтому решительно пренебрегающих учением христианства о воскресении человеческой плоти.

Понимая так свою задачу, мы приступили к ее посильному решению и при этом по возможности будем стараться избегать многословия и вообще остановок на различных маловажных деталях, имеющих отношение к нашему вопросу.

Относительно первого вопроса — что станет с плотью человеческою, когда от нее отделится душа, мы должны сказать следующее. Смерть есть тот удел, который назначен Богом человеку за его грехопадение; смерть явилась, таким образом, следствием этого грехопадения. Но, говоря о смерти, мы должны иметь в виду только разрушение тела, так как душа сама по себе бессмертна: об этом говорит Слово Божие, об этом же говорит нам и наше самосознание. Теперь, если человек, имеющий бессмертную душу, уже по одному этому должен жить (и действительно живет) и после смерти, то спрашивается: что же это за жизнь такая? Есть ли это жизнь духа человеческого, или же это жизнь полного человека — по духу и телу? Обращаясь за разрешением этого вопроса к слову Божию, мы узнаем, что это будет жизнь полного человека, жизнь по душе и телу. Но каким же это образом возможно, чтобы и для тела наступила жизнь, когда мы знаем, что тело со смертью разрушается и превращается в другие элементы? Возможно, потому, что тело наше воскреснет и уже это

новое, воскресшее тело соединится с душой и составит того полного человека, который жил на земле; разница между небесным и земным человеком будет та, что последний будет более одухотворен, будет облечен во все те одеяния, которые необходимы для вступления в Царство Славы; живущий на земле человек «плотен», по выражению апостола Павла, а человек небесный — «духовен» в самом полном значении этого слова.

Всякий истинно верующий христианин должен с несомненностью содержать эту истину нашего воскресения, потому что эта истина — зерно христианства, его основа, и раз человек отрицает учение о воскресении, он уже перестал быть христианином, он, в таком случае, не верит в истинность Слова Божия, которое ясно и определенно учит о воскресении человеческой плоти. Мы постараемся привести в подтверждение своих слов наиболее ясные и положительные места из Святого Писания.

Но предварительно нужно заметить, что истина воскресения мертвых была известна и проповедуема и в Ветхом Завете; в Новом же Завете она получила только наиболее яркое освещение. Из свидетельств Ветхого Завета особенно замечательно свидетельство великого страдальца Иова. Мучимый страшными физическими болями и не менее страшными душевными вопросами, почему он страдает, где правда Божия и чем же становится жизнь, когда, по всей видимости, поправа эта правда, этот праведный страдалец всё-таки не теряет веры в Бога, а напротив, теперь-то выражает ее с большою силою; полагаясь во всем на Бога и твердо веря, что Бог знает его муки и посылает их по Своим премудрым целям, Иов говорит, что настанет будущая жизнь и что Творец там вознаградит его за эти муки: «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восстановит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога» (Иов. 19, 25). Как видно из приведенного места, истина воскресения человеческой плоти прекрасно засвидетельствована этими словами Иова, именно словами, что Творец в будущей жизни «воскресит кожу» Иова, «терпящую» в этой земной жизни такие муки. Для этого праведного человека и не оставалось бы того, во имя чего стоить жить, если бы он не верил в будущее воскресение; из груди его вылился бы не этот голос, полный веры и надежды, а вопль человека, находящегося на краю бездны и полного потрясающего отчаяния. Что именно так надо понимать это место из книги Иова, мы посмотрим, как понимают его святые отцы. Так, блаженный Иероним говорит по поводу этих слов: «Что яснее этого пророчества? Никто так ясно не говорит о воскресении после Христа, как он — прежде Христа»<sup>41</sup>. Но еще раньше Иова ветхозаветные люди знали эту истину; об этом с достаточной ясностью говорит факт взятия живыми на небо Еноха, а затем и Илии (см.: 4 Цар. 2, 11; Быт. 5, 24; Езд. 2, 5). Из других мест Ветхого Завета, наиболее ярко выражающих мысль о будущем воскресении человека, можно привести и много других, которые хотя и не говорят, в чем заключаться будет воскресение, в каком виде будут тела воскресших людей, но, несомненно, выражают одну мысль о будущем нашем воскресении. Так, пророк Давид в 15 псалме ст. 10, обращаясь к Богу, говорит: «... Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему видеть тление». Положим, здесь говорится только об участии людей праведных, а не всех вообще; но вот другое место из того же Ветхого Завета, говорящее уже о всеобщем воскресении. Пророк Исая обращается к Богу с такими словами: «оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела!» (26, 19); этому пророку, по-видимому, не чужд был вопрос о том, откуда же появятся эти тела мертвых, когда они по смерти разрушаются и превращаются в другие виды мировых веществ; это, по крайней мере, можно видеть из дальнейших слов этого стиха: «земля извергнет мертвецов». Вопрос о воскресении не проходит молчанием и пророк Иезекииль (37, 7–10).

<sup>41</sup> Блаженный Иероним. Книга против Иоанна Иерусалимского к Паммахию // Библиотека св. отцов и учителей церкви западных. Кн. VI. Киев, 1880. С. 346; Иоанн Дамаскин. De fide orthodox. Lib. IV.

А пророк Даниил идет еще дальше в раскрытии этого учения, именно он не только говорит о том, что воскреснут некогда все люди, но и выражает ту мысль, что участь воскресших людей будет различна: праведные будут в славе, а злые будут вечно мучиться. «И многие, — говорит он, — из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда» (Дан. 12, 2–3). Не останавливаясь на других ветхозаветных свидетельствах о воскресении мертвых как не придающих к вышепредставленным чего-либо нового, особенного, мы всё же считаем нужным отметить их; это — 2 Мак. 7, 9, 11, 14, 22, 23; 2 Мак. 12, 43–44; о вере ветхозаветных людей в будущее воскресение говорится также у Ин. 11, 24; Мф. 22, 23; Мк. 12, 18; Лк. 20, 27; Деян. 23, 6–8; 24, 15 и других.

Но с особою ясностью и определенностью эта истина будущего воскресения человеческих тел выражена в Новом Завете, в котором, по замечанию известного нашего богослова, преосвященного Киевского Сильвестра, «ничего существенно нового не было прибавлено к сему (ветхозаветному) учению, а только главные и существенные черты его изображены в более ясном и определенном виде»<sup>42</sup>. Отличие новозаветного учения по данному вопросу от ветхозаветного заключается в том, что центральным пунктом этого учения поставляется Искупитель наш Иисус Христос. Христос пришел на землю ради нашего спасения и, совершивши его, воскрес; в этом залог нашего воскресения. Такая мысль выражена Самим Иисусом Христом, Который сказал Марфе, сестре Лазаря: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин. 11, 25); а в 5 главе того же Евангелия рисуется и картина будущего всеобщего воскресения и затем страшного суда: «истинно, истинно, говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия, и услышавши, оживут», и затем: «ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения» (25, 28, 29). Таким образом, и из приведенного уже места (как и других подобных, например: Ин. 6, 39, 40, 44; Лк. 20, 35, 36; 7, 24; 8, 54; Мф. 22, 30; Мк. 12, 25) видно, что центральным пунктом в учении о воскресении мертвых в Новом Завете поставляется Христос — это «чаяние» всего ветхозаветного человечества. Воскресши Сам и внедривши эту истину воскресения своим последователям, Христос сделал ее краеугольным камнем в здании христианской религии и христианского учения. Так, по крайней мере, поняли Христа лучшие выразители его учения — апостолы Иоанн и Павел. Особенно ярко и сильно говорил об этом святой и великий апостол Павел, каждое слово которого запечатлено огнем убеждения и полно удивительной силы: «Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал, если мертвые не воскресают; ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших» (1 Кор. 15, 12–17). Какая могучая сила убеждения и слова вылилась в этих стихах! Христос воскрес, это основное положение; если вы держитесь его, то вы с логической необходимостью должны допустить и веровать в воскресение мертвых; а если вы не допускаете воскресения человеческой плоти, то, значит, не верите в воскресение Христа, и таким образом отвергаете основное положение христианства, а в таком случае, к чему вся вера ваша, мнимая принадлежность ваша к христианству; вот разительный ход

<sup>42</sup> Еп. Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического Богословия с историческим изложением догматов. Т. V. Киев, 1891. С. 347.

и смысл этой речи апостола Павла. Затем, в Новом Завете, подтверждается ветхозаветное учение о всеобщности воскресения мертвых; об этом говорится в этой же главе 1-го послания апостола Павла к Коринфянам: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22); говорится о различной участи воскресших, например, у Ин. 5, 29: «и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения», также у апостола Павла — 1 Кор. 15, 39, 41, 42 и в других местах<sup>43</sup>; а в книге Деяний Апостольских сказано: «будет воскресение мертвых, праведных и неправедных» (гл. 24, 15).

Но помимо того, что Новый Завет в учении о воскресении мертвых выставляет новое основание, именно учение о воскресении Христа, в Новом же Завете даются и другие, более определенные, сравнительно с ветхозаветным учением, черты этого учения; а именно, в Новом Завете раскрывается также состояние этих воскресших тел. Основываясь на местах Новозаветного писания, мы постараемся представить, каковы будут тела людей в будущей жизни.

Прежде всего, нам представляется здесь такой вопрос: те же ли тела воскреснут, какие жили на земле, или же это будут совершенно новые, не имеющие с данными телами ничего общего.

Обращаясь к Святому Писанию, мы видим, что это будут те же тела, которые жили на земле, только приспособленные к новому своему состоянию, к жизни в Царстве Славы. Так, Иисус Христос по воскресении своем воспринял не новое тело, а явился Своим ученикам в том же самом, но только настолько отличным от земного теле, что мог входить в комнату, «когда двери были заперты» (Ин. 20, 25–27). А в других местах прямо говорится о воскресении именно земной плоти; например, апостол Павел пишет: «Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет» (1 Кор. 15, 36–38), или там же: «Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор. 15, 53); о том же говорят и следующие слова апостола: «сеется в тлении, восстает в нетлении, сеется в унижении, восстает в славе» (1 Кор. 15, 42); евангелист Иоанн прямо и ясно подтверждает эту мысль, когда говорит, что именно «находящиеся во гробах услышат глас Сына Божия» (Ин. 5, 28), и в других местах.

Эти воскресшие тела, как нами уже замечено, хотя и будут те же с земными телами, однако и далеко отличны от них. Это отличие будет заключаться в том, что воскресшие тела будут уже не «плотными», а особенным образом одухотворенными, соответственно тому царству, где для них по смерти наступает жизнь. Такую мысль довольно рельефно выражает святой апостол Павел, говоря, что Господь наш Иисус Христос «уничуженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Фил. 3, 21); эту более общую мысль тот же апостол частнее высказывает так: «сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15, 42–44); отсюда видно, что нетление и бессмертие, особая слава, сила и духовность — вот прямые свойства будущих воскресших тел; свойства эти такого рода, что, обладая ими, человек будет жить уже не так, как на земле, а особую жизнью, именно, он не будет чувствовать и иметь телесных потребностей, например, в пище, питье, одежде, половых отношениях и пр. Евангелист Лука, разъясняя это будущее состояние тел, пишет: «сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут» (Лук. 20, 35, 36). Как уже замечено выше, участь праведников и грешников будет не одинакова: «Праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф. 13, 43), грешные же будут подвергнуты адским мучениям, значит, и тело тех и других

<sup>43</sup> Толкование Свят. Иоанна Златоуста in 1 Corinth. C. 15, Homilia 39, а также: *Бл. Феодорит. Commentar. In 1 Corinth. C. 15.*

будет испытывать соответственные состояния. Прекрасно разъясняет эту мысль святой Ефрем Сирий: «Все, — говорит он, — приемлют тело, сообразное собственным делам своим. Тело праведных сияет в седмькрат паче света солнечного; а тела грешников оказываются темными и исполненными зловония; и тело каждого показывает дела его: потому что каждый из нас дела свои носит в собственном теле своем»<sup>44</sup>. Святое Писание даже говорит, что и праведники будут не в одинаковой славе, что поэтому состояние их воскресших тел будет различно, сообразно заслугам каждого; эту мысль апостол Павел образно выражает так: «Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе. Так и при воскресении мертвых» (1 Кор. 15, 41, 42). Что касается того, в каком поле и возрасте восстанут наши тела, об этом в Святом Писании вовсе не упоминается; и хотя пытливые око некоторых чтецов церкви старалось заглянуть и снять завесу и с этой тайны, однако ж эти попытки были делом только благочестивого желания, не имеющим опоры в Святом Писании; поэтому мы оставляем этот вопрос в стороне, тем более что он не имеет для жизни нашей особого значения.

Так как любознательность человеческого ума простирается и на то, каким же образом произойдет воскресение человеческой плоти и что станет с телами людей, оставшихся живыми до всеобщего воскресения, то Слово Божие не обходит молчанием и этого вопроса. Апостол Павел, у которого наиболее ясно и полно раскрыто учение о воскресении, на эти вопросы отвечает так: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (1 Кор. 15, 51–53); то же самое он говорит и в послании своем к Солунянам (1 Сол. 4, 15).

Теперь обратимся к другому источнику христианского вероучения — Святому Преданию, хорошо выраженному святыми отцами и учителями церкви.

Приступая к этому предмету, мы должны наперед заявить, что представить хоть сколько-нибудь полное учение отцов по данному вопросу, извлечь его из их подлинных сочинений мы решительно не в состоянии; для этого потребовалось бы очень много времени и слишком большого труда; вот почему *volens-nolens* придется познакомиться с подлинною отеческою литературою по данному вопросу лишь отчасти и воспользоваться трудами других, уже успевших кое-что сделать в данной области (разумею солидный ученый труд преосвященного Сильвестра: «Опыт православного догматического Богословия»).

Но прежде чем переходить к изложению отеческого учения, мы посмотрим, не выразилось ли это учение еще раньше отцов. На этот вопрос мы должны ответить положительно, и вот почему. Апостолы, проповедуя Христово учение, основали в разных городах христианские общины или церкви верующих во Христа; религиозное, чисто христианское сознание этих общин сказалось в составлении символов веры, из каковых мы назовем известные нам символы: апостольский — Иерусалимский, Римский, Кипрский, Афанасьев и Никео-Цареградский; во всех этих символах<sup>45</sup> очень ясно выражено учение о воскресении мертвых, которое в Никео-Цареградском символе отлилось в хорошо известную нам формулу: «чаю воскресения мертвых».

Из учений отцов церкви мы возьмем те, которые более обстоятельно и ясно выражают эту истину и дают ей какое-либо особое освещение. Размещая такие учения отцов в последовательном по времени порядке, мы прежде всего обратимся к Клименту Римскому. Последний выражает свое учение так: «Рассмотрим, возлюблен-

<sup>44</sup> Св. Ефрем Сирий. Слово о суде и воскресении // Творения Святых Отцов в русском переводе, издаваемые при МДА. М., 1850. Т. XV. С. 125.

<sup>45</sup> Еп. Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического Богословия с историческим изложением догматов. Т. I. Киев, 1889. § 13. С. 55–57; прим. *Adversus haeret. Lib. 1. C. 10, n. 1; Тертуллиан. De praescript. haeret. C. 13.*

ные, как Господь постоянно показывает нам будущее воскресение, коего начатком соделал Господа Иисуса Христа, воскресив его от мертвых. Посмотрим, возлюбленные, на воскресение, совершающееся во всякое время. День и ночь представляют нам воскресение: ночь отходит ко сну, — встает день; проходит день, — встает ночь. Посмотрим на плоды зеленые, каким образом происходит сеяние зерен. Вышел сеятель, бросил их в землю, и брошенные семена, которые упали на землю сухие и голые, согнивают; но после их этого разрушения великая сила Промысла Господня воскрешает их, и из одного зерна возвращает многие и производит плод...» «В этой надежде да прилепятся души наши к Тому, Кто верен в обещаниях и праведен в судах своих. Заповедавший не лгать тем более Сам не солжет; ибо для Бога ничего нет невозможного; невозможно только солгать... Когда Ему угодно и как Ему угодно, Он всё сделает и ничто из определенного Им не останется без исполнения»<sup>46</sup>.

Поликарп Смирнский свою веру в воскресение выражает так: «благословляю Тебя, что Ты удостоил меня в сей день и час принять участие в числе мучеников Твоих и в чаше Христа Твоего, для воскресения в жизнь вечную душою и телом в нетлении Святого Духа»<sup>47</sup>.

Очень обстоятельно говорит о воскресении плоти святой Иустин-мученик: «Составляя собою одно нераздельное единство, а именно одного и того же человека, — так передает епископ Сильвестр мысли святого Иустина, — без чего последний не был бы человеком, душа и плоть совместно, например, так или иначе участвуют в обетованиях Божиих, так или иначе относятся к вере и средствам спасающей благодати, одним словом, так или иначе совместно трудятся на поприще нравственной деятельности, наподобие того, как пара волов, запряженных в одно ярмо, совместно так или иначе пашут на ниве. А это самое, согласное с правдою Божею, необходимо как для того, чтобы совместно плоть и душа получили заслуженное воздаяние, определенное Богом в лице человека не одной душе, но и плоти, так и для того, чтобы плоть, согласно с преимущественно ей данным обетованием нетления, воскресла, без чего она не могла бы вместе с душою участвовать в воздаянии»<sup>48</sup>.

Татиан в тесной связи с телом видит залог воскресения тела: «Душа человеческая, — говорит он, — не проста, но состоит из многих частей, она образована так, чтобы могла проявляться посредством тела, ибо душа никогда не является без тела, и плоть не воскресает без души»<sup>49</sup>. А в сочинении *Contra Graec.* п. 6 Татиан тоже выражает мысль о воскресении тел, указывая источники этого воскресения — всемогущество Божие; эту мысль преосвященный Сильвестр передает такими словами: «хотя тело и истребит огонь, или оно погибнет в реках и морях, или же будет пожрано зверями, но сущность его сокровится в богатой сокровищнице Господа, Который, когда захочет, в прежнее состояние восстановит его»<sup>50</sup>.

Веру в «общее воскресение мертвых» выражает также и Феофил Антиохийский в своем сочинении *Ad Autolic. Lib. 1. n. 13.*

Но из писателей этого времени особенно важны и интересны мысли Афинагора Афинянина, христианского апологета, сочинение которого «О воскресении мертвых» переведено священником П. Преображенским; по этому переводу мы и будем цитировать мысли Афинагора.

<sup>46</sup> Epistola ad 1 Corinth. С. 24–27; *Игнатий Богоносец. Epistola ad Ephes.* С. 20.

<sup>47</sup> Epistola ad Philipp. С. 7.

<sup>48</sup> *Еп. Сильвестр.* § 16. С. 363; *Св. Иустин Мученик. De resurrect.* n. 7.8.10.

<sup>49</sup> *Св. П. Преображенский. Сочинения древних христианских апологетов.* М., 1867. С. 29. Из Татиана «Речь против эллинов».

<sup>50</sup> *Еп. Сильвестр. Опыт православного догматического Богословия с историческим изложением догматов.* Т. V. С. 365.

Доказывая истину воскресения тел человеческих, Афинагор говорит о людях неверующих, утверждающих, что «воскресение не имеет никакой вероятности». Но, продолжает Афинагор, это утверждение не имеет никакой цены как бездоказательное; оно будет иметь цену в том только случае, «если (отрицатели) будут в состоянии доказать, что Бог или не может или не хочет тела мертвые или совершенно уже разрушившиеся опять соединить и собрать так, чтобы вышли те же самые люди»<sup>51</sup>. Но говорить о Боге, что он не может воскресить плоть человеческую — значит умалять Божию силу, Его всеведение, благодаря которому Он знает, куда деваются частицы разрушившихся тел; но приведем буквальные слова Афинагора: «Бог, — говорит он, — не может не знать природы имеющих воскреснуть тел, целых или членов или их частей, не может не знать, куда поступает каждая частица по разрушению тел и какая из стихий приняла каждую частицу, разрушившуюся и соединившуюся с сродным себе»<sup>52</sup>. На второе предположение, что Бог не хочет воскресить человеческой плоти, Афинагор говорит, что это было бы в том разве случае, если б воскрешать мертвые тела было делом, недостойным Бога; но, продолжает Афинагор, «нельзя сказать и того, чтобы недостойным Бога делом было воскресить и составить разрушившееся тело. Ибо если не было недостойно Его создать тело худшее, то есть тленное и подверженное страданию, тем более достойно Его создать лучшее, то есть нетленное и чуждое страданию»<sup>53</sup>. Говоря далее о причине, ради которой создал Бог человека, Афинагор мыслит: «Бог сотворил человека ради Себя Самого, ради благости и премудрости, созерцаемой во всех созданиях, а если рассматривать причину, ближайшую к сотворенным, людям, — для жизни самих сотворенных и притом для жизни, которая не на краткое время возжигается, а потом совершенно угасает»<sup>54</sup>, и в этой-то причине создания человека Афинагор видит залог непрерывности его существования и будущего воскресения. «Причина сего создания, — говорит он, — удостоверяет в непрерывности его существования, а непрерывность — в воскресении, без которого человек не существовал бы всегда. Из сказанного очевидно, что причиной создания человека и намерением Творца ясно доказывается воскресение»<sup>55</sup>. С более подробными мыслями Афинагора о воскресении человеческой плоти мы намерены познакомиться при рассмотрении вопроса о возможности и необходимости такого воскресения, а теперь пока перейдем к учению других отцов по данному вопросу.

Из последних мы должны обратить особое внимание на Иринея, епископа Лионского, который доказывает воскресение человеческой плоти из факта воскресения Христа. «Иисус Христос, — говорит он, — тем самым дал нам самый несомненный и осязательный залог будущего нашего воскресения, что Сам воскрес из мертвых»<sup>56</sup>, «ибо для чего бы Он принимал нашу плоть, а потому умирал и воскресал, если не для того, чтобы оживотворить и спасти ее, чтобы как в Адаме все умирают, так во Христе мы ожили»<sup>57</sup>. По Иринею, факт воскресения человеческой плоти не подлежит ни малейшему сомнению, «потому что все дела совершаются душою в теле и при участии тела, почему не было бы согласно с правдою Божией одному воздавать должное, другое же оставлять без воздаяния»<sup>58</sup>, а в главе 5 Иринея приводит и доказательства воскресения плоти, это — всемогущество Бога, факт взятия живы-

<sup>51</sup> Св. П. Преображенский. Ibid. С. 126. У Афинагора «О воскресении мертвых».

<sup>52</sup> Ib. С. 126.

<sup>53</sup> Ib. С. 137.

<sup>54</sup> Ib. С. 141.

<sup>55</sup> Ib. С. 143.

<sup>56</sup> Иринея. Adversus haeres. Lib. V. С. 31. n. 2.

<sup>57</sup> Ib. С. 14, n. 1; С. 12, n. 3.

<sup>58</sup> Ib. Lib. II. С. 29, n. 19.

ми на небо Еноха и Илии и факт сохранения живыми, среди пламени огненного, трех отроков Вавилонских.

Тертуллиан в своих сочинениях — «Апология» и «О воскресении плоти» — говорит, что воскреснут мертвые с теми телами, которые жили на земле, с той лишь разницей, что воскресшие тела не будут уже совершать тех физических отправлений, какие нужны были для земной жизни: «воскреснут все люди»<sup>59</sup>, — пишет Тертуллиан, — воскреснут с теми же самыми телами, в каких на земле жили»<sup>60</sup>, «и со всеми прежними своими телесными членами, хотя, конечно, последние, когда тело из душевного станет духовным, и сами станут такими, перестанут совершать прежние свои отправления»<sup>61</sup>. Хорошими преуказателями будущего нашего воскресения, по Тертуллиану, служат: умирание и восстание дня после ночи, умирание растений зимою и возрождение их весной, истлевание семян в земле и восстание их в лучших формах. Доктор Georg Scheurer в своем сочинении «Das Auferstehungsdogma der vornizänischen Zeit» в таком виде излагает учение Тертуллиана: «Тертуллиан требует того же самого (воскресения) из идеи Божеской справедливости. Все дела, — аргументирует он, — принадлежат душе и вместе телу; потому что оба, душа и тело, так тесно связаны друг с другом, что не знаешь, душа ли принадлежит телу или же тело душе», а далее в доказательство приводит следующие слова Тертуллиана: «Воскресение не необходимо в том смысле, что может ли душа без тела чувствовать, а только в том, что она должна вместе с телом чувствовать» (De resurrect. С. 18)<sup>62</sup>. Тертуллиан, объясняя слова апостола Павла: «сеется в тлении, восстает в нетлении» и т. д., пишет: (De resurrect. С. 52): «Noc ergo jam de exemplo seminis conctet, non aliam vivificari carnem quam ipsam, quae erit mortua» — «Отсюда из примера семенного зерна видно, что не какое-либо другое тело оживает, как то, которое умерло»<sup>63</sup>.

Подобно другим вышеуказанным отцам церкви, и Ориген высказывает свое мнение относительно будущего воскресения человеческой плоти; мнение его, верное в общем смысле, неправильно в вопросе о том, каковы будут эти воскресшие тела. Духовность этих воскресших тел граничит у Оригена с полным отсутствием плотяности; за такое свое мнение, между прочим, Ориген был осужден на Пятом Вселенском Соборе. Но перейдем к изложению этих мнений. «Неверия сих еретиков, — пишет Ориген, — нельзя назвать иначе, как безумием, ибо если они сами утверждают, что будет воскресение мертвых, то пусть скажут нам, что собственно умирает? Умирает, конечно, не что иное, как тело, следовательно, если будет воскресение, то воскресение будет не чего иного, как тела. Если же тела воскреснут, то понятно, что воскреснут не для чего иного, как только для того, чтобы быть нам оболочкой; а если необходимо нам и в будущей жизни жить в телах, как и действительно это необходимо, то понятно, что мы должны получить снова не какие-либо иные и чужие, но наши собственные тела»<sup>64</sup>. «Поэтому и в состоянии нетления и славы мы будем жить не в ином теле, а в том, в каком мы живем ныне в состоянии немощи, тления и беславия, но только то же самое тело, которое было сосудом немощи и беславия, очищенное и преобразованное, станет сосудом силы и славы и обиталищем божества»<sup>65</sup>. Но уча, что воскреснут те же самые тела, какие жили здесь на земле, Ориген в то же время высказывает своеобразное мнение об этих воскресших телах; по Оригену, тела имеют особую бестелесную духовную субстанцию; эта-то

<sup>59</sup> Тертуллиан. Apologia. С. 184.

<sup>60</sup> Тертуллиан. De resurrectionis corporis. С. 49.

<sup>61</sup> Тертуллиан. De resurrectionis corporis. С. 60.

<sup>62</sup> Scheurer. Ib. С. 96.

<sup>63</sup> Scheurer. Ib. С. 103.

<sup>64</sup> De princip. Lib. 11. С. 10. n. 1 // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca. T. 11. Col. 233 и 234.

<sup>65</sup> Ib. Col. 339.

субстанция тела и воскреснет, и, значит, воскресшие мертвые будут так же бесплотны, как бесплотны ангелы»<sup>66</sup>. Это своеобразное мнение, как сказано нами выше, несогласное с церковным учением, и было осуждено вселенскою церковью.

Здесь же мы считаем удобным привести, хотя и не в порядке хронологической последовательности, учение одного святого отца, которое было направлено против такого учения Оригена об особенной духовности будущих воскресших тел. Это учение, которое мы сейчас приведем, принадлежит известному противнику Оригена, Епифанию Кипрскому; последний пишет так: «Ты, Ориген, не можешь не признать, что это было то самое тело, которое было распято: ибо тебя обличает Сам тот, кто тщательно исследовавшему Его Фоме сказал: “Не будь неверующим, но верующим”» (Ин. 20, 27)<sup>67</sup>.

Но еще раньше Епифания Кипрского на борьбу с учением о воскресении мертвых Оригена выступил Мефодий, епископ Олимпа и Тира († 312); нам нет необходимости входить в более подробный разбор его мнений, выраженных в его сочинении «О воскресении»; сочинение это написано в форме разговора между Мефодием и Авксентием с одной стороны и двумя оригенистами с другой. Доказательство воскресения человеческой плоти Мефодий видит в деле искупления Христа и образе Его воскресения. Мы приведем слова Мефодия, как они записаны у немца Шейпера. «Wozu, fragt er (Methodius), nahm Christus Fleisch an, wenn nicht in der Absicht, es zu erlösen und seine Auferstehung zu bewirken? Der Sohn Gottes tat aber nichts zwecklos. Darum nahm er auch nicht umsonst Knechtsgestalt an, sondern zum Zwecke Auferstehung und Erlösung. Denn in Wahrheit war er Bitter nicht im Scheine, damit er in Wahrheit Mensch und in Wahrheit Bitter, nicht im Scheine, damit er in Wahrheit als Erstgeborener der toten erscheine» («Зачем, спрашивает он, Христос принял плоть, как не с тою целью, чтоб искупить ее и воскресить? Сын Божий ничего не делал бесцельно. Поэтому и не иначе Он принял на Себя образ раба, а с целью воскресения и искупления. Он действительно стал человеком и действительно страдал, а не мнимо, чтобы действительно явиться Первороденным мертвых»)<sup>68</sup>.

Вообще несогласных с таким учением Оригена о воскресении тел было очень много, и мнение этих противников Оригена особенно ясно выразилось в определении отцов Пятого Вселенского Собора: «Кто утверждает, — говорится там, — что тело Господа по воскресении сделалось эфирным и приняло сферическую форму, каковыми телами будут в воскресении и все разумные твари, — кто утверждает, что как Христос совлекся своего земного тела, так и все разумные существа не будут иметь в воскресении подобных настоящим тел, — да будет анафема».

О воскресении плоти говорит и Ефрем Сирин, замечая, что «земля представит тело человека таким, каким приняла его, хотя бы растерзали его звери, пожрали птицы и раздробили рыбы»<sup>69</sup>.

Довольно сильную аргументацию в защиту воскресения человеческой плоти приводит святой Кирилл Иерусалимский, ссылаясь на всемогущество Божие. «Если, — говорит он, — солнце, будучи малым делом Божиим, одним действием своих лучей согревает, а воздух, созданный Богом, объемлет собою всё в Мире: то неужели же Бог, Создатель солнца и воздуха, далеко отстоит от мира? Если ты, имея в своей горсти многие разнородные семена, в состоянии бываешь отличить одни от других и отложить их в своем роду, то неужели Бог не возможет различить и восстановить объемлемое дланию Его?»

<sup>66</sup> Fragment. De resurrect // *Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca*. T. 11. Col. 95.

<sup>67</sup> *Епифаний Кипрский*. *Haeres*. 44. С. 67.

<sup>68</sup> *Scheurer*. *Ib.* С. 86.

<sup>69</sup> *Ефрем Сирин*. *Слово о суде и воскресении* // *Творения Ефрема Сирина*. Т. III. М., 1882. С. 227.

Продолжая излагать отеческое учение по данному вопросу, мы должны заметить, что учение отцов и учителей первых веков христианства вполне раскрыло и уяснило данный вопрос и что дальнейшие отцы к этому учению почти ничего не прибавили, вот почему нет необходимости более подробно останавливаться на них. Справедливость этой мысли докажут дальнейшие выдержки из учения отцов Золотого века и последующих.

Даже такой замечательный богослов, как Григорий Нисский, ничего особенно существенного не прибавил к раньше высказанным святоотеческим мнениям; поэтому мы приведем из учения Григория Нисского одно только место, где лучше всего выражено его учение по данному вопросу. «Телесное покрывало, — пишет этот отец, — разрушенное теперь смертью, снова будет соткано из того же вещества, но не в этом грубом и тяжелом составе, а так, что нить сложится в нечто легчайшее и воздушное, почему оно... и восстановится снова в лучшей и вожделеннейшей красоте»<sup>70</sup>.

Как видно отсюда, Григорий Нисский с несомненностью учил, что тело наше в будущей жизни воскреснет и будет вечно жить, но не в том виде, как оно жило на земле, а сделается особенным, настолько одухотворенным, что его правильнее назвать духовным, чем душевным.

Ту же мысль о воскресении замечательно сильно и убедительно раскрывает святой Иоанн Златоуст. Толкуя 15 главу 1-го послания апостола Павла к Коринфянам и отражая лжеучение еретиков, этот святой отец рассуждает так: «Здесь говорится уже не о действительности воскресения, не об образе воскресения, т. е. каково будет тело, имеющее воскреснуть, — такое ли, как прежде, или лучшее и превосходнейшее? То и другое апостол выводит из одного и того же примера и доказывает, что оно будет лучшее. Еретики же, не понимая ничего такого, возражают и говорят: иное тело умирает и иное тело воскреснет. Но что это за воскресение? Воскресение относится к тому, что умерло. И где та чудная и славная победа над смертью, если одно умирает, а другое воскреснет? Тогда уже не видно будет, что она возвратит то, что держала в своем плену... иначе и Христос, быв начатком воскресающих, воскрес не в том же самом теле, но, по-вашему, одно тело Он оставил, хотя оно было без всякого греха, а другое принял. Откуда же Он взял другое? То от Девы, а это откуда? Видишь ли, до каких нелепостей доводить такое мнение?»<sup>71</sup>.

Из западных отцов мы приведем мнения блаженного Иеронима и блаженного Августина, как лучших уяснителей данного вопроса. Блаженный Иероним в своей «Книге против Иоанна Иерусалимского к Паммахию» о будущих воскресших телах говорит, что они будут с костями, жилами, зубами, волосами и даже половыми отличиями. Потому что, по словам апостола Павла (1 Кор. 15, 53), они должны не уничтожиться, а только облечься в нетление и бессмертие, а по слову Спасителя, будут чужды только, подобно ангелам, брачного сожительства (Мф. 22, 30), но отнюдь не половых разностей, вследствие которых Иоанн будет Иоанн, а Мария — Мария<sup>72</sup>.

Блаженный Августин, имея в виду учение Оригена и других по данному вопросу, в такой ясной форме выражает вселенское учение Церкви о будущих воскресших телах. «Будущие воскресшие тела, — говорит он, — хотя будут одарены нетлением и бессмертием, но не будут, как некоторые думают, чисто духовны, а только сравнительно более одухотворены, быв более способны служить духу, что именно, а не иное что-либо, обозначено у апостола наименованием будущего тела духовным»<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Григорий Нисский. О душе и воскресении // Творения Григория Нисского. Ч. IV. М., 1882. С. 252, 257.

<sup>71</sup> Св. Иоанн Златоуст. In Corinth. Homil. 41. n. 3.

<sup>72</sup> Библиотека св. отцов и учителей церкви западных. Кн. VI. Киев, 1880. С. 336, 339, 343–345.

<sup>73</sup> Бл. Августин. De civitate Dei. Lib. XIII. С. 20. Lib. XXIII. С. 8, 21.

Чтобы закончить отеческое учение о воскресении человеческой плоти, мы приведем еще мнение святого Иоанна Дамаскина, которое может служить резюме всех отеческих мнений, принятых церковью. «Наши воскресшие тела, — говорит этот отец, — будут те же, что и настоящие, по строению своему и виду, но в то же время будут нетленны и бессмертны, а также духовны, подобно телу Господа по воскресении, проходившему сквозь затворенные двери, не утомлявшемуся и не имевшему нужды ни в пище, ни во сне, ни в питье, и, вследствие сего, подобно ангелам будут чужды брака и деторождения»<sup>74</sup>.

Теперь мы перейдем к выяснению вопроса о возможности и необходимости воскресения человеческой плоти.

Возможно ли, в самом деле, чтобы разрушившееся и совершенно обесформившееся человеческое тело восстановилось? Если мы глубже задумаемся в этот вопрос, а также если задумаемся в себя, в наше духовное содержание, нашу религию, то должны сказать с несомненностью: да, возможно; и вот почему. Сопутницей духовной жизни человека является вера; с нею постоянно живет человек, ни на минуту не разлучаясь; в жизни практической, религиозной, науке и пр. — всюду в человеке действует вера; без веры холодна была бы жизнь и прямо невозможна, и в этом случае нельзя не признать правдивости слов Грибоедова: «Блажен, кто верует» и т. д. Мы заговорили о вере потому, что ею держится религия, и если мы считаем себя действительно христианами, то должны верой же усвоить всё христианское учение; и если мы принимаем, что Бог есть, что Он из ничего сотворил вселенную, то страшно было бы и не принять и того христианского положения, что воскресение человеческого тела возможно. «Если Бог из “ничего” создал такое дивное “что”, то как же не допустить, что Он может это “что” воскресить?!..» «Ежели в начале, — говорит Лактанций, — Бог человека несказанным образом сотворил, то должно верить, что Тот же обновить ветхого человека может, Который нового сотворил»<sup>75</sup>.

Но помимо такого общего доказательства воскресения мертвых, можно привести и более частные, вытекающие из самого понятия о Боге как всемогущем Творце Мира. Эту мысль прекрасно развил святой Ефрем Сирий своим выражением о Боге — «повелит», поэтому мы считаем удобным привести здесь его подлинные слова: «Повелит Великий царь, и тотчас с трепетом и тщанием дадут и земля своих мертвецов, и море своих, и ад отдаст собственных своих мертвецов; и если кого похитил зверь, или раздробила рыба, или расхитила птица — все предстанут в мгновение ока, и ни в одном волосе не окажется недостатка»<sup>76</sup>.

Ту же мысль о Божеском всемогуществе и вытекающую из нее мысль о возможности воскресения человеческой плоти хорошо выясняет христианский философ Афинагор Афинянин; он так говорит: «Что могущество Божие достаточно для воскресения тел, это доказывает самое происхождение их. Ибо если Бог в первоначальном творении создал несуществовавшие тела человеческие и самые начала их, то Он и разрушившиеся каким-либо образом воскресит с тою же легкостью, так как для Него и это равно возможно»<sup>77</sup>.

С такою ясностью, или еще большею, можно доказать и необходимость воскресения человеческой плоти. Эта необходимость открывается с несомненностью, если мы обратим внимание на самое понятие о человеке, цель его создания, на понятие

<sup>74</sup> И. Дамаскин. De fide orthodox. Lib. IV. C. 27. De resurrect.

<sup>75</sup> Лактанций Фирмиан. Божественные наставления. М., 1783. Ч. II.

<sup>76</sup> Творения Святых отцов в русском переводе, издаваемые при МДА. 1849. Т. XI. Ч. 3. С. 11. Слово 38.

<sup>77</sup> Св. П. Преображенский. Сочинения древних христианских апологетов. М., 1867. С. 127; а также в соч.: Е. Тихомиров. Загробная жизнь или последняя участь человека. СПб., 1888. С. 511; Прот. Н. Ф. Сергиевский. Об основных истинах христианской веры. М., 1897. С. 176.

о Боге как праведном Судии мира. Человек привык думать, что он состоит из тела и души; это он знает и путем житейского опыта, и путем научных исследований. Тело и душа составляют целого человека; отсутствие одного из них невозможно без того, чтобы не уничтожился целый человек. Как уж происходит это объединение души и тела и как они составляют одно целое, одного человека, это вопрос другой, но что они составляют одного человека, это несомненный факт, и отрицает его только тот, кто *хочет* отрицать по своему произволу. Из такого понятия о человеке как состоящем из души и тела, можно доказать необходимость воскресения человеческой плоти. По учению Слова Божия, мертвые люди воскреснут, то есть не какая-либо часть человека (душа или тело) воскреснет, а люди, следовательно, должны быть воскресения души и тела, иначе нет целого человека. Это доказательство воскресения человеческой плоти из самого понятия о человеке прекрасно выражено у Афинагора Афинянина, который рассуждает так: «Если нет воскресения (плоти), то не останется природа человеков как человеков. Если же человеческая природа не останется существовать, то напрасно душа связана с немощами тела и его состояниями, напрасно и тело удерживается от достижения того, к чему стремится, будучи направляемо и сдерживаемо уздой души; напрасно существует ум, напрасно рассудительность и соблюдение правды или упражнение во всякой добродетели, напрасны законодательство, уставы, и вообще сказать, всё то, что есть прекрасного в людях и для людей, или лучше, напрасно самое сотворение людей и их природа. Если же решительно во всех делах Божиих и исходящих от Него дарах нет ничего напрасного, то совершенно *необходимо*, чтобы бессмертной душе соответствовало вечное пребывание и тела, сообразно с его природою»<sup>78</sup>.

«Человек, — пишет далее этот философ, — не есть уже человек, когда тело разрушилось или совершенно уничтожилось, хотя бы душа и продолжала существовать сама по себе... *отсюда непременно должно быть воскресение тел*, умерших и совершенно разрушившихся, и вторичное существование тех же людей». Обращая внимание на цель создания человека, мы опять должны прийти к мысли о необходимости воскресения человеческой плоти. Какая же цель создания человека? На этот вопрос мы ответим словами Афинагора Афинянина, который говорит так: «Бог сотворил человека ради Себя Самого, ради благости и премудрости, созерцаемой во всех созданиях... и для жизни самих сотворенных»<sup>79</sup>. Такая цель и причина создания удостоверяют в непрерывности его существования, а непрерывность — в воскресении, без которого человек не существовал бы всегда. Отсюда с несомненностью следует мысль о необходимости воскресения человеческой плоти<sup>80</sup>. Наконец, необходимость воскресения человеческой плоти вытекает из самого понятия о Боге как Праведном Судии мира. Если мы верим в будущее воздаяние, и если верим, что Правосудный Бог воздаст каждому по заслугам, то мы с необходимостью должны верить и в воскресение плоти, потому что «несправедливо, по словам Афинагора Афинянина, на суде страшном наказывать или награждать только душу»<sup>81</sup>. Таким образом, на основании вышепредставленных соображений должно признать необходимость воскресения человеческой плоти.

В заключение своего сочинения мы считаем не лишним сказать несколько слов по поводу современных естественно-научных выводов, идущих вразрез с откровенным учением о воскресении человеческой плоти. Чтобы познакомиться с этими выводами науки, мы приведем здесь несколько выдержек, наиболее ярко выражающих эти выводы.

<sup>78</sup> Св. П. Преображенский. Ibid. С. 147.

<sup>79</sup> П. Преображенский. Ibid. С. 141.

<sup>80</sup> Ibid. С. 143.

<sup>81</sup> Ibid. С. 156.

Недавно известный германский профессор естествознания Геккель, присутствуя на Лондонском конгрессе естествоиспытателей как представитель германского ученого мира, произнес замечательную речь под заглавием «Успехи дарвинизма»; эту речь можно считать «последним словом» науки о человеке. А это последнее слово таково: «Человек, — сказал Геккель, — происходит от одного ряда вымерших восточных обезьян... Это положение, по нашему мнению, стоит непоколебимо, безразлично, как бы анатомические и палеонтологические открытия позднее не выяснили в отдельности ближе многие ступени филогенетической антропогении»<sup>82</sup>. «Происхождение человека от вымершей третичной цепи приматов теперь уже не гипотеза, а исторический факт»<sup>83</sup>. Но если всё произошло эволюционным путем, то как же смотреть на душу; откуда же она-то появилась? На этот вопрос Геккель не задумывается отвечать прямым отрицанием души; души все-де нет, душа — это просто-напросто материя особого рода, энергия.

«Универсальный закон субстанции, — говорит он, — великий закон сохранения материи и сохранения энергии — охватывает душевную жизнь животных и человека настолько же, как все другие явления природы; на основании его нам должно теперь казаться полнейшим абсурдом, если захотят единственное исключение из высшего закона природы в пользу нервной физиологии единственного млекопитающего, развившегося из третичного ряда приматов медленно и постепенно, лишь через много миллионов лет после начала органической жизни земли»<sup>84</sup>. «Будет вполне убедительным, — пишет Фламарион, — что всё, доступное нашему наблюдению и изучению, вполне естественно. Всё заключается в природе, в естестве, и известное, и неизвестное, а сверхъестественного не существует вовсе; это — слово, лишённое смысла. Часто называют сверхъестественным то, что чудесно, необычайно, что необъяснимо, но это нужно попросту назвать неизвестным»<sup>85</sup>. Само собою разумеется, что такая наука давно бросила заниматься небесными проблемами, считая это пустой тратой времени. Вывод этих вещаний науки ясен. Нечего мечтать и толковать о будущем рае, о воскресении; этот рай надо создать на земле, и со временем человечество достигнет этого, потому что наука даст все средства для устройства рая на земле; благодаря орудиям науки и их применениям «земля покроется роскошною зеленью растительности, лесами, цветами, вся земля превратится в обширный сад, орошаемый подземными водами, где человечество заживет среди изобилия и радостей сказочного золотого века»<sup>86</sup>. Теперь нечего толковать о разных вопросах жизни и ломать над ними голову, и вот почему: «к чему приведет вся эта постановка разных вопросов и разрешение загадок? Я знаю, что каждое положение можно доказать, и в каждом доказательстве — усомниться. Добрые времена, когда люди сомневались во всём, за исключением способности разума различать правду от лжи, добра от зла, давно миновали. Теперь прямой дороги не видно: остались одни тропинки, тропинки и тропинки»<sup>87</sup>. Итак, значит, надо поручить себя одной науке и перестать смаковать и пережевывать разные вопросы, которые прежде назывались схоластическими, а теперь «проклятыми»; а теперешние богословские вопросы, конечно, не что иное, как жалкие пережитки прошлого; теперь надо подумывать о создании новой религии — научной, а не толочь воду в ступе. Так рассуждает известный писатель Золя. «Наука, — говорит он, — представляет не только свод приобретенных уже знаний, но также и беспредельное поприще, на ко-

<sup>82</sup> Геккель Э. Успехи дарвинизма // Научное обозрение. 1899. Сентябрь. С. 1694–1695.

<sup>83</sup> Ibid. С. 1712.

<sup>84</sup> Ibid. С. 1698.

<sup>85</sup> Фламарион К. Психические загадки и область неведомого // Вестник иностранной литературы. 1899. Март. С. 54.

<sup>86</sup> Бертелло М. Наука и нравственность. М., 1898.

<sup>87</sup> Сенкевич Г. Без догмата. СПб., 1898. С. 148.

тором человеческому уму надлежит завоевывать всё новые истины. Как бы далеко он ни ушел на этом поприще, всегда будет открываться пред ним беспредельное поле для новых изысканий, на котором вместо знаний придется фактически воздвигать гипотезу, заступающую место идеала. Наука, вооружив человека знанием и силой, без сомнения, даст ему тогда возможность чувствовать еще явственнее, чем теперь, повсеместное присутствие Божества. Прирожденное человеку религиозное стремление сольется у него с удовлетворенною любовью к истине. В результате получится научная религия, являющаяся необходимой и неизбежной развязкой долгих скитаний человечества в поисках за истиной»<sup>88</sup>.

Что можно сказать по поводу всех таких голосов? Читая все подобные ораторствования, направленные против религии, частью злобные, а частью самодовольные и спокойно-уверенные, невольно приходишь к вопросу, к чему и зачем нужны все эти громкие фразы? И что в них скрывается, кроме дерзкой бахвальности и ребяческого задора? Стоит вникнуть, например, в слова Геккеля, что люди произошли от вымерших восточных обезьян и что это уже «исторический факт», а не гипотеза, и невольно приходишь к одному выводу: все эти вещания мнимой науки представляют глубоко печальное явление; пройдут десятки и много сотен лет, и от этих голосов останется одно печальное воспоминание. Мы понимаем, что эти голоса в защиту культуры, прогресса есть следствие бесконечных поисков человечества за истиной; но мы же понимаем, что нет правды в этих голосах, что нечто фальшивое звучит в них, отчего отворачиваются ум и сердце глубоко верующего человека. Так и хочется сказать этим глашатаям новых quasi-истин: нет, господа, оставьте нас и идите своею дорогою; мы же пойдем своею тихою и спокойною дорогою веры, надежды и любви христианской. А идя такую дороною, мы не свернем в сторону от христианских вероположений. Мы свято сохраним свою веру в будущее наше воскресение, тем более что вера эта ничуть не поколеблена вашими голосами. Вы скажете нам: объясните же, как произойдет это восстание умерших тел? На это мы ответим словами одного богослова, который сказал по этому поводу: «мы не можем понять вполне акта воскресения тела умершего. Действие воскресений мертвых скорее понятно сердцу, глубоко и тепло верующему, чем холодному, скептическому уму. Для истинного христианина, богатого теплотою сердечной веры, будущее воскресение понятно как продолжение духовного оживления, начинающегося для истинных сынов церкви еще в настоящем, земном их пребывании»<sup>89</sup>.

Но пиша эти строки, мы всё же хорошо знаем, что, если б и пришлось кому-либо из противного лагеря прочесть их, эти слова наши не произведут желанного действия, и вот почему: современная наука всех областей знания представляет замечательное характерное явление, по крайней мере, у нас в России; люди русские как бы поделились на защитников светской науки и науки богословской; те и другие идут своими совершенно отдельными путями, часто враждуя между собою; такое положение вещей глубоко жаль, потому что в нем кроется странное недоразумение: почему бы, в самом деле, и богословам не дать светской науки — естествознания, и, таким образом, дать им в руки то равное оружие, которое необходимо для борьбы за истину и которым так прекрасно владели знаменитые отцы церкви; достаточно вспомнить святых — Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, а также Немезия, епископа Эмесского, чтобы убедиться в справедливости наших слов; просто удивляешься, читая их произведения, каким могучим и необходимым средством владели эти светила церкви и какого орудия лишены теперь многие представители нашей церкви! Указанные отцы церкви проходили громадные расстояния, посещали центры тогдаш-

<sup>88</sup> Золя Э. Париж. СПб., 1898. С. 254.

<sup>89</sup> Виноградов Н. И. Учение св. Евангелия и апостола о воскресении мертвых, свяно изложенное и строго объясненное. М., 1882. С. 16.

него просвещения, всюду изучая современную науку, теперь же самые известные богословы не изучают современной светской науки. Отсюда-то и столь заметная рознь между светскими учеными и вообще людьми и духовными, рознь, едва ли ведущая к чему-либо хорошему.

## Комментарии

Первая публикация: *Скрынченко Д.* Догмат о воскресении человеческой плоти // Минские епархиальные ведомости. 1910. № 19. ч. неоф. С. 443–456; № 20. ч. неоф. С. 467–482. Подп. Д. Скрынченко.

*блаженный Иероним* — блаженный Иероним Стридонский (335–419/420), христианский мыслитель, автор сочинений по экзегетике, патрологии, создатель канонического латинского текста Библии.

*Киевского Сильвестра...* — Сильвестр (Ольшевский Иустин Львович, 1860–1920), выпускник Киевской Духовной академии, преподаватель Полтавской Духовной семинарии. Епископ Прилукский, викарий Полтавской епархии (1911). Епископ Челябинский, викарий Оренбургской епархии (1915), затем епископ Омский и Павлодарский (1915). До 1915 года жил в Юго-Западном крае. Глава временного Высшего церковного управления Сибири (1918). Арестован большевиками в Омске в конце 1919 года. Убит 26 февраля 1920 года. Духовный писатель.

*известные нам символы: апостольский* — *Иерусалимский, Римский, Кипрский, Афанасьев и Никео-Цареградский* — в христианстве под символом веры понимают краткое изложение догматов Церкви. Апостольский символ веры излагает проповеданную апостолами веру. Согласно Святому Преданию, апостолы перед их уходом на проповедь в разные страны собрались в Иерусалиме, где выработали единый символ веры (апостольский — Иерусалимский). Он является литургическим и крещальным символом древней Римской Церкви. Афанасьевский символ веры приписывается Афанасию Александрийскому (IV в.), содержит опровержение многочисленных ересей раннего христианства. В Православии Афанасьевский символ веры не используется. Никео-Цареградский символ веры был составлен на Никейском (325) и Константинопольском (381) Соборах и является каноническим. Кипрский символ веры оказал влияние на Никейский, хотя и отличался от него, находился в употреблении в ряде восточных церквей.

*Клименту Римскому...* — священномученик Климент Римский (сер. I в.–103), епископ Римский, раннехристианский мыслитель, автор сочинений пастырского характера.

*Поликарп Смирнский* — священномученик Поликарп Смирнский (70–80 гг.–155–169), епископ Смирнский, христианский мыслитель, автор сочинений пастырского характера.

*святой Иустин-мученик* — священномученик Иустин Философ (110–165/166), раннехристианский мыслитель, проповедник, автор произведения в защиту христианства.

*Татиан* — раннехристианский писатель (ок. 120–ок. 175), ученик Иустина, автор полемических и апологетических сочинений.

*Феофил Антиохийский* — святой Феофил (?–180/181), епископ Антиохийский, писатель-апологет.

*Афинагор Афинянин* — Афинагор Афинянин (2-я пол. II в. н. э.), греческий ранне-христианский апологет, автор сочинения «О воскресении мертвых» — первого христианского произведения на эту тему.

*Иринея, епископа Лионского...* — священномученик Иринея (124/140–202), епископ Лионский, христианский писатель, апологет.

*Тертуллиан* — Тертуллиан Квинт Септимий (сер. II в.–221), основоположник латинского богословия, христианский мыслитель, философ, автор апологетических и нравоучительных сочинений.

*Доктор Georg Scheurer в своем сочинении...* — Scheurer G. Das Auferstehungsdogma der vornizänischen Zeit. Würzburg, 1896 (Догмат воскресения в доницшевское время).

*Ориген был осужден на Пятом Вселенском Соборе* — влияние идей Оригена (учение об апокатастасисе (или циклическом времени) и включение им в христианскую догматику учения о предсуществовании душ), несовместимых с христианством, привело к тому, что на Пятом Вселенском Соборе учение Оригена было подвергнуто критике и объявлено еретическим.

*Ориген* — христианский богослов (185–254), представитель ранней патристики, автор учения об апокатастасисе и учения о предсуществовании душ.

*Епифанию Кипрскому...* — святой Епифаний Кипрский (кон. III – начало IV в. – 403), епископ Саламина, автор ересеологических и экзегетических сочинений.

*Мефодий, епископ Олимпа и Тира* — священномученик Мефодий Патарский (сер. III в.–311), епископ Олимпа Ликийского и Тира Финикийского. Христианский полемист, автор сочинений против язычников и еретиков.

*Ефрем Сирин* — преподобный Ефрем Сирин (306–70-е гг. IV в.), автор многочисленных сочинений по экзегетике, литургике, историософии.

*святой Кирилл Иерусалимский* — святой Кирилл (315–386/87), архиепископ Иерусалимский, христианский проповедник и богослов.

*Григорий Нисский* — святой Григорий Нисский (329–394), епископ Нисский, христианский мыслитель, автор экзегетических, нравственно-аскетических и эсхатологических сочинений.

*Иоанн Златоуст* — святой Иоанн Златоуст (347–407), архиепископ Константинопольский, христианский проповедник, мыслитель, автор многочисленных богословских сочинений.

*блаженный Августин* — блаженный Августин (354–430), епископ Иппонский, выдающийся христианский богослов. Автор сочинений по догматике, историософии, апологетике.

*слов Грибоедова: «Блажен, кто верует»...* — цитата из комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума», действие первое, явление 7.

*святой Иоанн Дамаскин* — преподобный Иоанн Дамаскин (2-я пол. VII в.–не ранее сер. VIII в.), христианский писатель, создатель патристической системы, апологии иконопочитания. Автор догматических, философских, экзегетических сочинений.

*Лактанций* — Лактанций Луций Фирмиан (250–325), ритор из Африки, христианский писатель, автор апологетических сочинений.

*профессор естествознания Геккель* — Геккель Эрнст (1834–1919), немецкий биолог-эволюционист, пропагандист учения Ч. Дарвина.

*антропогении* — учение о зарождении человека.

*Фламарион* — Фламарион Камиль (1842–1925), французский астроном, автор научно-популярных книг.

*писатель Золя* — Золя Эмиль (1840–1902), французский писатель-романист.

*Василия Великого...* — святой Василий Великий (329–379), епископ Кесарийский, автор сочинений по экзегетике, догматике, литургике, апологетике, а также трактатов и проповедей.

*Григория Богослова...* — святой Григорий Богослов (Назианзин, 329–389), епископ Цареградский, автор нравственно-догматических сочинений.

*Немезия, епископа Эмесского...* — Немезий (ок. 390–сер. V в.), епископ Эмесский, философ, представитель Александрийской школы неоплатонизма.

Публикация работ Д. В. Скрынченко и комментарии к ним подготовлены В. Б. Колмаковым.

# мет парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

**Выпуск 05 / 2014**

*При реализации проекта используются средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением Президента Российской Федерации от 17.01.2014 № 11-рп и на основании конкурса, проведенного Обществом «Знание» России.*

## **Редакционная коллегия альманаха «Метапарадигма»:**

Волобуев Сергей Григорьевич,  
философ, политолог,  
заместитель декана факультета  
экономики и права РПУ

Казин Александр Леонидович,  
доктор философских наук, профессор

Кимелев Юрий Анатольевич,  
доктор философских наук, профессор,  
заслуженный деятель науки РФ,  
главный научный сотрудник ИНИОН РАН,  
декан факультета религиоведения РПУ

Посадский Сергей Владимирович,  
кандидат философских наук, координатор проекта

Рудаков Александр Борисович,  
политолог, руководитель Экспертного центра  
Всемирного Русского Народного Собора

Аркадий Северюхин, иерей,  
кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургского  
Православного Института Религиоведения  
и Церковных Искусств

Соловьев Никита Александрович,  
кандидат физико-математических наук

Руководитель проекта  
Александр Дубинчин

Корректоры  
Людмила Образцова  
Галина Лакеева

Оригинал-макет подготовлен  
ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА»

Подписано в печать 27.11.2014. Формат 70 × 100<sup>1/16</sup>  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура Charter. Объем 8 п. л.  
Тираж 2000 экз. Заказ № 145.

Отпечатано в ООО «ИПК «БИОНТ»  
199026, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 86

ISBN 978-5-91258-315-5

